

ORIGINE E ORIGINALITÀ DEL CRISTIANESIMO NON-RELIGIOSO DI GIANNI VATTIMO

Salvatore Rindone

Abstract

Il seguente saggio intende indagare sulla filosofia della religione nel pensiero di Gianni Vattimo, in particolare sulla sua interpretazione della *kenosis* cristiana. L'articolo mostra la genealogia del pensiero di Vattimo su questo tema già a partire dalla sua lettura di Pareyson, di Schleiermacher e di Bonhoeffer. Viene affrontato anche il rapporto tra Heidegger e il cristianesimo alla luce della pubblicazione dei *Schwarze Hefte*. Secondo Vattimo, la religione cristiana ha a che fare con la politica dell'Europa e con il destino dell'Occidente. La proposta di un cristianesimo secolarizzato, ermeneutico e non-religioso si mostra come la *chance* della religione nella postmodernità, tema molto caro alla sua filosofia debolista.

This essay will argue about the philosophy of religion in Gianni Vattimo's thought, in particular about his interpretation of the Christian kenosis. In this way the article shows the genealogy of Vattimo's thought starting from Pareyson, Schleiermacher and Bonhoeffer. The relationship between Heidegger and Christianity is studied starting from the recent publication of the Schwarze Hefte. According to Vattimo, the Christian religion has to do with the politics in Europe and with the fate of the West Philosophy. A secularized, hermeneutic and non-religious Christianity is the thesis of Vattimo as a chance for the religion in postmodernity, a theme very important for his "weak thought".

Keywords

Vattimo, Heidegger, Nietzsche, Pareyson, Schleiermacher, Bonhoeffer, *Schwarze Hefte*, Quaderni Neri, Cristianesimo, Religione, Postmodernità

Cosa vuole dire Vattimo quando afferma nel suo ultimo saggio che «la filosofia della religione, o la riflessione sull'esperienza religiosa, ha oggi il compito - anche o principalmente - di essere una filosofia dell'esperienza religiosa europea»¹? In che modo la filosofia della religione si delinea come «disciplina» europea e continentale²? In che senso la religione rappresenta l'esito del pensiero heideggeriano e vattimiano insieme? Come si accorda questo continuo «ritorno» del cristianesimo nella filosofia di Vattimo con la pretesa di indebolire la religione stessa, anzitutto il suo carattere «universale»?

Quando si parla di «religione» con il padre del pensiero debole bisogna fare attenzione a non confondere la sua idea di cristianesimo con quella di una chiesa ufficiale o una fede dogmatica. Questo vale soprattutto per chi afferma che il motivo, la «svolta» e l'esito della stessa filosofia di Vattimo sia stato «religioso»³ e, ancora di più, per il fatto che anche per lo stesso filosofo «solo un esito religioso può salvare l'eredità di Heidegger pensatore della storia dell'essere»⁴. Infatti, la religione a cui spesso si riferisce il filosofo torinese è allo stesso tempo «radicale» e «radicata»: l'una perché fa del mistero cristiano dell'incarnazione e della *kenosis* il senso della sua vocazione alla debolezza, l'altra perché, secondo il filosofo torinese, è nella storia e nell'etica che possiamo trovare nuove vie di redenzione per l'umanità, senza nessuna attesa escatologica del messia o garanzia metafisica di salvezza.

Quello che proponiamo in questo testo è di percorrere la genealogia del pensiero di Vattimo per comprendere le ragioni del suo interesse per la religione e per il cristianesimo e di capire quale sia, in ultima analisi, l'originalità della sua proposta post-moderna e post-metafisica di religione. È a partire da una rinnovata idea di religione e di cristianesimo che Vattimo consegna le intuizioni più importanti alla recente riflessione filosofica.

1. Vattimo legge Schleiermacher

¹ G. VATTIMO, *Essere e dintorni*, La nave di Teseo, Milano 2018, 253 (sigla ED).

² ED, 254.

³ È questo che sostengono S. Zabala e T. Oñate nel saggio pubblicato in occasione dei 70 anni del filosofo torinese dal titolo *Weakening Philosophy*, McGill-Queen's University Press 2007; tr. it. *Una filosofia debole Saggi in onore di Gianni Vattimo*, S. Zabala, ed., Garzanti, Milano 2012, 2018, 27-28; 418-419. Tuttavia, la nostra idea è che l'esito «religioso» del pensiero di Vattimo sia radicato ancor prima nell'interesse politico, nel senso indicato da P. Flores d'Arcais: «si tratta infatti di una filosofia antimetafisica, antidogmatica e antiautoritaria, dove il proposito teoretico (antimetafisico e antidogmatico) è però esplicitamente comandato dal proposito politico (antiautoritario). Radicalmente politico, infatti, è il compito che Vattimo assegna alla filosofia: contribuire all'emancipazione dell'uomo. La filosofia in quanto filosofia deve essere strumento di liberazione», ED 288.

⁴ ED, 406.

La genesi dell'interpretazione del cristianesimo da parte di Vattimo non può che partire dal suo saggio su Schleiermacher. La ragione di questa scelta è duplice: anzitutto si tratta di un saggio che lo vede affrontare con maggiore maturità il tema dell'ermeneutica a cui lo avevano iniziato Pareyson prima e Gadamer poi. Vattimo, infatti, risale a Schleiermacher per parlare di «filosofia dell'interpretazione» quando per la prima volta analizza come la questione della conoscenza interpretativa assurga da problema tecnico a problema meramente filosofico⁵. L'«allegorismo cristiano», a cui si rifà spesso Schleiermacher, spiega il modo con il quale viene «letto» il testo sacro, non tanto nel suo significato letterale, come rivendica Lutero e l'ermeneutica illuminista, ma nel significato spirituale, ossia all'interno del «circolo ermeneutico» tra Scrittura, grazia e comunità (tradizione)⁶, superando di fatto la «lettera delle formulazioni»⁷. Schleiermacher, nel tentativo di legittimare l'allegoria, spiega che questo «senso allegorico» non contrasta con la natura del discorso umano ma permette l'affiorare di quei molteplici rimandi che si vanno evidenziando con lo sviluppo della storia⁸. Afferma così Vattimo:

Quanto più l'ermeneutica settecentesca, soprattutto tedesca, si libera da prospettive rigidamente razionalistiche e si apre a una comprensione autenticamente storica del passato, tanto più essa implica il riferimento del singolo fenomeno storico alla totalità, sia questa la totalità dell'epoca entro cui il fenomeno va inserito, sia - in un altro senso, come possibilità stessa della comprensione - la stessa umanità presente in me e nei testi, poetici e mitici soprattutto, a cui mi devo avvicinare⁹.

In secondo luogo, alla questione ermeneutica come «problema del senso» è connessa quella che il nostro filosofo chiama «il senso della soluzione cristiana, e più specificamente cattolica, del problema del circolo ermeneutico»¹⁰. È Schleiermacher, infatti, che ha mostrato con maggior evidenza il nesso strettissimo tra «la storia dei rapporti di Dio con l'umanità e la storia della salvezza a cui l'interprete stesso appartiene»¹¹. A partire dal saggio su Schleiermacher Vattimo inizia a riflettere sui temi religiosi in chiave storico-linguistica, nel senso che anche il cristianesimo viene inserito all'interno di quella storia dell'oblio della metafisica che comporta l'indebolimento della stessa idea di Dio. Ancora prima dei saggi *Il soggetto e la maschera* (1974) e *Le avventure della differenza* (1980), Vattimo riconosce già nel suo saggio su Schleiermacher, sebbene ancora in modo non problematico, la costante connessione che si stabilisce tra la storia del pensiero occidentale come storia dell'essere, l'ermeneutica e l'esperienza religiosa. La tesi di fondo è che l'ermeneutica del messaggio cristiano ha portato l'uomo occidentale ad accedere ad una specifica struttura interpretativa della sua esistenza che lo condiziona continuamente. Nel pensiero di Schleiermacher viene riconosciuta una effettiva *riduzione* degli aspetti essenziali dell'esperienza religiosa (dogma, miracolo, grazia, ecc...) all'«intuizione individuale dell'infinito»¹² e ciò significa per il filosofo di Torino riconoscere all'esperienza religiosa, appunto, un preciso valore storico-linguistico:

a) la religione non è né morale né metafisica, ma intuizione e sentimento dell'universo o dell'infinito [...]; b) i dogmi, i contenuti positivi della fede sono solo formulazioni astratte che risultano dalla riflessione sull'esperienza religiosa, la quale resta sempre qualcosa di radicalmente individuale; c) la chiesa è la comunità invisibile di coloro che vivono l'esperienza religiosa; essa si fa visibile solo per risvegliare altri alla stessa esperienza [...]; d) ogni religione particolare, cioè personale, è un «individuo»: ossia una determinata realizzazione dell'unità di finito e infinito; il vero cristiano, o in genere l'uomo religioso, non può non volere e vedere con favore il moltiplicarsi delle «religioni» così intese¹³.

Nel pensiero di Schleiermacher «storicità e individualità coincidono perfettamente» dato che ogni individuo si costruisce e si comprende sempre intorno a un «centro» che non è mai astratto ma sempre «un'esperienza del tutto particolare e nuova»¹⁴. Per Schleiermacher, afferma Vattimo, «ogni tipo di comunicazione tra individui, almeno per ciò che riguarda non le notizie sul mondo esterno ma la comunicazione dei contenuti più profondi e

⁵ Cfr. G. VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1967, 5 (sigla SFI). È stato Pareyson a chiedere a Vattimo di dedicare uno studio sulla filosofia dell'interpretazione di Schleiermacher negli anni della Scuola di Estetica di Torino; cfr. SFI, 6.

⁶ SFI, 18-23.

⁷ SFI, 39.

⁸ Cfr. SFI, 192-194.

⁹ SFI, 25. In un altro passaggio aggiunge: «Schleiermacher analizza il problema dell'allegoria in modo da spogliarlo della sua veste di controversia teologica tra razionalismo e dogmatismo religioso; senza escludere razionalisticamente la possibilità del senso allegorico, egli riduce la questione entro i termini dell'ermeneutica generale, raggiungendo così un notevole chiarimento del problema», SFI, 195.

¹⁰ SFI, 23.

¹¹ SFI, 23.

¹² SFI, 53.

¹³ SFI, 42.

¹⁴ SFI, 63.

propri della vita personale: a questo livello, la comunicazione è sempre appello a una recezione attiva, a una risposta»¹⁵.

L'operazione che verrà compiuta da Vattimo nelle opere successive sarà quella di radicalizzare i temi schleiermacheriani esposti in *Reden über die Religion (Discorsi sulla religione)*, come ad esempio quello sull'insegnamento del sentimento religioso, in modo che questi vengano riconosciuti come meta-racconti dell'esperienza religiosa. Salvezza escatologica, redenzione universale, concezione della vita come passaggio dallo stato di peccato allo stato di grazia¹⁶ sono principalmente *racconti* per interpretare e dare senso alla vita ma che richiedono una continua «testimonianza» da parte di una comunità storica e concreta. Vattimo non riprenderà più l'analisi di Schleiermacher sull'ermeneutica ma non è da escludere che questi, insieme all'analisi storiografica sul cristianesimo elaborata da Dilthey, gli darà motivo di tornare ad indagare sull'Heidegger fenomenologo, studioso delle *Lettere di san Paolo*, che buona parte della recezione italiana non aveva ancora considerato a sufficienza. Il cristianesimo non diventa più per Vattimo una religione da professare ma, tutt'al più, un «racconto» che ha segnato la storia dell'Occidente, in cui trovare già le tracce per indebolire la metafisica.

2. L'interpretazione del cristianesimo tra il «Dio sofferente» di Pareyson e il «Dio che non c'è» di Bonhoeffer

Un altro passaggio importante che contribuisce all'elaborazione del cristianesimo non-religioso di Vattimo va rintracciato senz'altro nel confronto con il pensiero di Pareyson, in particolar modo con la sua «teoria della formatività», con l'ermeneutica dell'esperienza religiosa e con l'idea del «Dio sofferente» di cui parla il maestro commentando Dostoevskij. Come sappiamo la collaborazione tra i due inizia tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60 alla Scuola di Estetica di Torino, quando Vattimo scrive la sua tesi di Laurea su *Il concetto di fare in Aristotele* (pubblicata nel 1961). Il lavoro accademico di Vattimo affianca quello di Pareyson sull'arte e sulla nozione estetica di *formatività* che il maestro andava elaborando in quegli anni nei suoi saggi: *Estetica: teoria della formatività* (1954), *Teoria dell'arte* (1965), *Conversazioni di estetica* (1966), *I problemi dell'estetica* (1966) e *L'esperienza artistica* (1974).

Vattimo asseconda l'idea del maestro secondo cui «la conoscenza umana in generale ha un carattere interpretativo»¹⁷ ma quello che approfondirà della dottrina di Pareyson è, appunto, la «questione ermeneutica» così come si realizza nell'atto dell'interpretare e di dare forma all'opera d'arte. Si tratta di ciò che Pareyson definisce «la tensione fra materia d'arte e intenzione formativa»¹⁸, la dialettica tra «produzione» e «avvento dell'opera», tra «sforzo di fedeltà dell'interpretazione» e «slancio inventivo della formazione»¹⁹. Tuttavia, come già aveva fatto nel saggio su Schleiermacher, Vattimo approfondisce questi concetti alla luce delle intuizioni degli altri suoi nuovi maestri: Gadamer, Heidegger e Nietzsche.

Mentre per Pareyson in *Verità e interpretazione* (1971) la questione estetica e quella ermeneutica rimangono strettamente connesse al personalismo ontologico che aveva prima professato (vedi ad esempio *Esistenza e persona* del 1950), per cui la natura dell'interpretazione «è un tipo di conoscenza squisitamente attivo e personale»²⁰, per Vattimo l'ermeneutica va intesa adesso in senso gadameriano come ciò che «rivendica legittimamente quella universalità che lo scientismo moderno attribuisce al metodo scientifico»²¹, così pure il termine verità che va inteso ora in senso heideggeriano come *evento*²² e non alla pareysoniana maniera, come «fonte inesauribile».

L'ampia introduzione che Vattimo dedica nel 1972 all'edizione italiana dell'opera monumentale *Wahrheit und Methode* segna simbolicamente il distacco del giovane filosofo dalla scuola ermeneutica del maestro. Infatti, la teorizzazione del circolo ermeneutico heideggeriano-gadameriano della verità come *evento* contravviene all'impostazione ermeneutica pareysoniana che distingueva ancora tra un pensiero storico-espressivo e un pensiero rivelativo. Com'è possibile riconoscere – si chiederà Vattimo più tardi – un pensiero espressivo da uno rivelativo se il punto di osservazione della realtà nel quale l'uomo si trova è sempre storico-linguistico?

È questo ciò che, ancora una volta sulla base decisiva di una dottrina heideggeriana, viene in luce nell'allargamento dell'analisi dalla verità dell'arte all'ermeneutica storica: l'interprete ha una precomprensione fondata della cosa perché appartiene esistenzialmente a una storia costituita e codeterminata dalla cosa stessa che gli si dà da interpretare²³.

¹⁵ SFI, 58.

¹⁶ Cfr. SFI, 17.

¹⁷ L. PAREYSON, *Estetica: teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano 1988, 179.

¹⁸ L. PAREYSON, *Estetica*, 48.

¹⁹ L. PAREYSON, *Estetica*, 128.

²⁰ L. PAREYSON, *Estetica*, 179.

²¹ G. VATTIMO, «Introduzione», in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), Bompiani, Milano 2010¹⁵, XLII.

²² Cfr. G. VATTIMO, «Introduzione», *Verità e metodo*, XXXIX-XL.

²³ G. VATTIMO, «Introduzione», *Verità e metodo*, XLV.

L'ermeneutica mira a costituire un linguaggio comune tra l'interprete e il testo perché «ha da fare prima di tutto con lo stabilimento delle condizioni che rendono possibile la comunicazione»²⁴ e perché tali «condizioni» sono costituite come pregiudizi storico-linguistici. In ultima analisi, nell'introdurre *Verità e metodo*, il filosofo torinese rivendica la natura ontologica dell'ermeneutica, così come era già in Pareyson, ma stavolta in senso ancora più storico-soggettivo, dato che «il linguaggio costituisce quell'assoluta mediazione di coscienza soggettiva e spirito oggettivo che Gadamer andava cercando, e ciò perché la sua absolutezza non contraddice, ma anzi è inscindibilmente legata, alla finitezza e storicità dell'esperienza»²⁵.

La fonte dell'ermeneutica non ha sede, quindi, nella verità, come pensava Pareyson, ma si trova nell'orizzonte stesso delle esperienze e delle conoscenze umane. Ogni esperienza umana è sempre linguisticamente mediata così come insegna Gadamer, nella traduzione di Vattimo: «l'essere, che può venir compreso, è linguaggio»²⁶. Se Pareyson considera l'«infinità quantitativa e qualitativa dell'interpretazione»²⁷ sempre rispetto ad una verità superiore di riferimento che si dà all'interpretazione come «fonte inesauribile», Vattimo fa dell'ermeneutica il modo stesso del pensare l'essere e il darsi della «verità» nelle formulazioni storiche. La «verità», scritta tra virgolette, non è più quella metafisica dell'*adaequatio rei et intellectus*, considerata chiusa e autoreferenziale, ma è quella heideggeriana dell'«apertura»²⁸ e, più precisamente, della «pietas» del pensiero²⁹.

La tesi gadameriana secondo cui «l'essere, che può venir compreso, è linguaggio», viene fatta valere anche per il cristianesimo nel senso che anche la religione è costituita da un insieme di simboli linguistici che rimandano alla storia dell'occidente e che come tali vanno valutati senza nessun riferimento ultra-terreno o nell'*aldilà*. Vattimo si dissocia ormai dalla distinzione pareysoniana tra un cristianesimo laico o secolarizzato (Feuerbach) e un cristianesimo propriamente religioso o tragico (Kierkegaard), distinzione che gli proveniva dall'adesione dei primi studi giovanili all'esistenzialismo. Per Vattimo esiste un solo cristianesimo che è quello della tradizione occidentale, così come la storia ce lo ha tramandato, un cristianesimo «orizzontale» dai richiami storico-destiniali. Ogni tentativo di cercare un *altro* cristianesimo, il *vero* cristianesimo, nasconde la pretesa metafisica di sapere come stanno le cose, della realtà «così com'è», il cui esito è quasi sempre quello di una religione dogmatica che spesso causa violenza e scontri ideologici.

La lettura vattimiana di Heidegger in chiave nichilista lo ha sicuramente allontanato non solo dalla lettura esistenzialista di Pareyson ma anche dallo stesso modo di intendere la filosofia. Quest'ultima per Pareyson non è solo storicamente determinata, quindi aperta a molteplici interpretazioni, ma è da intendersi anzitutto come «rivelazione della verità». La verità è il «principio genuino del pensiero» ed è ciò che la distingue dall'ideologia. La filosofia per Pareyson è l'insieme di pensiero rivelativo e di pensiero storico, contro ogni *dogmatismo* (secondo cui esiste una sola verità storica) e contro ogni *relativismo* (secondo cui non esiste alcuna verità), per cui il compito della filosofia diventa, ricorda Riconda, «rammemorare la verità e additare l'essere, o meglio di aiutare l'umanità in questo sforzo continuo di rammemorazione di verità e di fedeltà all'essere che è la sua vocazione più profonda»³⁰. La filosofia per Pareyson non ha una destinazione politica perché non culmina nel «prassismo integrale», né coincide con la religione perché non è «puramente interiore»³¹ ma, piuttosto, «nasce come

²⁴ G. VATTIMO, «Introduzione», *Verità e metodo*, XLVIII.

²⁵ G. VATTIMO, «Introduzione», *Verità e metodo*, L.

²⁶ Cfr. G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, il melangolo, Genova 2000, 58-60.

²⁷ L. PAREYSON, *Estetica*, 185. L'infinità di cui parla Pareyson è quella che si riferisce sia alla conoscenza, cioè ai suoi «infiniti punti di vista e modi di vedere», una molteplicità «che costituisce l'interpretazione in quanto tale» (*Ibidem*, 187), allo scopo di raggiungere «una sempre maggiore adeguazione» (*Ibidem*, 188), sia alla misura con la quale il soggetto si esprime (*Ibidem*, 189).

²⁸ Cfr. G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 106-107. Vedi anche ID., «Verità, comunicazione, espressione», *Il problema della comunicazione*, Gregoriana, Padova 1964, 260-266; ripubblicato in *Opere complete*, 1 vol., Ermeneutica, 1 tomo, 203-210. Quando Vattimo riflette sulla nozione heideggeriana di verità si riferisce in particolare al saggio del 1930 *Sull'essenza della verità* e a quello del 1935 su *L'origine dell'opera d'arte*.

²⁹ Cfr. G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 97.136; cfr. M. HEIDEGGER, «Dell'essenza della verità», 144-145. Ci permettiamo di rimandare al nostro S. RINDONE, *Pensiero della trascendenza e pensiero della temporalità. Luigi Pareyson e Gianni Vattimo interpreti di Heidegger*, Studia Anselmiana, Roma 2017, 307-316.

³⁰ G. RICONDA, «Premessa del curatore» in L. Pareyson, *Verità e interpretazione* (1971), Mursia, Milano 2005, x.

³¹ Ecco cosa pensa Pareyson del rapporto tra filosofia e religione: «Il possesso religioso della verità è di tal natura, che non solo non estingue né esclude, non solo permette. e consente, ma anzi implica e suscita la ricerca filosofica della verità. La fede è di per sé ancipite, potendo esser considerata da un punto di vista religioso, volto a Dio, e da un punto di vista filosofico, volto al mondo: nella prima prospettiva essa è dono di Dio, nella seconda è atto dell'uomo; nella prima è pienezza fiducia abbandono, nella seconda opzione audacia salto; nella prima è non dirò una *certezza* - ché non conviene a una *speranza* come quella della fede un termine così scientifico -, ma certamente un *possesso*, e nella seconda non dirò un *dubbio* - ché non conviene a un salto così coraggioso un vocabolo compromesso con lo scetticismo - ma certamente una *scommessa*. Ecco perché ciò che *religiosamente* è un *possesso* può *filosoficamente* essere una *ricerca* [...] L'esperienza dei primi non è una dimostrazione della superiorità della filosofia rispetto alla religione, ma piuttosto della loro reciproca indipendenza, attestata anche dall'esperienza dei secondi, i quali, lungi dal considerare la filosofia come dipendente dalla religione, la concepiscono piuttosto come il chiarimento d'una situazione esistenziale particolarmente sollecitante, qual è la fede. Ed è su questa indipendenza reciproca - confermata per di più dall'esistenza di spiriti filosofici che non sentono il bisogno della religione, e che quindi,

consapevolezza del rapporto ontologico, in cui il nesso con la verità è *totale* e la formulazione che se ne dà è *personale*»³²

Al contrario, nel pensiero di Vattimo la filosofia perde la sua vocazione originaria di essere «formulazione del vero» nel senso anti-storico e si rivela come una sorta di «ermeneutica storica dell'essere». La filosofia per Vattimo ha il compito di ricercare le tracce storiche dell'essere nel linguaggio che lo ha formulato, senza alcuna pretesa universalistica e acquisisce, a differenza del maestro, una vocazione sociale e politica, come se fosse una «edificazione saggistica»³³:

la filosofia nasce dal perenne conflitto o gioco delle interpretazioni, ma non può consistere nell'adottare uno sguardo da nessun luogo su tale gioco o conflitto; e non può consistere neppure, poiché il suo specifico obiettivo è la persuasione *ad homines*, in una forma di pratica artistico-letteraria. Così non è possibile una assimilazione di filosofia e letteratura: l'esperienza della fabulizzazione del mondo in certo senso e inaspettatamente toglie legittimità a ogni forma di estetismo in filosofia. Non c'è un vero arbitrio artistico o estetico nella filosofia che abita il gioco delle interpretazioni: c'è piuttosto l'adeguarsi a una «logica» che è quella propria dell'ermeneutica di Nietzsche, dove il riconoscimento dell'essenziale interpretatività dell'esperienza del vero si riconosce a sua volta come una interpretazione, e dove la teoria della storicità (degli orizzonti) della verità è accolta come una verità essa stessa storica³⁴.

È il Nietzsche de *Il crepuscolo degli idoli* a cui Vattimo fa riferimento, principalmente laddove si dice «come il “mondo vero” finì per diventare favola»³⁵. Ed è a partire dall'esito nichilista di tale storia dell'oblio dell'essere che Vattimo propone la sua soluzione alle questioni della verità, per cui il pensiero debole si configura come il solo modo di fare filosofia nell'epoca del nichilismo³⁶.

Tale «concezione ermeneutica della filosofia»³⁷ fa dell'interpretazione il modo stesso di intendere la «verità» dentro la storia; la filosofia non è più ricerca di un essere trascendente, né la storia si può definire rispetto ad una verità che la sovrasta, perché l'una e l'altra rivelano che l'uomo è sempre linguisticamente strutturato³⁸.

Vattimo evidenzia nella sua *Prefazione* al volume di Pareyson *Ontologia della libertà* (1995, postumo) la matrice esistenzialistica del pensiero del maestro, insieme al fatto che sia proprio questa *origine* a separarlo da una lettura non metafisica dei filosofi tedeschi: soprattutto Nietzsche e Heidegger. Anche quando si confronta con la tesi del maestro sull'«ermeneutica dell'esperienza religiosa», Vattimo riconosce il limite di una lettura ancora troppo legata alla filosofia dell'essere «forte». Sebbene la filosofia della libertà, esito dell'ultimo pensiero pareysoniano, e la sua ermeneutica del mito «sottintendono una metafisica non esistenziale e ontologica»³⁹, la questione dell'origine del male viene ancora fatta ricadere all'interno di un discorso dialettico⁴⁰.

Nel suo testo più recente, *Essere e dintorni* (2018), Vattimo riconosce alla filosofia del suo maestro di aver saputo «anticipare» con la proposta del suo «pensiero tragico» alcune delle strade che saranno percorse dai filosofi più recenti come Cacciari in Italia e Schürmann in Germania. Il Dio di Pareyson è il Dio biblico «che è a propria volta iniziativa, atto di affermazione, positività che si impone contro una possibilità negativa»⁴¹. Nel suo saggio il filosofo torinese evidenzia ancora di più la portata significativamente ampia della teoria interpretativa del maestro sull'esperienza religiosa, ma quello che sembra colpirlo maggiormente è l'analisi ermeneutica che Pareyson compie sul «mito biblico». L'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» pareysoniana ha permesso a Vattimo di

più che negarla come superflua o inferiore, semplicemente la ignorano - che può fondarsi quella convergenza e collaborazione di filosofia e religione che impedisce alla seconda di snaturarsi pretendendo di soppiantare la filosofia», *Verità e interpretazione*, 197-198.

³² L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 126.

³³ G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, 65.

³⁴ G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, 77. Afferma il filosofo in un altro passaggio del suo saggio: «è che la verità in questione nella filosofia sia il frutto di una forma di persuasione *ad homines*, ma che si fonda su una certa fiducia nella storia dell'essere, sul fatto che è possibile individuare interpretativamente delle linee di continuità nella storia dell'essere. Questa fiducia corrisponde per me a ciò che qualcuno chiamerebbe una forma di evolucionismo filosofico: i «classici, le cose che hanno resistito, forse non erano necessariamente e sin da principio classici, cioè cose destinate a resistere, però il fatto che lo siano diventati mi coinvolge, io sono in gran parte il frutto del loro persistere», 72.

³⁵ cfr. F. NIETZSCHE, *Il Crepuscolo degli idoli* (1887), *Opere*, vol. VI, tomo III, edd. G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, 75-76.

³⁶ Cfr. F. D'AGOSTINI «Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole», in G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, 12.

³⁷ G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, 77.

³⁸ Afferma Vattimo: «La filosofia è l'autocoscienza del linguaggio comune, e più precisamente l'autocoscienza del metalinguaggio dentro cui tutti i linguaggi specifici si situano, definiscono le loro stabilità ed eventualmente subiscono delle trasformazioni», *Vocazione e responsabilità del filosofo*, 81-82.

³⁹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, XI-XII.

⁴⁰ Ciò dipende anzitutto dall'idea che nella tragedia cosmoteandrica male e bene si implicano a vicenda e la filosofia della libertà, invocata da Pareyson, rischi di tradursi in verità in una filosofia della necessità. Insomma, non si esce dalla metafisica tradizionale.

⁴¹ ED, 314.

cogliere nella tradizione cristiana un'esperienza di storia «dentro cui “già” siamo»⁴², senza compiere nessuna operazione razionalizzante o demistificatrice.

L'antropologia ci dice che le culture hanno alla loro base dei miti. E la stessa antropologia, che pure ci educa a studiare miti delle diverse culture, sa che difficilmente chi si pone a studiare i miti prescinde a propria volta da ogni mito. Non esiste una “meta-cultura” che possa fare la scienza assoluta delle culture e dei loro miti⁴³.

Vattimo insiste nel ricercare una forma di ontologia dell'attualità nella «teoria estetica della formatività» pareysoniana. Secondo il filosofo torinese, infatti, non esiste nessuna verità presupposta e oggettiva ma ci si ritrova sempre già dentro una storia che tramanda miti e racconti. Tuttavia, per Pareyson il racconto del «mito biblico» è un racconto che rimanda alle questioni ontologiche, per non dire metafisiche, come la domanda leibniziana «perché c'è l'essere anziché il nulla?»⁴⁴, dalla quale Vattimo prende distanza e la congeda come domanda vacua e senza senso⁴⁵. Come si rende conto benissimo lo stesso filosofo torinese, in Pareyson si pone sempre l'alternativa tra cristianesimo e metafisica moderna, che si tradurrebbe anche nell'alternativa tra cristianesimo tragico e cristianesimo secolarizzato, quale «laicizzazione del cristianesimo» ed effetto del «fallimento delle numerose filosofie moderne»⁴⁶. Insomma, il «pensiero tragico» di Pareyson non riesce del tutto nel suo intento, sebbene voglia superare l'impostazione metafisica circa il problema del male che la teodicea riduceva a semplice «giustificazione» per l'ottenimento del bene. Inoltre, come chiarisce bene Vattimo, la presenza di un discorso escatologico in Pareyson, seppure solo accennato, pone il pensiero del maestro nelle condizioni di pensare «l'ascolto della storia dell'essere» fuori dalla storia stessa; contro questo possibile «rischio», Vattimo ribadisce la necessità di uno «storicismo integrale»⁴⁷.

Infine, Vattimo fa riferimento a Pareyson anche nell'ultimo saggio *Essere e dintorni* quando afferma che se per il suo maestro la filosofia non è altro che «ermeneutica dell'esperienza religiosa» e del «mito» che lo racconta, lo è perché «l'esperienza religiosa non è fatta di conoscenze oggettive, bensì di miti. Anzitutto nel senso letterale greco della parola *mythos*, “racconto”. Ciò che ha a che fare con il senso dell'esistenza; diciamo, però: tutto ciò che riguarda la filosofia e non le scienze empiriche non è oggetto di un sapere dimostrativo, ma solo tema di racconto»⁴⁸. Il mito, così come il racconto, rimanda a una tradizione o «tramandamento» «a cui prestano ascolto persone, generazioni, culture (*fides ex auditu*)»⁴⁹. È chiaro che per Pareyson il mito non è solo «racconto» ma è qualcosa che rimanda *oltre di sé* e all'*Oltre da sé* e non è soltanto storico nel senso indicato da Vattimo. Parlare filosoficamente dell'esperienza religiosa raccontata nel mito significa, infatti, essere capaci di «interessare tutti gli uomini, tanto credenti quanto non credenti: tutti gli uomini in quanto uomini»⁵⁰ ma significa anche riconoscere l'ontologia della libertà e la dialettica del bene e del male che si nasconde dietro un pensiero tragico. L'immagine del «Dio sofferente» descritto da Dostoevskij, un Dio dialettico che si rende impotente perché onnipotente, diventa per Vattimo l'intuizione di un «Dio debole», dai tratti non più metafisici che, a differenza del maestro, non è più dialettico. Il «Dio sofferente» di Pareyson è un Dio che ha a che fare con il *male* metafisico e che per questo richiede il suo intervento nella storia. Un Dio *kenotico* è per Vattimo l'unico Dio possibile alla fine della metafisica.

Probabilmente più vicino all'idea di un «Dio debole» è il Dio anti-metafisico delineato dal teologo luterano Dietrich Bonhoeffer che qui bisogna richiamare. Il filosofo di Torino, infatti, riprende l'espressione *Einen Gott*,

⁴² ED, 317.

⁴³ ED, 317.

⁴⁴ Pareyson dedica alla questione un intero saggio dal titolo «La “domanda fondamentale”: “Perché l'essere piuttosto che il nulla?”», *Annuario filosofico*, 1992, 8, pp. 9-36; ora in *Ontologia della libertà*, 353-384.

⁴⁵ Vedi l'intervista a Gianni Vattimo nel nostro S. RINDONE, *Pensiero della trascendenza e pensiero della temporalità*, 482.

⁴⁶ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 145. Pareyson per «secolarizzazione» potrebbe intendere un «cristianesimo laico», vale a dire totalmente storico e senza trascendenza, cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, 120 e seguenti.

⁴⁷ Vattimo riconosce l'originalità del pensiero di Pareyson in quella forma di cristianesimo riletto sia come «mito» sia all'interno di un «ermeneutica dell'esperienza religiosa» che indaga l'essere e la trascendenza come libertà. Tale forma di «cristianesimo tragico» si pone in alternativa, però, non solo ad una lettura «fondamentalista» del testo biblico, come dice Vattimo (ED, 324) ma anche contro quella forma di «cristianesimo secolarizzato» propinato da Vattimo.

⁴⁸ ED, 263.

⁴⁹ ED, 264.

⁵⁰ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 23

den «es gibt», gibt es nicht (Un Dio che «c'è», non c'è)⁵¹, che parafrasa con le parole *Ein Böse, das es gibt, gibt es nicht*, per spiegare il senso di un Dio che si colloca alla fine della metafisica⁵².

Vattimo utilizza l'affermazione «Un Dio che c'è, non c'è» per due motivi: da una parte perché la vede perfettamente in linea con quella «distruzione dell'ontologia» iniziata da Heidegger, «che costituisce uno dei risultati più significativi, e più intimamente religiosi, della filosofia del Novecento»⁵³, dall'altra perché tale formula gli permette di superare una certa speculazione tradizionale sulla questione del male, così come era stata posta a partire da Agostino.

La proposta vattimiana di un'«ontologia dell'attualità» come oltrepasamento e dissoluzione della metafisica e come radicalizzazione dell'ontologia heideggeriana serve al filosofo per rinunciare a collocare la questione del male a livello metafisico-dialettico. Non si può più pensare che esista un «male ontologico» che giustifichi il «male reale» perché la stessa rivelazione biblica «non offre nessun appiglio a una teodicea metafisicamente soddisfacente»⁵⁴, né possiamo mai giustificare l'irruenza del male nella vita delle persone. «Il male – spiega il nostro filosofo – è proprio principalmente la metafisica stessa, l'identificazione dell'essere con il darsi come oggetto stabile. La confusione del Dio di Gesù con il Dio dei filosofi»⁵⁵. Allontanandosi così dall'interpretazione che ne dava Pareyson, Vattimo prende a mo' di esempio l'episodio giovanneo del «cieco nato» (Gv 9) e il racconto di Giobbe. Lo sfortunato personaggio biblico, durante la sua lunga arringa, non fa altro che lodare e difendere il nome di Dio contro le continue «giustificazioni del male» da parte degli amici. Afferma Vattimo:

In entrambi i casi pare anzi che l'errore, e il male stesso, consista nel voler cercare una spiegazione che non c'è. La ragione, sembra, si considererebbe soddisfatta se potesse afferrare una qualche legge “oggettiva” in base a cui le sciagure di Giobbe o la cecità dell'innocente risultassero meritate. Quel che la scrittura ci chiede, invece, nei due casi è di accettare quegli eventi come “grazia” – così è piaciuto a Dio⁵⁶

Il male «non c'è», sostiene Vattimo, perché «se fosse» sarebbe anche giustificata la sua esistenza e sarebbe altresì lecito la punizione da parte di Dio, così come pensano gli amici di Giobbe.

Il cristianesimo di Vattimo si configura, quindi, come una religione senza l'ipoteca del male, anzi senza la stessa dialettica che comprometterebbe l'esistenza di un bene ontologico con quella di un corrispettivo male metafisico. Bene e male sono categorie che nella filosofia di Vattimo si collocano nell'ambito pratico di ciò che è il «fare del bene» e ciò che è il «fare del male».

Vattimo si richiama a Bonhoeffer per insistere sulla necessità di fare a meno di un «Dio tappabuchi», volendo usare un'altra formula cara al vocabolario del teologo, vale a dire fare a meno di un Dio che «dall'alto» si faccia garante dell'ordine metafisico e che, perciò, giustifichi i nostri mali⁵⁷.

L'esperienza del male può diventare sia l'esperienza massima che esonera l'uomo dalla sua responsabilità, sia il dovere rispetto al bene che deve compiere verso gli altri. Il tentativo di Vattimo è quello di liberare l'uomo da una logica fatalista e metafisica (quella del «*Deus ex-machina*» di Bonhoeffer), idee che non appartengono più alla novità del messaggio cristiano⁵⁸.

L'idea vattimiana di Dio è destinata alla de-sacralizzazione in termini di indebolimento e di secolarizzazione perché è la stessa idea di Dio che viene ad inaugurare Gesù nei Vangeli: non più quella di un Dio rassicurante e onnipotente ma quella di un Dio dei deboli (nel senso indicato dalle stesse parole di Gesù: «sono venuto per i peccatori»). La morte in croce di Gesù, che si presenta come il figlio di Dio, è metafora della «morte di Dio», non

⁵¹ Cfr. D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1988; tr. it *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Opere, vol. 2, A. Gallas, ed., Queriniana, Brescia 1993. Afferma Bonhoeffer: «Il modo di essere della rivelazione è determinabile solo in relazione alle persone. Solo l'ente, il dato, “c'è”. È una contraddizione in termini voler rintracciare un “c'è” al di là dell'ente. Nella relazione sociale della persona il concetto di essere statico proprio “c'è” si pone in movimento. Un Dio che “c'è”, non c'è; Dio “è” nella relazione personale e l'essere è il suo essere persona», *Ibidem*, 103. Bonhoeffer fa questa affermazione nell'ambito della questione di come si debba intendere autenticamente Cristo, non come colui che «c'è» come ente ma come colui che c'è nella rivelazione e nella relazione della comunità: «solo nella comunità si può concepire la rivelazione nel suo essere autentico relazionale all'esistenza», *Ibidem*, 104.

⁵² G. VATTIMO, *Della realtà, Fini della filosofia* (1998-2010), Milano 2012, 202. Vattimo usa questa espressione anche in ED, 256.

⁵³ G. VATTIMO, *Della realtà*, 202.

⁵⁴ G. VATTIMO, *Della realtà*, 205.

⁵⁵ G. VATTIMO, *Della realtà*, 204.

⁵⁶ G. VATTIMO, *Della realtà*, 205.

⁵⁷ Afferma il filosofo: «contro questa idea di riconoscere Dio solo là dove si incontrano limiti invalicabili, e dunque urti, scacchi, negatività, si possono sollevare numerose valide obiezioni, anche dal punto di vista dei credenti (penso alla polemica di Dietrich Bonhoeffer contro l'idea di Dio come “tappabuchi”), ma soprattutto dal punto di vista della ragione “laica”. Dio, se c'è, non è certamente solo il responsabile dei nostri guai, e nemmeno soltanto qualcuno che si dà a conoscere principalmente nei nostri fallimenti», *Credere di credere, È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* (1996), Garzanti, Milano, 2007², 13-14.

⁵⁸ Nel senso precisato da Vattimo: «Un'esperienza religiosa che si lasci ispirare da questi testi non si è mai data, perché non si è mai dato, ancora, un mondo non metafisico, e cioè un mondo libero dal dominio. L'incertezza di questa possibilità, se essa è tale, è il senso apocalittico dell'esistenza», ED, 290.

solo in senso nietzschiano ma nel senso che Gesù fa morire l'idea di un «Dio metafisico» per darci l'idea di un «non-Dio». Vattimo non intende proporre nessuna forma di ateismo, posizione che contiene ancora un'idea forte e metafisica di Dio, ma indica una forma di cristianesimo finalmente non-religioso. Su questo tema, però, torneremo più avanti.

3. Come «secolarizzare» Heidegger

Se da una parte, come ha affermato Habermas, Gadamer ha «urbanizzato» il pensiero heideggeriano, dall'altra potremmo dire che Vattimo lo ha «secolarizzato»⁵⁹. Infatti, nella proposta vattimiana il pensiero del filosofo tedesco può dirsi «secolarizzato» almeno in due sensi: anzitutto, nel senso di come Vattimo intende l'*Ereignis* heideggeriano, cioè il darsi dell'essere nel linguaggio⁶⁰ e, viceversa, nel considerare lo stesso linguaggio il modo con il quale l'essere si dà al pensiero come *evento* e accadimento storico⁶¹. In secondo luogo, nel senso che Vattimo restituisce un'interpretazione religiosa del pensiero del filosofo tedesco, facendo emergere le sue radici cristiane e non solo i riferimenti al mondo greco antico. Afferma infatti il filosofo torinese: «con tutto il suo rifarsi ai greci, Heidegger era un pensatore *naturaliter* (geschichtlich) cristiano e tale è rimasto, o ridiventato, nel corso di una carriera che da lì non si è mai allontanata in modo definitivo»⁶². Il *naturaliter* di cui parla Vattimo non è da intendere come «scelta di fede» ma come «storia dell'Essere» (*Seinsgeschichte*) o del «destino dell'Essere» (*Seinsgeschick*) al quale il pensiero heideggeriano appartiene, cioè alla tradizione dell'Europa che si riconosce con lui *naturaliter* cristiana.

3.1. L'essere dopo Nietzsche

Per comprendere in che modo avvenga la «secolarizzazione» di Heidegger bisogna risalire alla recezione del filosofo tedesco da parte del giovane filosofo di Torino tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70. In questi anni, infatti, gli studi sul filosofo tedesco in Germania (tra cui quelli di Löwith e Gadamer) segnano una vera e propria «svolta» alla quale Vattimo contribuisce facendo conoscere un "altro" Heidegger con la stesura del suo saggio *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963). Il giovane filosofo torinese non legge più gli scritti heideggeriani alla luce dell'esistenzialismo (più di matrice francese) che imperava nella filosofia italiana, ma trova nel rapporto tra essere e linguaggio il *filo rosso* di tutto il suo pensiero, un filo rosso che unisce l'Heidegger di *Sein und Zeit* (1927) con quello dei *Vorträge und Aufsätze* (1957). Questo *filo rosso* consiste nella lettura ontologico-ermeneutica che gli viene suggerita da Gadamer prima e da Nietzsche poi: il primo perché gli consegna il significato ontologico del concetto heideggeriano di ermeneutica⁶³, il secondo perché è il filosofo che Heidegger addita come il pensatore che

⁵⁹ È quanto afferma lo stesso Vattimo nel suo recente saggio: «mi riconvinco che bisogna "urbanizzare" Heidegger. Anche nel senso di secolarizzarlo. Non seguirlo nel suo misticismo. Tornare al perché del suo pensare all'essere», ED, 397. È chiaro, come afferma Paolo Costa nel suo ultimo libro *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana 2019, che oggi troviamo difficoltà a definire il termine «secolarizzazione», talvolta a causa di un uso eccessivo talvolta in forza di una sua banalizzazione. Sicuramente condividiamo con l'autore che tale termine complesso e «disordinato» significa anzitutto «processo» (storico) che da una parte riconosce alla ritualità religiosità un «collante invisibile della vita sociale» (*La città post-secolare*, 8). Tuttavia, non ci troviamo d'accordo nel definire tale termine come un'idea che ha fallito il suo compito di descrizione della realtà tardo-moderna (cfr. *La città post-secolare*, 14). Infine, cosa Vattimo intende per secolarizzazione lo diremo nel corso di questo paragrafo e lo chiariremo meglio nell'ultimo quando parleremo anche di «cristianesimo secolarizzato».

⁶⁰ Affermava già Vattimo nel saggio del 1963: «Il "luogo" dove si eventualizza ogni rapporto tra essere ed enti, in cui cioè si dà l'essere di qualunque cosa, non è il mondo come insieme di semplici-presenze, ma la parola. Per questo, *Übereignen* che si dà nel linguaggio — in cui il linguaggio è tutto nel parlare dell'uomo ma d'altra parte non si riduce a questo parlare, perché invece costituisce l'appello a cui questo parlare risponde e da cui è reso possibile — non è un caso particolare del rapporto essere-enti, e neanche la manifestazione tipica di questo rapporto, bensì è l'evento stesso dell'essere entro cui ogni altro *Er-eignen* accade e diventa visibile. Se uno sviluppo c'è nel tardo pensiero di Heidegger, esso consiste nel restringersi progressivo del concetto di evento a quello di linguaggio. *Identität und Differenz* parla ancora di un *Übereignen* tra essere ed enti; *Unterwegs zur Sprache*, i cui ultimi tre saggi sono posteriori a *Identität und Differenz*, concepisce ormai l'*Er-eignen* solo in rapporto al linguaggio, cioè in maniera più originaria», *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), Marietti, Genova 1989, 166.

⁶¹ Cfr. G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), 173. Afferma Vattimo poco più avanti: «Con questo, il rapporto tra *Ereignis* dell'essere e linguaggio si è precisato e arricchito: non consiste più solo nel fatto che le cose ci appaiono soltanto entro un progetto che è anzitutto un fatto linguistico, nel senso che possiamo farne esperienza solo in quanto apparteniamo a un certo linguaggio che ci è dato e che è l'aprirsi dell'apertura dell'essere; ma il linguaggio diventa in un senso più pieno il luogo del divenire all'essere delle cose. Le cose sono, nel modo più autentico, solo nella poesia ossia nel linguaggio puro, dove esse davvero fanno dimorare presso di sé il *Geviert*», *Ib.*, 175.

⁶² ED, 400.

⁶³ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio* (1963), Marietti, Genova 1989, 178 nota 1 e pagine seguenti. A questa lettura gadameriana di Heidegger non sarebbe d'accordo la prof.ssa Di Cesare la quale suggerisce la distinzione tra interpretare (*Auslegung*) e comprendere (*Verstehen*). Interpretare è indicato come il termine più importante per la scuola italiana (Pareyson e Vattimo) mentre il *comprendere* è il

conclude la metafisica, ma anche come «il profeta del mondo odierno»⁶⁴ a cui Heidegger fa riferimento. La lettura esistenzialista del pensiero di Heidegger non teneva sufficientemente conto né della valenza ontologica del linguaggio, né della lettura anti-metafisica dell'essere, aspetti che invece si incontrano continuamente nei suoi scritti. In particolare, nell'*Introduzione* all'edizione italiana di *Saggi e discorsi* del 1976, il filosofo torinese afferma:

non si tratta, cioè, di limitare la portata dell'antiumanismo heideggeriano; o di mostrare che, nonostante tutto, egli rimane kierkegaardiano, esistenzialista, filosofo dell'angoscia, e quindi della scelta e della libertà del singolo; ma, invece, di seguire Heidegger nelle sue ragioni anti-Kierkegaard, che sono anche le sole capaci di svelare l'inconsistenza di una interpretazione politicamente «conservatrice» del suo pensiero⁶⁵.

Vattimo coglie la profonda vocazione ontologica dell'intera filosofia heideggeriana in forza della sua lettura dei testi aristotelici ma tale vocazione si «arresta a mezzo» quando durante la stesura di *Sein und Zeit*, l'autore tedesco non va oltre la seconda sezione della prima parte a causa di quel «svolto» dichiarata nella *Lettera sull'umanismo* (1946) indirizzata a Sartre ma costituirà anche l'origine dell'equivoco dell'interpretazione esistenzialista di buona parte dei lettori di Heidegger. *Saggi e discorsi*, quindi, a parere di Vattimo è da leggere in continuità tematica con quella incompiutezza di *Essere e tempo* perché rivela il radicarsi del «senso dell'essere», ossia la necessità di andare oltre la «questione esistenzialista dell'esistente» e il bisogno di affrontare il problema della metafisica come «storia» o «destino» dell'essere a partire dal linguaggio da cui dipende, cioè, quello della tecnica e quello della «pianificazione massificata della società»⁶⁶. La lettura dell'opera heideggeriana a partire dal confronto con Gadamer e Nietzsche, in particolare con la *seconda* delle *Considerazioni inattuali*, rivela a Vattimo il nesso particolarissimo tra essere e linguaggio, vale a dire il modo in cui la storia della metafisica, pur rivelandosi come oblio dell'essere, non elimina l'essere:

La scoperta della metafisica come destino dell'essere scoperta che è legata anche all'esperita impossibilità (di cui parla lo scritto sull'umanismo) di procedere oltre nella ricerca iniziata da *Essere e tempo* con il linguaggio della tradizione metafisica comporta anche il riconoscimento della metafisica come «totalità». Di questa «totalità» del pensiero metafisica fa parte anche il rapporto che, in molte filosofie, lega la «presa di coscienza» da parte del pensiero alle «strutture oggettive». Non ci può più essere, per Heidegger, una «salvezza» che consista nel «divenir consapevoli», con una decisione o una scoperta teorica, di strutture come il destino oggettivamente date. Perciò, là dove il suo discorso sembra tendere a questi esiti, Heidegger li esclude esplicitamente: la *Besinnung*, la meditazione a cui egli vuoi richiamare il pensiero, non si può ridurre al *Bewusstsein*, alla coscienza-consapevolezza che un soggetto ha dei suoi «oggetti»; è piuttosto da pensare come una *Gelassenheit*, un abbandono al *Fragwürdige*, a ciò che è problematico e «degnò di essere domandato»⁶⁷.

Quello di Vattimo è un Heidegger riletto alla luce di Nietzsche, ed è proprio questa lettura anacronisticamente nietzschiana che gli permette di radicalizzare il pensiero heideggeriano, «non cercandovi la proposta di “tesi” filosofiche da accettare in alternativa a quelle della metafisica, ma vedendole piuttosto come un esercizio “stilistico” del pensiero»⁶⁸. È così che Vattimo propone di leggere l'*Oltrepassamento della metafisica* heideggeriano nel saggio del 1983 su *Il pensiero debole*:

L'oltrepassamento heideggeriano della metafisica ha l'apparenza di un superamento dialettico e invece si pensa come diverso proprio in quanto *Verwindung*; ma in quanto tale, prosegue anche qualcosa che è proprio della dialettica. Questo rapporto di superamento-distorsione è del resto già esemplificato nell'annuncio nietzschiano della morte di Dio. Questo annuncio non è l'enunciazione metafisica della non-esistenza di Dio; vuole essere la vera presa d'atto di un “evento”, giacché la

termine più affine all'ermeneutica filosofica di Gadamer con il quale indica l'«urto» del conoscere, nel senso di sconcerto e irritazione, straordinario, lo «strano» e l'«estraneo», cfr. D. DI CESARE, *Gadamer*, il mulino 2007, 215. Secondo la Di Cesare l'interpretare per Gadamer è solo un «caso limite» del comprendere, mentre per Vattimo il comprendere è già un interpretare dato che l'interpretazione scompare una volta mostrata la verità nella immediatezza della comprensione. Cfr. D. DI CESARE, *Gadamer*, il mulino 2007, 216-219. L'ermeneutica di Gadamer si contrappone, invece, all'ontologia ermeneutica di Vattimo. Infatti, un'ermeneutica imparentata con il nichilismo e con l'ontologia costituirebbe una sorta di *contradictio in adjecto*, dal momento che l'ermeneutica prende congedo dall'ontologia intesa come *logos*. L'ermeneutica filosofica di Gadamer non abdica alla verità, come dice Vattimo, ma pensa la verità come *l'essere con l'altro*, il punto d'incontro che dischiude ogni volta *l'infinito del dialogo*, una verità che è infinita e non-finita. Se non ci fosse verità (come afferma Nietzsche), ci sarebbe un *fundamentum inconcussum* e, quindi, ancora lo spettro della metafisica (sebbene negativa). Per Gadamer ermeneutica e nichilismo non posso convivere, mentre per Vattimo non c'è l'uno senza l'altro. Cfr. D. DI CESARE, *Ibidem*, 274-283.

⁶⁴ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio*, 15.

⁶⁵ G. VATTIMO, «Introduzione», M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi* (1936-1953), Mursia, Milano 1976, VII.

⁶⁶ G. VATTIMO, «Introduzione», M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, IX-XII.

⁶⁷ G. VATTIMO, «Introduzione», M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, XI-XII.

⁶⁸ G. VATTIMO, «Introduzione», M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, XII.

morte di Dio è proprio, prima di tutto, la fine della struttura stabile dell'essere, dunque anche di ogni possibilità di enunciare che Dio esiste o non esiste⁶⁹.

Secolarizzare Heidegger significa, nel primo senso così delineato, proporre anche una sorta di «esperimento», termine caro a Nietzsche, ed è per questo che «il pensiero più recente di Heidegger si configura come un lavoro, o come un gioco, con e sul linguaggio»⁷⁰. «Secolarizzare Heidegger» significa, quindi, operare quello che possiamo chiamare un «esperimento linguistico», il quale vale non solo per non perdere l'unità teoretica degli scritti heideggeriani ma, soprattutto, per cogliere quella «intonazione profondamente religiosa» del suo pensiero, la *Stimmung* dominante, tutta segnata dal *pathos* dell'autenticità⁷¹, *pathos* che Vattimo ritrova nell'intera meditazione heideggeriana.

Le opere dell'ultimo Heidegger sono davvero un richiamo alla «meditazione», in un senso largamente spiritualistico e agostiniano, e cioè un richiamo a pensare (rientrando in qualche modo in se stessi) oltre e più profondamente che gli enti, l'essere stesso? Oppure dobbiamo riconoscere, con Heidegger (almeno con certe pagine di Heidegger), che anche la nozione e la pratica della «meditazione» fanno parte di quell'epoca metafisica dell'essere oltre cui il pensiero dovrebbe sforzarsi di andare, anche se non può riuscire con una decisione propria, e dipende sempre da una iniziativa «altra», l'iniziativa dell'essere stesso?⁷²

Tuttavia, se da una parte Vattimo legge Heidegger con le «lenti» di Nietzsche, perché la storia del nichilismo è la storia della metafisica⁷³, avviene anche il contrario quando si tratta della storia del cristianesimo. Infatti, anche Nietzsche viene riletto da Vattimo con le «lenti» di Heidegger quando si tratta di collocare il nichilismo come la *chance* stessa del cristianesimo. Lo heideggerismo di Vattimo non elimina la tradizione cristiana, come avrebbe voluto fare Nietzsche, ma la reinterpreta come parte di questa storia dell'oblio. Il filosofo torinese vede in Heidegger l'erede «scomodo» del «nichilismo compiuto» nietzschiano perché il suo pensiero si rivela ancora profondamente cristiano. E tutto questo anche contro Nietzsche stesso⁷⁴:

Già prima di *Essere e tempo*, l'archetipo di questo «percorso» si può trovare nell'affermazione nietzschiana secondo cui «non ci sono fatti, solo interpretazioni. E anche questa è un'interpretazione» (NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, 299). Che tutto sia interpretazione non è un «dato» oggettivo che si possa descrivere dall'esterno e che provi la natura essenzialmente ermeneutica dell'esistenza umana. Per l'ultimo Heidegger, affermazioni come queste - dalla cui radicalità prova a svincolarsi (continuerà sempre a pensarsi come uno che conduce il pensiero al di là del nichilismo nietzschiano, mentre rimarrà completamente al suo interno, e solo in questo modo potrà restare fedele alla differenza ontologica) - si traducono nella tesi che la nostra uscita dall'oblio metafisico può dipendere soltanto dall'essere stesso e che a noi non è possibile far altro che ascoltare il suo richiamo storico-destinale (*geschichtlich-geschicklich*)⁷⁵.

⁶⁹ G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», *Il pensiero debole*, 21.

⁷⁰ G. VATTIMO, «Introduzione», M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, XII.

⁷¹ G. VATTIMO, «Introduzione», M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, XIII.

⁷² G. VATTIMO, «Introduzione», M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, XIII.

⁷³ Afferma Vattimo: «La nozione nietzschiana di nichilismo incontra qui l'idea heideggeriana della fine della metafisica: la totale riduzione dell'essere all'ente, l'oblio dell'essere stesso, che significa anche l'oblio di ogni carattere problematico dell'esperienza», ED, 115. Cfr. ED, 203. Questo non vale solo per l'interpretazione della storia della metafisica come oblio dell'essere ma anche per la questione heideggeriana della tecnica e quella dal rapporto tra fatti e interpretazione, afferma Vattimo, «Se vogliamo rendere giustizia a queste osservazioni, dobbiamo pensare che Heidegger, scrivendo *Essere e tempo*, fosse motivato da una considerazione più vicina al "Dio è morto" di Nietzsche che all'ossessione husserliana per l'ontologia fondamentale. Heidegger giunge a comprendere che il senso dell'essere ereditato dalla tradizione non funziona più a causa della situazione generale del mondo all'inizio del XX secolo, che vede la prima realizzazione pratica dell'"organizzazione totale" della società, che era anche l'obiettivo polemico dell'avanguardia artistica e che Heidegger considerava la conseguenza del positivismo e dello scientismo - le fasi finali di una metafisica che dimentica l'essere a favore degli enti», ED, 361.

⁷⁴ Questo avviene sia quando Vattimo intende con l'oltrepassamento della metafisica come *Verwindung*, sia quando connette l'ermeneutica con il nichilismo: «Quali che siano le intenzioni di Nietzsche stesso, la ripresa heideggeriana dell'idea di nichilismo va piuttosto nel senso dell'altro termine di Nietzsche, quando, dopo la morte di Dio, si augura che nascano molteplici dèi. I valori supremi molteplici, che interpretiamo (leggiamo) in termini di pluralità delle culture e delle etiche che caratterizza la tarda modernità, sono come delle metafisiche *verwunden* (impiegate) ironicamente, delle religioni secolarizzate che sono capaci di dare unità alle nostre vite e produrre la continuità della soggettività individuale o comunitaria, senza alcuna pretesa di valere come definitive. Ecco un altro aspetto di ciò che Heidegger chiama *Verwindung* (accettazione- distorsione) della metafisica, che non può mai essere *Überwindung* (superamento): essa non può essere superata e lasciata di lato come un vecchio abito dismesso, ma può e deve essere "distorta", alludendo (rimandando) all'avvitamento e alla torsione, ma anche all'ironia per permettere all'esistenza di non cadere vittima della necessità tecnica eretta in divinità assoluta», ED, 117.

⁷⁵ ED, 363-364.

Vattimo, possiamo ben dire, «tradisce» Nietzsche quando legge il nichilismo connesso all'ermeneutica heideggeriana, ma dall'altra lo «salva», reintegrando la sua posizione nel cammino della storia dell'essere a fianco, o almeno *in preparazione*, ad Heidegger stesso.

La connessione tra ermeneutica e nichilismo non significa soltanto che, se si teorizza il carattere interpretativo del vero, non si può più ammettere alcun fondamento ultimo, nella conoscenza o nella morale. Ermeneutica e nichilismo hanno invece anzitutto in comune la caratteristica di non essere “teoria” ma evento: quando Nietzsche parlava del nichilismo come di un destino storico non pensava certo soltanto alle conseguenze “logiche” delle contraddizioni in cui si erano avviluppate le metafisiche del passato⁷⁶.

Bisogna ricordarsi che «secolarizzazione della filosofia» significa per Vattimo «indebolimento del *Grund*», «rammemorazione»⁷⁷, «tras-missione storica»⁷⁸, «emancipazione dell'ermeneutica»⁷⁹, nel senso che «l'ermeneutica coglie radicalmente le implicazioni della finitezza storica dell'essere-linguaggio, e cioè secolarizza davvero la filosofia»⁸⁰. In questo senso, «secolarizzare Heidegger» significa per Vattimo riconoscere la portata universale che ha il nesso essere-linguaggio per tutta la filosofia: «la secolarizzazione non è solo un destino della filosofia, ma riguarda l'essere stesso che “si dà” finalmente, nell'epoca della fine della metafisica, come ciò che si ritrae e svanisce»⁸¹. Il pensiero di Heidegger diventa modello per un pensare non più metafisico ma autenticamente pratico-morale, capace di farsi *prassi* nel senso ribadito adesso da Vattimo:

La prassi di cui ora parliamo, dunque, è quella che è indistricabile dalla ricezione di un dono, e il dono dell'essere non accade mai come un provenire dall'esterno, da un altro che, nelle stesse pagine di *Lettera sull'umanismo*, Heidegger rifiuta esplicitamente di chiamare Dio. L'essere è insieme il donante e il dono stesso, secondo il senso del doppio genitivo che talvolta Heidegger ha usato in questi casi. Senza approfondire qui le implicazioni teologiche di queste tesi, possiamo però considerare chiaro che parlare di una filosofia della prassi in Heidegger è un discorso sensato, soprattutto perché corrisponde all'ontologia dell'evento in cui l'essere non è fondamento o causa o principio distinto dal suo accadere⁸².

La relazione essere-linguaggio rintracciato continuamente da Vattimo nella sua lettura dei testi heideggeriani intende riportare il pensiero dell'essere nella sua relazione storico-concreta. L'essere viene colto come *evento* perché linguisticamente e storicamente pensato, non come «essere-sempre-presente», ma come *accadimento* appunto. È proprio a partire da tale interpretazione dell'essere come *Ereignis* che Vattimo legge la «stretta parentela» tra la filosofia di Heidegger e il Dio biblico⁸³. La questione dell'essere come *evento* risulta determinante anche nella concezione filosofica di Dio non più come *Deus ex-machina*, il Dio motore immobile e assoluto della metafisica, ma così come ce lo presenta la Bibbia: un Dio sofferente (Isaia) e incarnato (Vangeli).

3.2. I Quaderni neri e le «radici cristiane» di Heidegger

A questo proposito, possiamo parlare del secondo aspetto che riguarda il tentativo di Vattimo di «secolarizzare Heidegger» a partire dalle sue radici cristiane. In questo caso, però, non si tratta solo di «secolarizzare» il pensiero heideggeriano ma anche di poter «salvare» la sua eredità filosofica dallo «scandalo» che ha provocato

⁷⁶ ED, 96. Vedi anche come viene confermata e ampliata questa tesi in ED, 115-117.

⁷⁷ Cfr. G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione* (1989), 36.

⁷⁸ Cfr. G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione* (1989), 37.

⁷⁹ Anche nel senso indicato in *Comunismo ermeneutico* (or. in 2011): «Più delle filosofie descrittive, l'interpretazione implica spesso un appello all'emancipazione, che è politicamente rivoluzionario; in altre parole si oppone all'oggettivo stato di cose. Questa è la ragione per cui l'ermeneutica è sempre stata la segreta spina dorsale delle rivoluzioni culturali contro i detentori del potere, vale a dire dei movimenti più efficaci contro la verità imposta», *Ib.*, Garzanti, Milano 2014, 83.

⁸⁰ G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione* (1989), 30. Afferma Vattimo: «Per lasciare che la filosofia si dispieghi davvero nella sua forma di rammemorazione, l'essere deve diventare, da presenza imponente e obbligate dell'ente, memoria e sfondo: la secolarizzazione non è solo un destino della filosofia, ma riguarda l'essere stesso che “si dà” finalmente, nell'epoca della fine della metafisica, come ciò che si ritrae e svanisce», *Ib.*, 37. Contrariamente a quanto dice Costa, quindi, la secolarizzazione per Vattimo non significa solo «processo di “mondanizzazione”» ma significa molto di più dato che richiama e mette insieme il nichilismo di Nietzsche, l'ontologia di Heidegger e l'ermeneutica di Gadamer, senza operare, tuttavia, nessun ridimensionamento del «religioso» ma una sostanziale de-trascedentalizzazione e radicale storicizzazione.

⁸¹ G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione* (1989), 37.

⁸² ED, 384.

⁸³ Ecco cosa afferma il filosofo torinese in un saggio del 1999: «Il superamento della metafisica [...] preparerebbe una nuova modalità di concepire l'Essere, che potrebbe anche riaprire la strada all'esperienza religiosa, abbandonando tutte le contrapposizioni metafisiche che impediscono alla ragione moderna l'ascolto serio delle Scritture [...] penso che potremmo prendere il “concetto” di Essere-evento come l'espressione filosofica della sua particolare “ricezione” del messaggio giudeo-cristiano», G. VATTIMO, *Verità o fede debole?, Dialogo su cristianesimo e relativismo* (con R. Girard), ed. A. Pierpaolo, Transeuropa, Massa 2006, 65.

nell'opinione pubblica e nel mondo accademico la pubblicazione dei *Quaderni neri* (1931-1948)⁸⁴. A dire di Vattimo, infatti, bisogna «salvare» l'Heidegger «nazista», senza per questo giustificare alcune delle affermazioni più spinose contenute nei suoi *Quaderni*, per salvare tutto quello che il suo pensiero ha reso possibile nel Novecento europeo, e non solo in termini di dibattito intellettuale e correnti di pensiero⁸⁵. Nel ritrovare la provenienza religiosa del filosofo tedesco e nell'interesse profondissimo che mostra durante il corso del 1919-1920 sulle lettere di Paolo⁸⁶, Vattimo tenta di «secolarizzare Heidegger» per salvare la sua eredità filosofica⁸⁷.

Ci rendiamo conto che la questione è molto complessa. Infatti, se da una parte è nota la posizione presa da Heidegger nei confronti del cattolicesimo, quando evidenzia il coinvolgimento che egli vede tra cristianesimo e metafisica, dall'altra egli stesso distingue il cattolicesimo dal «cristianesimo medievale»⁸⁸, senza nascondere i suoi interessi per alcuni autori e temi cristiani. La lontananza da un «cristianesimo ufficiale» non significa per Heidegger smettere di riflettere sulle conseguenze teoretiche che il messaggio neotestamentario, specie quello paolino sull'esperienza religiosa delle prime comunità cristiane, ha avuto nello sviluppo del pensiero medievale e moderno (ad esempio con Lutero)⁸⁹. Dall'altra parte, se si leggono ad esempio i *Contributi alla filosofia* (1936-1938), Heidegger afferma nell'esergo al capitolo VII la totale estraneità dell'«ultimo dio» sia dagli «dei già stati» che dal «Dio cristiano»⁹⁰.

Definire a questo punto quale sia il cristianesimo di Heidegger è molto difficile dato che da una parte egli dichiara il suo distacco dal «sistema cattolicesimo»⁹¹, cioè dalla teologia cristiana come scienza, mentre dall'altra studia

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Überlegungen II-XV (Schwarze Hefte 1931-1948)*, a cura di P. Trawny, Vittorio Klostermann, *Gesamtausgabe* 94-97, Frankfurt am Main 2014; tr. it. a cura di A. Iadicco, M. HEIDEGGER, *Quaderni Neri 1931/1938, Riflessioni II-VI*, Bompiani, Milano 2015; ID., *Quaderni Neri 1938/1939, Riflessioni VII-IX*, Bompiani, Milano 2016; ID., *Riflessioni XII-XV Quaderni Neri 1939/1941*, Bompiani, Milano 2016. In Italia il dibattito accademico è stato sostenuto da diversi studiosi in varie occasioni, tra gli studiosi il lavoro più importante è stato svolto senz'altro da Donatella Di Cesare la quale di recente ha dedicato diverse pubblicazioni: *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni Neri"*, (2014), Bollati Boringhieri, Torino 2016; *Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015. La Di Cesare è stata l'organizzatrice di un importante congresso internazionale che si è svolto a Roma dal 23 al 25 novembre 2015 dal tema «I Quaderni Neri di Heidegger – Heideggers *Schwarze Hefte*. 1931-1948». Gli atti del congresso sono confluiti in *I Quaderni Neri di Heidegger*, D. Di Cesare, ed., Mimesis, Milano-Udine 2016. In Germania la questione è stata affrontata dal curatore dell'opera: P. TRAWNY, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, tr. it. C. Caradonna, Bompiani, Milano 2015; testo giunto ormai alla terza edizione dell'originale in tedesco. Anche la prof.ssa Di Cesare sostiene l'antisemitismo del pensiero di Heidegger nel senso che: «Nei *Quaderni neri*, però, l'oblio dell'Essere viene imputato all'Ebreo. Se l'Essere è scivolato nella dimenticanza, se è irrimediabilmente entificato, la colpa va attribuita all'Ebreo e alla sua complicità con la metafisica. perciò la "questione ebraica" è questione metafisica. Questo vuol dire che l'Ebreo è insediato per così dire nel cuore del pensiero di Heidegger, nel centro della questione per eccellenza della filosofia. L'Ebreo non è dunque una figura marginale. Heidegger lo incontra in un punto cruciale del suo cammino, a una svolta decisiva [...] Come nella teologia l'Ebreo era il responsabile della morte di Dio, così nell'ontologia è il responsabile dell'oblio dell'Essere», *Heidegger e gli ebrei*, 258. Contro la tesi della Di Cesare e a difesa del pensiero heideggeriano vedi la monumentale pubblicazione a quattro mani di F.-W. VON HERRMANN - F. ALFIERI, *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*, Morcelliana, Brescia 2016.

⁸⁵ Cfr. G. VATTIMO, «Heidegger antisemita indispensabile», in *l'Espresso*, 11 dicembre 2014, 109.

⁸⁶ In particolare Vattimo si riferisce all'*Introduzione alla fenomenologia della religione* dove il filosofo tedesco è alla ricerca «della temporalità "autentica" da opporre all'alienazione tecno-scientifica dell'essere come oggetto», ED, 404. Quest'ultimo saggio di Vattimo, in ordine di tempo, contiene la posizione più chiara e manifesta del filosofo torinese circa la questione heideggeriana dei *Quaderni neri*. L'interpretazione che dà Vattimo è, infatti, vedere nell'adesione di Heidegger al nazismo «una ricaduta "metafisica"», l'errore di credere, cioè, il nazismo potesse superare il trionfo della metafisica senza accorgersi subito che stava ricadendo nell'autocontraddizione di eliminare la metafisica con una «ricostruzione del mondo pre-metafisico, sottratto alla logica del dominio capitalistico o comunista (Stalin!)», ED, 404. L'errore di Heidegger, prende posizione Vattimo, è anche quello di aver identificato gli ebrei con il «popolo metafisico», «scelta conformistica diretta a garantirsi il favore del potere nazista», ED, 286. Afferma Vattimo a proposito di Heidegger: «Una volta caduto nell'oblio della differenza ontologica (che è implicito in questa idea di ritorno all'essere prima dell'oblio), l'essere per Heidegger diventa a sua volta un'entità sempre più isolata dai suoi aspetti "critici"; non è più l'alternativa all'inautenticità del *man*, è sempre più simile a un Dio nascosto da ritrovare misticamente. È forse tempo di dichiarare che i *Quaderni neri* interessano meno di quanto vorrebbero gli editori. Fino a prova contraria: cioè fino a quando qualche lettore metterà in chiaro che cosa perderemmo a non leggerli», ED, 404. Lo sforzo di Vattimo è, quindi, triplice: evidenziare la sopravvalutazione del «caso Heidegger» di questi ultimi anni introno alla faccenda dei testi di Heidegger sull'ebraismo e la sua adesione al nazismo, richiamare la critica a ritrovare l'Heidegger cristiano, in quanto aiuterebbe a «ricomporre il senso del suo pensiero al di là, o al di qua, dei *Quaderni neri*» e, infine, collocare la rilettura dei *Quaderni* nel quadro generale del suo pensiero circa la storia dell'essere, rilegere l'autore, cioè, insieme alle altre opere ne rivela anche l'esito religioso del suo pensiero; Cfr. ED, 408-410.

⁸⁷ Cfr. G. VATTIMO, «Il buco nero di Heidegger», in *La Stampa*, 25 luglio 2015, vi.

⁸⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Quaderni Neri 1931/1938, Riflessioni II-VI*, Bompiani, Milano 2015, § 180, 682. Ricordiamo che alla scolastica Heidegger rimproverava di aver perduto il legame con la mistica.

⁸⁹ Secondo il Volpi è stato il teologo Carl Braig, esponente della scuola di Tubinga, ad aver trasmesso al giovane filosofo «la consapevolezza della tensione fra ontologia e teologia interna alla struttura metafisica», F. VOLPI, «Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana», in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 17.

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)* (136-1938), Adelphi, Milano 2007, 395.

⁹¹ Così come egli stesso scrive all'amico e sacerdote Engelbert Krebs nella lettera del 19 gennaio 1919; cfr. F. VOLPI, ed., *Guida a Heidegger*, 11-12. Sebbene nella lettera a Krebs Heidegger comunicò la sua decisione di volersi allontanare dal «sistema del cattolicesimo», non per questo il filosofo tedesco si allontanerà dal cristianesimo, alla cui prospettiva religiosa e indagine continua a

l'eredità della vita cristiana in Agostino, nella mistica medioevale e, soprattutto, nei testi neotestamentari. Sono i testi paolini, giacché «liberi dalla greicità»⁹², che permettono al filosofo tedesco di definire alcuni dei termini più importanti per la sua «analisi della vita cristiana», termini analizzati nei due corsi universitari del semestre invernale del 1920-1921 e del semestre estivo del 1921⁹³. Il cristianesimo non servirà ad Heidegger per avvicinarsi ad una possibile esperienza di fede ma gli servirà per sviluppare la sua «ermeneutica della fatticità»⁹⁴ in ordine ad una nuova fenomenologia dell'esistenza.

A partire dai commenti di Heidegger alle lettere paoline e alle *Confessioni* di Agostino, possiamo evincere cosa il filosofo intendesse trarre dal cristianesimo «per delineare una comprensione genuina della vita umana»⁹⁵. Anche il Volpi affermava che il filosofo tedesco traspone sul piano filosofico il *pathos* che anima l'esperienza protocristiana dell'esistenza, nel senso che per il cristianesimo la vita è «sempre e comunque» questione di salvezza o di perdizione, cioè non viene considerata «semplice descrizione conoscitiva»: «Heidegger intende e pratica la filosofia non come una attività teoretica fra le altre, come un sistema di teorie e dottrine indifferente alla vita, ma come una comprensione della vita che implica una forma di vita e dà forma alla vita. La filosofia non è solo sapere, ma è anche scelta di vita: è salvezza e redenzione»⁹⁶. Afferma infatti il filosofo tedesco:

La meta è la «salvezza» (h, swteri,a), in definitiva la «vita» (h, zwh,). In base a ciò si può comprendere l'atteggiamento fondamentale della coscienza cristiana, secondo il senso «del contenuto», «del riferimento» e «dell'attuazione» che le sono propri. Ciò che va evitato è la proiezione interpretativa di posizioni moderne⁹⁷.

L'attenzione al carattere «pratico», cioè serio e autentico della vita che Heidegger coglie nel proto-cristianesimo di Paolo, permette al filosofo tedesco di apprezzare il cristianesimo come stile del pensare e del vivere, del «prendersi cura quotidiano» e del suo «essere-nel-mondo». L'«effettività della vita cristiana», che Heidegger aveva rilevato nelle lettere di Paolo, perde la sua originalità con la contaminazione del neoplatonismo per opera di Agostino, il quale restituisce alla storia un cristianesimo gravido dei motivi metafisici. Sarà questo il motivo che vedrà intrecciarsi il destino del cristianesimo con quello della filosofia occidentale e che convincerà Heidegger a rivolgersi ad Aristotele.

Vattimo riconosceva già nel saggio del 1963 l'origine cristiana del pensiero heideggeriano quando ritrovava una certa «religiosità» del suo pensiero, sebbene una «religiosità laica» che rende l'uomo attento ai «cenni della divinità», immagine quest'ultima che serve a indicare quel «rapporto religioso-secolarizzato tra l'uomo e l'essere»⁹⁸. Nell'*Introduzione a Heidegger* del 1971 Vattimo evidenziava nel pensiero del filosofo tedesco, sulla scia di Pöggeler, «un maturare dell'attenzione per l'effettività e la concretezza della vita attraverso la riflessione sul pensiero cristiano»⁹⁹, fino a sostenere una vera e propria lettura e ispirazione religiosa di *Sein und Zeit*, della stessa fenomenologia ermeneutica e del significato del *Geviert*. Già la storia della critica di quegli anni (in

rivolgersi nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923. Afferma Fabris che il distacco del filosofo tedesco da un'adesione confessionale non è mai completamente consumato, «di modo che la riflessione filosofica di Heidegger sembra mantenersi, per tutta la sua vita, in una sorta di insuperabile “doppio legame” con la sfera religiosa, cioè in un atteggiamento quanto meno ambiguo nei confronti di essa», «L'“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», *Guida a Heidegger*, 59. In modo particolare, è in questi anni che Heidegger legge Meister Eckhart, Kierkegaard e lo Schleiermacher dei *Discorsi sulla religione*; l'interesse verso il cristianesimo si fonda sulle conoscenze pregresse di teologia e di esegesi neotestamentaria senza le quali, come afferma lui stesso, non sarebbe mai giunto «sul cammino del pensiero» e, continua, «ma la provenienza resta sempre futuro», cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 90.

⁹² M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Gesamtausgabe* LIX, a cura di C. Strube, 1993, 91; cfr. F. VOLPI, ed., *Guida a Heidegger*, 87. Tuttavia, non ci troviamo del tutto d'accordo col giudizio heideggeriano circa la mancata «greicità» nei testi paolini dato che, invece, quello di Paolo rappresenta un primo e fondamentale sforzo di dialogo tra la cultura ebraica e quella pagana.

⁹³ Si tratta dei corsi universitari ora contenuti in GA 60, Klostermann, Frankfurt am Main 1995; M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.

⁹⁴ Heidegger riconosce la sua «provenienza» cristiana e il suo «debito» verso la teologia nel celebre colloquio con il giapponese, non caso, per parlare di ermeneutica: «La mia familiarità col termine “ermeneutica” risale al tempo in cui studiavo teologia. Il problema che allora soprattutto mi tormentava era quello del rapporto tra la Parola della Sacra Scrittura e il pensiero teologico-speculativo. Era, se vuole, lo stesso rapporto che tra linguaggio ed Essere, solo velato e per me inaccessibile così che tra giri e sviamenti, invano cercavo un filo conduttore [...] Senza questa provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero. Ma la provenienza resta sempre futuro», *In cammino verso il linguaggio* (1950-1959), tr. A. Caracciolo, Mursia, Milano 2005⁵, 89-90.

⁹⁵ F. VOLPI, «Avvertenza del curatore all'edizione italiana», in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 22.

⁹⁶ F. VOLPI, «Avvertenza del curatore all'edizione italiana», in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 23.

⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 107.

⁹⁸ G. VATTIMO, *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, 163. Già qui viene riconosciuto lo sforzo del filosofo tedesco di recuperare l'«escatologia dell'essere» nel senso cristiano che l'essere si rivela in ogni epoca nel modo come «sottrarsi mentre si dà» e come illuminando l'essente a cui si rivolge; cfr. G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 24-25.

⁹⁹ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, 12. In particolare Vattimo si riferisce al testo di O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963.

Germania, ad esempio, Pöggeler, Brunner e Noller) andava riconoscendo la «direzione religiosa o teologica»¹⁰⁰ del pensiero di Heidegger, nel senso che riconosceva l'ispirazione «cristiana» del suo pensiero e della sua «ermeneutica», anche quando il filosofo tedesco rimproverava ad Agostino di aver contaminato il cristianesimo col neoplatonismo, perdendo così quella originale lettura della «pratica di vita» che aveva avuto, in particolare, nelle lettere di Paolo ai Tessalonicesi:

come Kierkegaard non ha rotto lo schema dell'ontologia classica che trovava in Hegel, così Agostino non è uscito dallo schema metafisico greco che egli conosceva nella forma del neoplatonismo. In entrambi i casi, l'esperienza religiosa cristiana si presenta come più autenticamente fedele alla struttura dell'esistenza, ma tale fedeltà non si esplicita in una vera analisi filosofica per le insufficienze dei concetti metafisici a cui fa ricorso¹⁰¹.

La tesi vattimiana di una contaminazione cristiano-religiosa del pensiero heideggeriano emerge come una corrente carsica nella lunga e variegata elaborazione del suo pensiero. Dal manifesto del 1983 sul «pensiero debole» fino ai testi più recenti sulla religione e la politica, il filosofo di Torino continua ad attribuire ad Heidegger una lettura ontologico-ermeneutica della vita così come gli era stata suggerita nel suo commento alle lettere di Paolo, laddove riconosce quella profonda «temporalità» in cui vive la «religiosità cristiana», tanto che «il senso della temporalità si determina in base al rapporto fondamentale con Dio, sia pure in maniera tale che soltanto chi vive la temporalità in modo conforme all'attuazione comprende l'eternità. Solo in base a questi contesti dell'attuazione si può determinare il senso dell'essere di Dio»¹⁰².

L'ipotesi vattimiana, però, non deve essere vista come un maldestro esercizio di retorica fatto per «salvare» Heidegger dalla sua adesione al nazionalsocialismo, col rischio peggiore di poter pensare che sia stato proprio il cristianesimo a condurre il filosofo tedesco al nazismo. Bisogna piuttosto sforzarsi di capire cosa significhi quando Vattimo afferma che «Heidegger non è liquidato [...] perché ne ho bisogno per il mio essere cristiano»¹⁰³. Tale posizione «radicale» deve fare i conti anche con l'«anticristianesimo» heideggeriano che il filosofo torinese associa al suo essere «antioccidentale»¹⁰⁴. Tuttavia, ci si chiede a questo punto, a quale cristianesimo fa riferimento Vattimo quando parla di Heidegger? In che modo la condanna alla metafisica e l'antisemitismo di Heidegger non compromettono anche il suo «essere sempre stato cristiano» come sostiene Vattimo?¹⁰⁵ Sembra quasi che il tentativo di «salvare Heidegger» dai suoi *Quaderni Neri* da parte di Vattimo, riveli anche lo sforzo dello stesso filosofo torinese di salvare la sua appartenenza al cristianesimo.

Di fronte ai *Quaderni Neri*, molto più che di fronte a ogni altro scritto di Heidegger, non si può non sentirsi provocati a una reazione personale che, almeno nel mio caso, ha strettamente a che fare con la mia fede, o appartenenza, religiosa e con la visione del mondo che professo e a cui cerco di essere fedele. Per dirla tutta, in modo brusco e sommario: se non fossi cristiano non sarei heideggeriano e viceversa¹⁰⁶.

Ciò che Heidegger condanna del cristianesimo nel suo pensiero è l'essere invischiato con la metafisica, con la storia dell'oblio dell'essere, mentre ciò che Vattimo salva di Heidegger è la possibilità di vedere un cristianesimo senza metafisica, cioè il fatto che «il cristiano non esce quindi fuori dal mondo»¹⁰⁷, contro il rimprovero di *ressentiment* che Nietzsche aveva rivolto a Paolo¹⁰⁸.

Dopotutto, il cristianesimo a cui si rivolge Nietzsche non è lo stesso a cui fa riferimento Heidegger nella sua analisi fenomenologica della vita religiosa. Infatti, se Nietzsche considera il cristianesimo «platonismo per il popolo», in quanto vede la *ratio* socratica trasposta *tout court* nella morale platonica-cristiana prima e cristiana-

¹⁰⁰ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, 160.

¹⁰¹ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, 14-15.

¹⁰² M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 159.

¹⁰³ ED, 401.

¹⁰⁴ ED, 406.

¹⁰⁵ Si chiede lo stesso Vattimo: «Fino a che punto si deve prendere sul serio l'affermazione di Martin Heidegger, contenuta in *Besinnung*, secondo cui il cristianesimo sarebbe stato una costante presenza nel suo cammino di pensiero, e cioè che alla fine gli sarebbe stato sempre un "teologo cristiano", come dice già la famosa lettera a Karl Löwith del 1921?», G. VATTIMO, «Heidegger teologo cristiano?», *I Quaderni Neri di Heidegger*, 183. In questo suo contributo, Vattimo vede la possibilità di «salvare» Heidegger dalle accuse che gli vengono rivolte a partire dai *Quaderni Neri* cercando di costruire un'etica che risulterebbe assente in tutta la sua opera ma che il filosofo italiano rintraccia in una sorta di «etica dell'interpretazione», così come lo sviluppa soprattutto Gadamer, cfr. *Ibidem*, 185-186.

¹⁰⁶ G. VATTIMO, «Heidegger teologo cristiano?», *I Quaderni Neri di Heidegger*, 183.

¹⁰⁷ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 161.

¹⁰⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 162-163.

borghese poi¹⁰⁹, soprattutto per quanto riguarda la «degenerazione del simbolico»¹¹⁰; Heidegger, invece, distingue tra il cristianesimo di Paolo e quello di Agostino, riconoscendo un differente stile di pensare la vita rispetto al mondo e alla temporalità, stile che Nietzsche non riconosce a nessuno dei due.

Quello che qui emerge, quindi, non è solo la tesi vattimiana secondo cui tutto l'Occidente moderno e postmoderno, soprattutto europeo, è cristiano ma anche la tesi secondo cui lo stesso pensiero heideggeriano, che rispecchia *in toto* questa appartenenza, è cristiano. Certamente Heidegger è cristiano nel senso indicato nei suoi commenti alle lettere paoline, vale a dire nei suoi richiami al «senso della temporalità»¹¹¹ e alla «fatticità della vita cristiana» a partire dal problema escatologico¹¹², alla storicità dell'essere come *evento* ma anche al suo continuo riferirsi a Nietzsche e alla storia dell'Occidente come fine della filosofia e «oblio dell'essere»¹¹³. Lo stesso Heidegger, dopotutto, aveva chiarito, nell'ultimo passaggio della sua *Introduzione alla fenomenologia della religione*, la stretta connessione che bisogna d'ora in avanti stabilire tra filosofia della religione e storia:

La filosofia della religione genuina non deriva da concetti di filosofia e di religione preconfezionati, giacché la possibilità di cogliere filosoficamente una determinata religiosità deriva piuttosto- per noi cristiani- da questa stessa religiosità. Perché proprio la religiosità cristiana si ponga al centro delle nostre considerazioni è una domanda difficile cui si può rispondere solo risolvendo il problema delle connessioni storiche. Il compito è quello di pervenire a un rapporto genuino e originario con la storia, da esplicitarsi sulla base della nostra specifica situazione e fatticità storica. Tutto dipende da ciò che il senso della storia può significare per noi, affinché scompaia l'«obiettività» dello storico «in sé». C'è una storia solo partendo da un presente. Soltanto così va intesa la possibilità di una filosofia della religione¹¹⁴.

Non solo qui ritroviamo un «Heidegger cristiano» nel senso indicato prima, cioè «cristiano laico e secolarizzato», ma ritroviamo anche tracce profondissime di un cristianesimo ormai secolarizzato di cui parla Vattimo, senza nessun Dio metafisico e senza trascendenza, un cristianesimo che possiamo definire *ermeneutico*.

4. Cristianesimo ermeneutico

L'operazione compiuta da Vattimo è stata quella di rintracciare il nesso storico tra modernità, ermeneutica, cristianesimo e nichilismo nel senso di ciò che afferma in un passo di *Oltre l'interpretazione* (1994):

L'ermeneutica appartiene alla modernità in quanto solo sulla base della nichilistica consumazione del principio di realtà che, nella sua interpretazione, caratterizza la modernità, si pongono le basi della sua «verità» (non ci sono fatti, solo interpretazioni). Ma la modernità è figlia della tradizione religiosa dell'Occidente: anzitutto come secolarizzazione di questa tradizione¹¹⁵.

La ricostruzione, anzi il ritrovamento, di questo nesso storico-interpretativo permette al nostro filosofo di collocare il cristianesimo all'interno di quei processi storici che hanno reso possibile l'indebolimento stesso della metafisica e la fine del pensiero del *Grund*, cogliendo così anche l'autentico significato della *kenosis* cristiana. Lo

¹⁰⁹ Cfr. G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985, 13. 21. Sebbene bisogna riconoscere, con Vattimo, che non sono però rare nell'opera di Nietzsche le aperture verso il cristianesimo, come ad esempio quando Nietzsche interpreta l'amore di Gesù per i peccatori come una simpatia per gli spiriti liberi; cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, 178-179. Ricordiamo anche la tesi jaspersiana (e non solo di Jaspers) secondo cui Nietzsche rimane profondamente cristiano, tesi sostenuta in K. JASPERS, *Nietzsche und das Christentum*, München 1946, 1963². Cfr. G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, 140-141.

¹¹⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1992, dall'aforisma 170, 100 e seguenti

¹¹¹ Afferma Heidegger in un passo del suo commento alle *Lettere dell'apostolo Paolo*: «Il senso della temporalità si determina in base al rapporto fondamentale con Dio, sia pure in maniera tale che soltanto chi vive la temporalità in modo conforme all'attuazione comprende l'eternità. Solo in base a questi contesti dell'attuazione si può determinare il senso dell'essere di Dio. Attraversarli è la condizione preliminare», *Fenomenologia della vita religiosa*, 159.

¹¹² Scrive Heidegger: «La risposta di Paolo alla domanda sul “quando” della parousia consiste dunque nell'esortazione a vegliare e a essere sobri. C'è qui una frecciata contro l'entusiasmo, la mania di almanaccare di coloro che, fiutando questioni come quella del “quando” della parousia, ci speculano sopra. Si preoccupano soltanto del “quando”, del “che cosa” della determinazione obiettiva, ma non hanno nessun vero interesse personale al riguardo. Rimangono impantanati nel mondano [...] Il “quando” è determinato dal “come” del comportarsi, che a sua volta è determinato dall'attuazione dell'esperienza effettiva della vita in ciascuno dei suoi momenti», M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 146-147. Cfr. *Ibidem*, 179.

¹¹³ Afferma Vattimo: «L'ipotesi da cui io mi muovo è che questa presenza inconfessata, o comunque implicita, dell'eredità cristiana sia un tratto in qualche modo “destinale” di molto pensiero moderno e contemporaneo, e corrisponda a una dipendenza essenziale della filosofia occidentale rispetto al cristianesimo, quella stessa che si è espressa per esempio nella tesi di Croce in *Perché non possiamo non dirci cristiani*», ED, 376.

¹¹⁴ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 167.

¹¹⁵ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994), Laterza, Roma-Bari 2002⁴, 53.

stesso Gesù appare nella filosofia di Vattimo come portatore di un'ermeneutica radicale che lo avrebbe poratto a scontrarsi contro le convinzioni sacrali-vittimarie dei farisei e degli scribi del suo tempo¹¹⁶ e, anacronisticamente, anche contro la Chiesa dei dogmi e delle gerarchie di oggi.

Parlare di «cristianesimo ermeneutico», termine che Vattimo ragionevolmente non usa mai ma che potremmo dedurlo anche dal titolo da uno dei suoi saggi *Comunismo ermeneutico* (2011)¹¹⁷, potrebbe aiutarci a capire meglio in che senso il «principio di carità», proprio del cristianesimo, costituisce il punto di incontro fra ermeneutica, nichilismo e tradizione religiosa dell'Occidente¹¹⁸. Questi tre elementi, infatti, trovano nel «precetto» (nel senso della pratica) della carità una sorta di «accordo», nel senso che propongono una lettura anti-metafisica della storia. È grazie all'ermeneutica che il mito e la religione vengono riabilitate in epoca post-illuministica (ad esempio già con Schleiermacher e Otto) sicché, continua Vattimo:

il nichilismo «somiglia» troppo alla *kenosis* perché si possa vedere in questa somiglianza solo una coincidenza, una associazione di idee [...]. L'ipotesi a cui siamo condotti è che l'ermeneutica stessa, come filosofia che porta con sé certe tesi ontologiche, sia frutto della secolarizzazione come ripresa, proseguimento, «applicazione», interpretazione, dei contenuti della rivelazione cristiana, primo fra tutti il dogma dell'incarnazione di Dio¹¹⁹.

Non solo il nichilismo rappresenta l'esito più coerente della *kenosis* cristiana ma anche l'ermeneutica si pone in continuità con la fine della filosofia¹²⁰. Dopo aver individuato il nichilismo come *chance* del cristianesimo, Vattimo evidenzia le due caratteristiche essenziali di un'eventuale «cristianesimo ermeneutico»: il «progetto di emancipazione» dal sacro-*Grund* e l'elaborazione di quella che abbiamo chiamato altrove un'«ermeneutica della finitezza»¹²¹.

La parola tedesca *Grund* condensa per il nostro filosofo il significato di tutta la logica «impositiva» della metafisica: strutture forti del pensiero, la presunta stabilità del *logos*, l'ipostatizzazione dell'essere come sempre-presente, la presunzione del filosofo-platonico detentore di una verità metafisica. Il linguaggio e l'impostazione platonico-metafisica del pensiero che, come si sa, vengono presi in prestito anche dalla teologia cristiana per definire i suoi dogmi e le sue «verità di fede». Parlare di «progetto di emancipazione del sacro-*Grund*» significa, allora, ripensare la fede e gli *attributi* di Dio alla luce degli «accadimenti» della storia, non più riconoscendogli «strutture eterne» di rivelazione ma «eventi creativi» di redenzione. Il «progetto di emancipazione» dal sacro-*Grund* vuol dire anche, avverte Vattimo, «non reagire alla dissoluzione del principio di realtà con il tentativo di recuperare identità e appartenenze insieme rassicuranti e punitive – quanto piuttosto – si tratta di cogliere il nichilismo come *chance* di emancipazione»¹²². L'emancipazione non chiede di tornare indietro ma di andare radicalmente in avanti nella storia, senza rimpianti, se non quello di aver tradito più volte tale processo di secolarizzazione.

Se da una parte, avvertiva Heidegger, non bisogna risalire a prima di Platone per sfuggire alle conseguenze «tecniche» della metafisica (come suggerisce qualcuno, risalendo fino a Parmenide o ai presocratici), dall'altra, avverte Vattimo, non bisogna neanche risalire ai primi cristiani per sfuggire ad un cristianesimo del sacro-*Grund*, ossia a quella sorta di cristianesimo senza metafisica. Questo non solo perché questa operazione risulta impossibile ma anche perché è iscritto nella storia stessa del cristianesimo andare incontro al suo *Geschick* (destino-invio) e rivelarsi, infine, come cristianesimo non-religioso, cioè «cristianesimo ermeneutico»:

L'ermeneutica appartiene alla modernità in quanto solo sulla base della nichilistica consumazione del principio di realtà che, nella sua interpretazione, caratterizza la modernità, si pongono le basi della sua «verità» (non ci sono fatti, solo interpretazioni). Ma la modernità è figlia della tradizione religiosa dell'Occidente: anzitutto come secolarizzazione di questa tradizione. Della secolarizzazione moderna, l'ermeneutica sembra essere stata non solo una conseguenza (in quanto filosofia che nasce dalla dissoluzione della metafisica dell'oggettività) ma anche, anzitutto, un agente determinante: nella rottura

¹¹⁶ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 63.

¹¹⁷ G. VATTIMO, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx* (2011), Garzanti, Milano 2014. Di «cristianesimo ermeneutico» a partire da Vattimo ne parla l'autrice Teresa Oñate nel suo saggio «I diritti di Dio nella postmodernità ermeneutica», *Una filosofia debole*, 410-427.

¹¹⁸ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 64.

¹¹⁹ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 65-66.

¹²⁰ Cfr. G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 68. Questo fatto significa anche proseguire e radicalizzare la concezione pareysoniana della filosofia come «ermeneutica dell'esperienza religiosa».

¹²¹ Cfr. S. RINDONE, *Pensiero della trascendenza e pensiero della temporalità*, 323 e seguenti. Già Donatella Di Cesare parla di «ermeneutica della finitezza» nel senso che «non è il congedo dall'essere quanto l'attenzione rivolta al comprendere ciò che spinge l'ermeneutica al limite della finitezza (*Endlichkeit*)». Infatti per la Di Cesare finitezza intacca e segna già sempre il comprendere e, in tal senso, l'ermeneutica filosofica non può che definirsi una «filosofia della finitezza»: «una filosofia della finitezza comporta il passaggio inevitabile alla finitezza della filosofia», in D. DI CESARE, *Gadamer*, 237-239.

¹²² L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 51.

dell'unità cattolica dell'Europa ha avuto un peso decisivo il nuovo modo di leggere la Bibbia, a partire dal principio luterano «sola Scriptura», ma anche e soprattutto dall'esegesi razionalistica inaugurata da Spinoza¹²³.

L'emancipazione dal sacro-*Grund* si traduce, quindi, come «emancipazione dalla metafisica», ed è questo il nesso storiografico che Vattimo costruisce tra la riforma protestante e il processo di secolarizzazione: la rivelazione di Dio nella storia continua fino alla consumazione della stessa idea di Dio. Quello che rimane alla fine della storia è un uomo senza il Dio-*Grund* ma anche un Dio che si è fatto *storia* fino in fondo. Senza voler tradire troppo le stesse intenzioni di Vattimo, potremmo dire che il «cristianesimo ermeneutico» è la *chance* storica del cristianesimo stesso, la sua possibilità di poter prendere parola alla fine della metanarrazioni linguistiche perché si tratta di un cristianesimo che non pretende più di essere l'unico cristianesimo, né l'unica parola, ma si può declinare in molte strutture linguistiche, mettendo in pratica fino in fondo lo stesso principio della carità. L'emancipazione dal sacro-*Grund* si configura, però, anche come la stessa sopravvivenza della categoria del «sacro».

Vattimo ritorna sulla questione dell'emancipazione del cristianesimo nel suo valore ermeneutico, affermando ora anche il suo valore politico-sociale:

Dunque non dobbiamo vergognarci, credo, di parlare del senso emancipativo della religione principalmente in riferimento al cristianesimo e alla Chiesa cattolica, che di fatto - oggi, con Francesco - ne rappresenta la punta di diamante anche politico-sociale. La lotta all'imperialismo e allo sfruttamento capitalistico si svolge principalmente in Occidente, dove il cristianesimo resta il riferimento centrale¹²⁴.

Ripetiamo, si tratta sempre di una religione e di un cristianesimo chiamato a rinunciare a quei valori non-negoziabili (famiglia, proprietà, morale sessuale, ecc...) e che assegna ai *poveri* e ai «vinti della storia» (il rimando è a Benjamin) il compito di ricordare alle autorità ecclesiastiche e ai dogmatici che il cristianesimo non è dei vincitori ma dei *vinti*. Solo così il cristianesimo potrà emanciparsi, se saprà rinunciare all'idea metafisica-illuminista di verità con tutto il suo retaggio culturale che appartiene al suo modo di concepirsi «sopra» la storia¹²⁵.

Per quanto riguarda l'elaborazione di un'«ermeneutica della finitezza»¹²⁶, con questo termine si intende dire che il cristianesimo, per definirsi come «ermeneutico», non richiede certamente un'ermeneutica classica di tipo strumentale, ma un'ermeneutica in senso nietzschiano-heideggeriano. Infatti, fare filosofia, da Nietzsche in poi, ha significato riconoscere che «non ci sono fatti, ma solo interpretazioni»; quindi, il cristianesimo è ermeneutico perché non pretende di essere «fatto» ma solo un'interpretazione del mondo, né l'unica interpretazione possibile. Anche il cristianesimo si dà da pensare all'interno della storia della metafisica e dell'Occidente come «declino», cioè all'interno delle nuove coordinate date dal nichilismo.

Per Vattimo non esiste possibilità di cristianesimo che non sia «ermeneutico», perché non esiste cristianesimo che non sia narrativo, simbolico, parabolico e che richiami la persona a vivere l'evento dell'incarnazione come evento significativo e significativo per la sua stessa vita. Quello di Vattimo è un cristianesimo che rivela l'autentica e radicale «finitezza di Dio», la *kenosis*, quale vero insegnamento da parte di Gesù.

Il «cristianesimo ermeneutico» richiede un'«ermeneutica della finitezza» come secondo carattere essenziale perché le parole che appartengono alla tradizione, quali ad esempio peccato, grazia e salvezza vengono ora de-sacralizzate, senza nessun movimento veramente dialettico della ragione, ma semplicemente de-potenziare, potremmo dire de-costruite¹²⁷. Quello che si pone in evidenza su questo tema è che Vattimo si mostra autenticamente nietzschiano, ma in riferimento a un Nietzsche «forte», radicale, andando oltre le stesse intenzioni di Nietzsche.

¹²³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 53.

¹²⁴ ED, 269. È interessante evidenziare che Vattimo nel testo citato individua proprio nel modello di Chiesa proposto continuamente da Papa Francesco un sorta di «Internazionale comunista» e nelle sue parole coglie un appello alla «rivoluzione permanente» contro quella forma di «organizzazione totale» che è effetto nefasto della globalizzazione; cfr. ED, 267-276.

¹²⁵ Nonostante Vattimo parli sempre di «religione», è sempre al cristianesimo che bisogna fare riferimento perché è in questa religione della carità, così come si configura il cristianesimo nelle sue opere, che si realizza quella «riduzione all'essenziale», attuato già per esempio dalla teologia della liberazione, cfr. ED, 273. Afferma ancora Vattimo a proposito del nesso verità-potere-sacro che ciò appartiene, ancora più radicalmente, alla tradizione culturale che pone la sua origine in Platone. Tale idea andrebbe continuamente messa in discussione, non solo perché si tratta di un nesso del tutto «contingente» (cioè, non necessario, storico e artificioso), ma anche per rendere possibile una vera e propria democrazia degli stati e garantire la pace fra i popoli, «a credere in modo meno esclusivo e meno superstizioso»; cfr. ED, 295-310.

¹²⁶ Il primo a parlare di «ermeneutica della finitezza» è Gadamer, in Italia ci sono stati degli interessanti sviluppi di questo tema da parte di D. DI CESARE, *Ermeneutica della finitezza*, Milano, Guerini & Associati, 2004. Anche il prof. Stagi distingue tra un'ermeneutica aperta all'infinito (Ricœur e Pareyson) e un'altra del finitismo esistenziale (Heidegger e Gadamer); cfr. P. STAGI, «Ermeneutica e religione», *Annuario filosofico*, 2010, 434. Anche il filosofo Mario Ruggenini parla di un'«ermeneutica della finitezza» ma senza declinare tale «finitezza» in senso nietzscheano come fa Vattimo; cfr. M. RUGGENINI, «Le parole della libertà. Ermeneutica della finitezza», *Filosofi italiani contemporanei*, edd. G. Riconda, C. Ciancio, Mursia, Milano 2013, 317.

¹²⁷ In questo senso la pratica dell'ermeneutica di Vattimo sembra poter dar luogo ad una sorta di neo-nominalismo filosofico secondo il quale le parole che appartengono alla tradizione cristiana adesso sono svuotate del loro nucleo sacro-metafisico e rivisitate nel loro significato temporale e storico.

Infatti, tutti i temi nietzschiani che Vattimo prende in considerazione, dal nichilismo alla «morte di Dio», dall'interpretazione all'eterno ritorno dell'uguale, sono riletti in chiave positiva, perché si mostrano quale autentica *chance* di un cristianesimo non-religioso. Afferma Vattimo:

Lyotard e i teorici del postmoderno non hanno visto e detto, però, che Nietzsche e Heidegger parlano non solo dall'interno del processo moderno di dissoluzione dei metaracconti, ma prima di tutto dall'interno della tradizione biblica. Non è tanto assurdo sostenere che la morte di Dio che l'annunciata da Nietzsche è, in molti sensi, la morte di Cristo sulla croce narrata dai Vangeli. In altra sede, ho insistito sulla importanza della ricostruzione della storia della metafisica che Dilthey presenta nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito*. Per lui, è l'avvento del cristianesimo che rende possibile la progressiva dissoluzione della metafisica, dissoluzione che, nella sua prospettiva, culminerà in Kant, ma che è anche il nichilismo di Nietzsche e la fine della metafisica di Heidegger. Il cristianesimo introduce nel mondo il principio dell'interiorità, in base a cui la realtà «oggettiva» perderà via via il suo peso determinante. La frase di Nietzsche «non ci sono fatti, solo interpretazioni» e l'ontologia ermeneutica di Heidegger non faranno che portare alle estreme conseguenze questo principio. Il rapporto dell'ermeneutica moderna con la storia del cristianesimo, dunque, non è solo quello che sempre si è creduto, e cioè il nesso essenziale che la riflessione sull'interpretazione ha sempre avuto con la lettura dei testi biblici. Ciò che qui propongo è invece che l'ermeneutica, nel suo senso più radicale che si esprime nella frase di Nietzsche e nell'ontologia di Heidegger, è lo sviluppo e la maturazione del messaggio cristiano¹²⁸

Il riferimento a Rorty è qui necessario perché, sebbene il filosofo statunitense non parli mai di ontologia, entrambi i filosofi, come ha fatto notare Zabala, concordano sull'idea che il futuro della religione dipenda da una posizione che è «oltre l'ateismo e il teismo»¹²⁹, distinzione che risulta essere non più sostenibile nell'età dell'interpretazione¹³⁰. Un tale «cristianesimo ermeneutico» perde la pretesa di «dare ragione di se stessa», rifiuta ogni forma di pratica apologetica, mette da parte quelle «costrizioni disciplinari» dettate da un presunto bene metafisico da raggiungere oppure da assicurare, scoprendosi così più *sensibile* alla contingenza e più *democratica* nelle decisioni. «Vattimo – commenta a proposito l'amico Rorty – vede il graduale sorgere delle moderne socialdemocrazie europee e il graduale declino dell'ontoteologia come il segno che gli esseri umani stanno perdendo il bisogno di sentirsi sottomessi all'eterno e stanno diventando abbastanza coraggiosi da sopportare il pensiero della loro stessa mortalità»¹³¹. Un «cristianesimo ermeneutico», tuttavia, rimane una religione universale proprio perché ermeneutica e democratica; si tratta di una religione senza nessun Dio-*Grund* da adorare oppure a cui sottomettersi, senza nessuna trascendenza sovra-storica, ma una vera religione «dei divini e dei mortali».

5. Cristianesimo non religioso e religione senza trascendenza

Il primo a parlare di cristianesimo non-religioso è il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer nella sua lettera dal carcere del 30 aprile del 1944:

Stiamo andando incontro ad un tempo completamente non religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi. [...] Il nostro annuncio e la nostra teologia cristiani nel loro complesso, con i loro 1900 anni, si basano però sull'«apriori religioso» degli uomini. Il «cristianesimo» è stato sempre una forma (forse la vera forma) della «religione». Ma se un giorno diventa chiaro che questo «apriori» non esiste affatto, e che s'è trattato invece di una forma d'espressione umana, storicamente condizionata e caduca, se insomma gli uomini diventano davvero radicalmente non religiosi – e io credo che più o meno questo sia già il caso (da che cosa dipende ad esempio il fatto che questa guerra, a differenza di tutte le precedenti, non provoca una reazione «religiosa»?), che cosa significa allora tutto questo per il «cristianesimo»?¹³²

Cosa intende Bonhoeffer per «apriori religioso»? Si riferisce alla dottrina cristiana dei *preambula fidei* secondo cui ogni uomo è «predisposto» *aprioristicamente* a credere oppure significa qualcos'altro? È nota la critica che il teologo luterano rivolge ad una concezione astratta del cristianesimo che appartiene per lo più alla teologia scolastica, un «apriori religioso» che rimarca il debito sovra-storico della natura dell'uomo a quell'«incalzante capacità di rendersi conto in maniera immediata del puro spirito»¹³³.

¹²⁸ G. VATTIMO, *Il futuro della religione* (con R. Rorty), ed. S. Zabala, Garzanti, Milano 2005, 49-50. Dilthey è un altro autore di riferimento attraverso cui Vattimo legge Heidegger e con il quale interpreta l'inizio della fine della metafisica nella storia dell'Occidente come l'avvento del cristianesimo, cfr. ED, 354.

¹²⁹ S. ZABALA, «Introduzione. Gianni Vattimo e la filosofia debole», *Una filosofia debole*, 38

¹³⁰ Cfr. G. VATTIMO, *Il futuro della religione* (con R. Rorty), 36-37. 87-89.

¹³¹ R. RORTY, «Heideggerianismo e politica di sinistra», *Una filosofia debole*, 184.

¹³² D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere* (1970), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015³, 370 (30 aprile 1944).

¹³³ D. BONHOEFFER, *Atto ed essere*, 64.

Il «cristianesimo non-religioso» di cui parla Bonhoeffer, però, deve ancora compiersi in un «mondo diventato adulto», nel senso che la religione potrà trovare spazio nel mondo compiendo fino in fondo l'esperienza cristiana della *kenosis*, riconoscendo nel Dio sofferente il volto più autentico di Dio:

Qui sta la differenza decisiva rispetto a qualsiasi religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggior età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apra lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza. Qui dovrà appunto inserirsi la «interpretazione mondana»¹³⁴.

Il «mondo diventato adulto» di cui parla Bonhoeffer è una religione senza quel *Deus ex machina*, è un cristianesimo post-metafisico, post-borghese, post-occidentale che segnerebbe veramente il passaggio dal Dio metafisico al Dio biblico, cioè al «Dio sofferente» di Gesù Cristo. In questo senso, la religione per Bonhoeffer deve prepararsi a cogliere le tracce più storiche, contraddittorie e per questo reali, un cristianesimo impotente che restituisce, però, la responsabilità delle sorti del mondo all'uomo, senza sperare in una sorta di «macchina della provvidenza» che, alla fine dei giochi, «sistema le cose dall'alto». Una cristianesimo *a-religioso* (come traduce il Gibellini) oppure non-religioso (come preferiscono dire altri, tra i quali Vattimo) significa, quindi, un cristianesimo che propone un Cristo non-religioso, cioè non clericalizzato, un esserci-per-altri, espressione cristiana matura dell'idea di Dio.

La proposta di Bonhoeffer, dalla quale prende avvio l'intuizione vattimiana, è quella di fare del cristianesimo un'esperienza autenticamente storica, una «secolarizzazione» della fede che non rappresenta una fuga dal mondo ma l'autentica *fedeltà* al mondo¹³⁵.

5.1. Una religione senza vittime né sacrifici (Vattimo e Girard)

Il tema della secolarizzazione del cristianesimo risulta uno dei temi vattimiani più riusciti non solo perché rappresenta il ritratto dell'epoca postmoderna ma anche perché riguarda «un tratto costitutivo di una autentica esperienza religiosa»¹³⁶. Con il termine «secolarizzazione», Vattimo intende evidenziare «quel rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro da cui ci si è allontanati e che tuttavia rimane attivo anche nella sua versione “decaduta”, distorta, ridotta a termini puramente mondani eccetera»¹³⁷. La «secolarizzazione» del «sacro», e non una semplice e pura de-sacralizzazione, ha a che fare con quel meccanismo violento e vittimario di cui parla Girard, autore a cui Vattimo ricorre spesso nei suoi scritti sulla religione. È chiaro che anche la secolarizzazione del cristianesimo comporta, secondo Vattimo, alcune importanti conseguenze: la perdita di autorità temporale da parte della Chiesa, l'autonomizzazione della ragione umana dalla dipendenza verso un «Dio assoluto» quale «giudice minaccioso», tale da sembrare un «sovrano capriccioso e bizzarro», l'effetto positivo dell'insegnamento di Gesù che non significa nessun allontanamento ma, piuttosto, una vera radicalizzazione del Vangelo¹³⁸.

Esiste cioè nel fenomeno moderno e postmoderno della secolarizzazione un aspetto «positivo»¹³⁹ che il cristianesimo deve cogliere. La secolarizzazione garantirebbe alla religione non solo la sua futura esistenza nella storia dell'umanità ma anche la realizzazione dell'autentico messaggio di Cristo, «la *kenosis*, l'abbassamento di Dio, la smentita dei tratti “naturali” della divinità»¹⁴⁰. Afferma Vattimo:

Il filo conduttore dell'interpretazione che Gesù dà dell'Antico Testamento è il nuovo più intenso rapporto di carità fra Dio e l'umanità, e anche, di conseguenza, degli uomini fra loro. In questa luce - della salvezza come un evento che realizza sempre più pienamente la *kenosis*, l'abbassamento di Dio che, così, smentisce la sapienza del mondo, cioè i sogni metafisici della religione naturale che lo pensa come l'assoluto, onnipotente, trascendente; ossia come l'*ipsum esse (metaphysicum) subsistens* - la secolarizzazione, cioè la dissoluzione progressiva di ogni sacralità naturalistica, è l'essenza stessa del cristianesimo¹⁴¹.

Riscrivere il cristianesimo senza riferimento alla metafisica significa, perciò, mettere in pratica lo stesso insegnamento di Gesù e aderire al progetto di de-metafisicizzazione iniziato dalla tradizione cristiano-moderna. René Girard è l'autore a cui ricorre Vattimo più volte per giustificare la sua idea di un cristianesimo non-religioso e, in

¹³⁴ D. BONHOEFFER *Resistenza e resa*, 468 (16 luglio 1944).

¹³⁵ Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo* (1992), Queriniana, Brescia 2007⁶, 127.

¹³⁶ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 9.

¹³⁷ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 9.

¹³⁸ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, 33-34.

¹³⁹ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, 36.

¹⁴⁰ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 40-41.

¹⁴¹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 44.

particolare, per chiarire il legame «tutto religioso» tra *violenza* e sacro, avvicinando le tesi dello studioso francese alla filosofia di Heidegger.

Cosa afferma Girard? Alla luce di Nietzsche e di Freud, Girard individua due teorie fondamentali dell'antropologia e del fenomeno religioso: quella del «desiderio mimetico» e quella del «meccanismo vittimario», le quali danno vita alla logica del cosiddetto *capro espiatorio* e al quale lo studioso francese fa risalire il legame tra *violenza* ed esistenza del sacro¹⁴². Secondo Girard anche la teologia cristiana vorrebbe sostenere lo stesso «meccanismo vittimario» secondo cui Gesù soddisfa pienamente il bisogno di giustizia di Dio per il peccato di Adamo. Tuttavia, è proprio dell'insegnamento di Gesù smontare questa lettura «vittimaria» della Scrittura. Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira ma viene al mondo proprio per svelare questo inganno e, perciò, liquidare il nesso tra *violenza* e sacro. Girard, da una parte, rivela questo nesso anche nel cristianesimo, dall'altra parte, ne rivela l'originalità e la «montatura». Afferma lo studioso francese:

Non c'è nulla nei Vangeli che suggerisca la morte di Gesù come un sacrificio, qualunque sia la definizione che si dà di tale sacrificio, espiazione, sostituzione, ecc. Mai, nei vangeli, la morte di Gesù è definita come un sacrificio. [...] Nei Vangeli la Passione ci è infatti presentata come un atto che arreca la salvezza all'umanità, ma in nessun caso come un sacrificio. [...] Questa lettura sacrificale della Passione, nella nostra prospettiva, deve essere criticata e dichiarata il più paradossale e il più colossale malinteso di tutta la storia. [...] È la sovversione evangelica del sacrificale che governa tale prospettiva e che, rivelando il testo nella sua autenticità primigenia, libera l'ipotesi della vittima espiatoria e le permette di essere trasmessa alle scienze dell'uomo. [...] Se facciamo riferimento ai passi che riguardano direttamente il Padre di Gesù, constateremo facilmente che nulla in essi permette di attribuire alla divinità la minima *violenza*. Al contrario, ci è presentato come un dio estraneo a qualsiasi *violenza*¹⁴³.

Il filosofo italiano riflette in varie occasioni sul pensiero di Girard¹⁴⁴ e, soprattutto, su ciò che lega il *Dio violento-sacrificale* al *Dio metafisico* a cui si riferisce Heidegger, vale a dire al *Deus ex-machina* della metafisica¹⁴⁵. Di conseguenza, la dissoluzione della metafisica coincide anche con la fine di questa «rappresentazione» di questo Dio che Vattimo fa coincidere con quello a cui fa riferimento Nietzsche nella *Gaia Scienza* quando fa gridare al folle che «Dio è morto». Il «Dio» a cui Nietzsche fa riferimento è il Dio metafisico, mentre la «sua morte» non segna la fine degli dèi, anzi, permette la nascita e il ritrovamento del Dio della *kenosis*, il Dio «incarnato», «abbassato» e «indebolito». In questo senso, la secolarizzazione del cristianesimo coincide con il «ritrovamento nichilistico del cristianesimo»¹⁴⁶, cioè un cristianesimo non-religioso che, allo stesso tempo, svelerebbe l'autentico messaggio di Gesù. Afferma Vattimo:

Girard sostiene, con buone ragioni secondo me, che questa lettura vittimaria della Scrittura è sbagliata. Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira; ma viene al mondo proprio per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra *violenza* e sacro. Viene messo a morte perché una tale rivelazione risulta troppo intollerabile all'orecchio di un'umanità radicata nella tradizione violenta delle religioni sacrificali. Che le chiese cristiane continuino a parlare di Gesù come vittima sacrificale attesta soltanto la sopravvivenza di potenti residui di religione naturale nel cuore stesso del cristianesimo. Del resto la rivelazione biblica, Antico e Nuovo Testamento, è anche un lungo processo educativo di Dio nei confronti dell'umanità, che procede verso una sempre più chiara presa di distanza dalla religione naturale, del sacrificio. Questo processo non è ancora compiuto, ed è questo il senso delle sopravvivenze vittimarie nella teologia cristiana¹⁴⁷.

Per quanto riguarda la possibilità di accostare la lettura girardiana con quella heideggeriana, Vattimo considera l'interpretazione di questi autori analoga soprattutto per quanto riguarda l'apocalittica della modernità. Infatti, per entrambi gli autori, l'elemento decisivo è quello apocalittico nel senso che «l'esplosione di *violenza* dovuta al fatto che nei nostri tempi la volontà di potenza – o la rivalità mimetica – è diventata esplicita e senza limiti»¹⁴⁸. Bisogna perciò ricorrere alla visione del concetto heideggeriano di essere come *evento* per ritrovare un Dio

¹⁴² Secondo Girard le società umane sono tenute insieme da un potente impulso che egli chiama «desiderio mimetico». Questo impulso consiste in un circolo vizioso, secondo il quale il bisogno ancestrale di *imitare* gli altri esplose nella volontà di appropriarsi delle cose dell'altro, fino a dare luogo a una guerra di «tutti contro tutti». A questo punto la concordia si ristabilisce solo trovando un *capro espiatorio* contro cui orientare la *violenza* dell'istinto imitativo. Il *capro espiatorio* per funzionare, producendo la fine della guerra e ristabilendo le basi della convivenza, deve venire investito di attributi sacri e diventa oggetto di culto, pur rimanendo fondamentalmente vittima sacrificale. In questo senso, secondo Girard e Vattimo, ciò che si chiama «sacro» è profondamente imparentato con la *violenza*; cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, 28-29.

¹⁴³ R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 235-238.

¹⁴⁴ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* (1996), ID., *Verità o fede debole?, Dialogo su cristianesimo e relativismo* (2002); vedi anche F. DEPOORTER, *Christ in postmodern philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, T&T Clark, London 2008.

¹⁴⁵ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, 23-31.

¹⁴⁶ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 30.

¹⁴⁷ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 29.

¹⁴⁸ G. VATTIMO, *Verità o fede debole?*, 66.

kenotico, un essere che Vattimo vede caratterizzato da tratti di debolezza e di dissoluzione, che sfugge all'oblio e alla violenza della metafisica, così come l'insegnamento e l'incarnazione di Cristo smontano l'idea di un Dio che ama i sacrifici. L'operazione che svolge Vattimo è quella di leggere come parti differenti di un unico processo lo svelamento della «logica sacrificale» di Girard, da una parte, e l'indebolimento delle strutture forti del pensiero operato da Heidegger, dall'altra.

Dal mio punto di vista, questo significa che la salvezza non è principalmente un problema di consapevolezza che ci pone davanti a un'ineluttabile scelta tra la rivalità della violenza mimetica e la carità; piuttosto, è l'annuncio che Dio ci salva attraverso un processo storico di educazione che è allo stesso tempo una rivelazione e una progressiva riduzione dell'originale violenza del sacro¹⁴⁹.

In questa scia si colloca, sebbene in chiave psicoanalitica e senza che Vattimo lo possa citare, la recente lettura anti-sacrificale della morte di Gesù che ci viene offerta da Massimo Recalcati in *Contro il sacrificio* (2017). In questo testo lo psicoanalista italiano sostiene che Gesù sceglie di farsi «agnello sacrificale» «non per incarnare il fantasma sacrificale quanto per liberare l'uomo dal peso mortificante del sacrificio, affinché muoia sulla croce l'idea stessa del sacrificio, per essere l'incarnazione, come si esprime Nancy, del "sacrificio del sacrificio"»¹⁵⁰. Continua Recalcati in un altro passaggio fondamentale del suo saggio:

nei termini della predicazione di Gesù si tratta di portare a «compimento» la Legge: egli, infatti, come dice di se stesso, non è venuto ad «abolire la Legge» ma a «darne compimento»? La direzione antisacrificale del suo pensiero è chiarissima: non più l'uomo al servizio sacrificale della Legge, ma la Legge al servizio dell'uomo; non la Legge come peso che opprime la libertà dell'uomo ma la Legge come condizione della sua libertà. La Legge, infatti si compie solo laddove si libera dal fantasma sacrificale che la occlude, solo laddove sa riunificarsi al desiderio, solo in quanto sa essere una Legge che sottrae l'uomo dal peso stesso della Legge¹⁵¹.

La lettura dello psicoanalista italiano ci sembra poter calcare perfettamente quella sociologica di Girard e potrebbe, altresì, permettere di trovare un senso anti-metafisico anche al termine «trascendenza». Nel testo di Recalcati la parola «trascendenza» è ciò che più autenticamente riguarda l'essere dell'uomo rispetto all'essere animale, perché corrisponde a quella che egli chiama «la Legge del desiderio»¹⁵². Questa lettura della trascendenza in chiave psicoanalitico-laciana come «Legge del desiderio» potrebbe anche, a nostro avviso, accordarsi con quel cristianesimo secolarizzato e senza trascendenza (metafisica) auspicato da Vattimo¹⁵³. Allora, di quale cristianesimo si tratterebbe?

Nel pensiero di Vattimo si evince la preoccupazione di non vivere ancora una religione che sia abbastanza storica e sufficientemente interessata alle vicende dell'uomo, soprattutto di coloro che sono vittime dei sistemi politici forti e delle scelte economiche mondiali. Ed è interessante il fatto che l'inizio di una tale approccio alla storia debba partire proprio dalla religione. Di certo Vattimo non si riferisce alla religione dei dogmi e delle gerarchie ecclesiastiche, cioè una religione dei «vincitori», i quali hanno giustificato le loro insensatezze e le loro ingiustizie chiamando in causa il noto «Dio tappabuchi», ma la religione dei deboli, dei poveri e dei «vinti»¹⁵⁴.

Chi è, quindi, il Gesù di Vattimo? In diverse occasioni, anche nel suo ultimo saggio, Vattimo descrive Gesù come colui che «ci ha liberati dalla verità», nel senso che il mistero dell'incarnazione e, più generalmente, quello della *kenosis*: «ci libera dalla verità, determinando le condizioni in cui non si può più pensare la verità come datità metafisica, come rappresentazione fedele e perciò autorevole del modo in cui stanno le cose»¹⁵⁵. Inoltre, tale lettura

¹⁴⁹ G. VATTIMO, *Verità o fede debole?*, 72.

¹⁵⁰ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano 2017, 110.

¹⁵¹ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 121-122.

¹⁵² M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 117.

¹⁵³ Ricordiamo che la trascendenza per Vattimo è quella «auto trascendenza» di cui parla Heidegger e secondo cui l'esserci relazionandosi a sé stesso si «autotrascende» nella sua mondità, perché si progetta come «essere-per-la-morte». L'esserci rimane sempre relazionato a sé stesso e aprendosi alla trascendenza non fa mai esperienza di altro se non di sé stesso, a differenza di come la trascendenza viene intesa da Pareyson, cioè come «doppio movimento», relazione a sé e relazione all'altro, che si esaurisce in un movimento singolo «prolungato», in cui la persona facendo esperienza della propria libertà interiore si apre all'infinità e all'essere. Cfr. P. STAGI, «Ermeneutica e religione», 446.

¹⁵⁴ Afferma Vattimo in un passaggio fondamentale del suo saggio: «Ciò che mi sta a cuore è rifiutare quel cristianesimo che vuole affermare la religione come necessaria via di scampo da una realtà "intrattabile"; ancora una volta, insomma, l'idea bonhoefferiana del Dio "tappabuchi", per la quale la via della ragione a Dio è la via dello scacco e del fallimento. E' verosimile che, una volta scelto questo atteggiamento, si finisca per enfatizzare la realtà del male, l'insuperabilità dei limiti umani, l'idea della storia come luogo di sofferenza e di prova invece che come storia della salvezza. Su questa base, sarebbe fin troppo facile ritorcere l'accusa di insensibilità al male del mondo contro coloro che la formulano dal punto di vista del cristianesimo tragico: troppo spesso, infatti, l'enfasi sulla realtà del male insuperabile con mezzi umani si è risolta, anche nella storia della Chiesa, in accettazione dei mali del mondo, affidati alla sola azione della grazia divina. Incarnandosi, in tutti i sensi della *kenosis*, Dio rende invece possibile un impegno storico concepito come effettiva realizzazione della salvezza, e non solo come accettazione di una prova o ricerca di meriti in vista dell'al di là», *Credere di credere*, 102-103.

¹⁵⁵ ED, 278.

propriamente «debolista» della figura di Gesù e del cristianesimo in generale viene a determinare la stessa storia giudaico-greco-cristiana che Vattimo chiama, appunto, «storia della (dissoluzione della) verità»¹⁵⁶. Non è affatto ovvio, afferma il nostro filosofo, che il mandato di Gesù ai discepoli (soprattutto in Mt 28,16-20) si debba interpretare come una conquista delle terre, una guerra all'infedele o una legittimazione a colonizzare i popoli così come è avvenuto in passato. Si tratta, piuttosto, di prendere sul serio il significato heideggeriano dell'avvento dell'«ultimo Dio» come il «Dio dei deboli».

Quindi, il Dio che definisce Vattimo non è quello che ha permesso l'identificazione tra cristianesimo metafisico ed eurocentrismo, tra potere e verità, il garante di un «ordine metafisico del mondo»¹⁵⁷ ma è il Dio che, parafrasando il detto sopracitato di Bonhoeffer, decide di *non-esserci come Dio per esserci come uomo*.

Il «cristianesimo secolarizzato» di cui parla Vattimo fa riferimento all'idea di un Dio che possa essere all'altezza dell'epoca in cui viviamo, un tempo nel quale l'essere si fa *Verwinden* (ripresa-mantenimento-distorsione) rispetto alla storia e che riconosce la connessione tra civiltà profana moderna e radici ebraico-cristiane¹⁵⁸. In ultima analisi, si tratta dell'attuazione più significativa del tratto «secolare» già presente nel cristianesimo.

5.2. Cristianesimo secolarizzato e religione secolare (Vattimo, Taylor e Beck)

Per parlare di «cristianesimo secolarizzato» ci sembra opportuno in questo contesto richiamare le tre eccezioni del termine «secolarizzazione» a cui si riferisce il filosofo canadese Charles Taylor nel saggio *A Secular Age*: 1) il fatto che gli spazi pubblici si siano «svuotati di Dio o di qualsiasi riferimento alla realtà ultima»; 2) la diminuzione della credenza e della pratica religiosa, quindi l'allontanamento delle persone da Dio e dalla Chiesa; 3) la fede in Dio, «anche per il credente più devoto», viene considerata oggi come «un'opzione tra le altre», la «credenza in Dio», cioè, non è più «assiomatica», ma esistono alternative¹⁵⁹. In tutti e tre i casi si fa riferimento alla religione¹⁶⁰, ma l'ultima definizione è la tesi sostenuta da Taylor. Secondo quest'ultimo, infatti, la secolarizzazione comporta anzitutto il cambiamento delle cosiddette «condizioni di credenza». La secolarizzazione non solo «svuota di Dio gli spazi pubblici», fino ad eliminare del tutto l'adesione ad una qualche ortodossia ecclesiale, ma rende altresì possibile quella che viene chiamata la «credenza»¹⁶¹. Diminuiscono le chiese ma si sente sempre più il bisogno di una spiritualità senza appartenenza, cioè quella che la sociologa Grace Davie ha chiamato *believing without belonging*¹⁶², oppure l'importanza di collocare la religione come se fosse una «struttura morale della società», quella che viene chiamata *religione vicaria*¹⁶³. Nella nostra stessa epoca non è semplicemente venuta meno la fede in Dio, ma si sono create le nuove «condizioni» per una nuova religione: da una parte, non è possibile più demarcare chiaramente i confini tra ciò che è religione e ciò che non lo è, dall'altra parte, si pone fine al «riconoscimento ingenuo del trascendente o di fini o di pretese che vadano al di là della prosperità umana»¹⁶⁴. Tuttavia, ribadisce Taylor, nessun gruppo umano ha deciso di rinunciare a quella che egli chiama «dimensione festiva dell'esistenza»¹⁶⁵.

Taylor e Vattimo condividono la stessa analisi sulla «secolarizzazione» della religione nel mondo Occidentale che riguarda per lo più il continente europeo e gli Stati Uniti, sebbene in modo assai diverso tra loro¹⁶⁶. Secondo questi autori, la religione ha un valore storico e immanente, perché serve a definire una «narrazione storica» per la tarda modernità che, non a caso, viene data da due intellettuali che si definiscono cristiani e che indagano la questione religiosa *dal di dentro*. Nel tentativo di costruire le ragioni storiche che hanno portato, specialmente dopo la Riforma, alla progressiva «secolarizzazione» della religione nel mondo moderno, Taylor individua una sorta di «Grande

¹⁵⁶ ED, 279.

¹⁵⁷ Cfr. ED, 290.

¹⁵⁸ G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione* (1989), 73.

¹⁵⁹ C. TAYLOR, *L'età secolare* (2007), Feltrinelli, Milano 2009, 14. Circa l'uso appropriato e il significato che il termine «secolarizzazione» ha assunto in epoca tardo-moderna e nella filosofia di Vattimo, vedi P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniandina, Brescia 2019.

¹⁶⁰ Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, 29.

¹⁶¹ Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, 645 e seguenti.

¹⁶² G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

¹⁶³ «Religione vicaria» è un'altra espressione coniata da Davie che significa una sorta di «appartenenza senza fede», nel senso che «non si vuole essere personalmente coinvolti in una chiesa, ma si vuole che esista per altri i per la società nel suo complesso», P. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica?: perché il secolarismo europeo è un'eccezione* (2008), Il Mulino, Bologna 2010, 26.

¹⁶⁴ C. TAYLOR, *L'età secolare*, 36.

¹⁶⁵ Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, 650 e seguenti. Questa definizione è ripresa da Yves-Marie HILARIE, *Une chrétienté au XIXe siècle*, vol. II, PUL, Lille 1977, 631-633.

¹⁶⁶ Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, 662-666. Vedi anche P. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica?: perché il secolarismo europeo è un'eccezione* (2008), Il Mulino, Bologna 2010.

Narrazione della Riforma»¹⁶⁷ la quale avrebbe provocato un'«escarnazione» dalla storia, cioè «una transizione da forme incarnate, “incorporate”, di vita religiosa a forme che risiedono piuttosto “nella mente”»¹⁶⁸. Dall'altra parte, gli fa eco Vattimo, per il quale il cristianesimo è *simbolo* di quel processo storico-ontologico del pensiero occidentale che chiede di «farsi carne» e di «farsi storia». La «cornice immanente» di Taylor si potrebbe perfettamente inserire all'interno dell'intuizione heideggeriana della definizione di «mondo»¹⁶⁹ proposta da Vattimo e questo significherebbe che sia proprio Heidegger a costituire quel *trait d'union* tra i due modelli di pensiero che i due filosofi rappresentano, il pensiero analitico-anglosassone da una parte e quello postmetafisico-continentale dall'altra¹⁷⁰. È proprio questa «cornice immanente» che permette a Taylor, in un saggio scritto per il filosofo italiano, di affermare che «una volta che vediamo questo, possiamo rompere l'incantesimo del rigido razionalismo morale la cui presunta forza e rigore semplicemente nascondono una fondamentale debolezza. Pensare rettamente esige che ammettiamo la totale “debolezza” del nostro pensiero»¹⁷¹.

Un altro elemento fondamentale che Taylor fa emergere nell'analisi del processo di secolarizzazione della fede è l'*individualismo* che questi associa all'idea, tutta cristiano-agostiniana-luterana, del «Dio personale»¹⁷². Questo Dio ha man mano sostituito l'idea del dio-sovrano che nel mondo greco-romano identificava il potere dell'imperatore con quello del divino. Il cristianesimo secolarizzato di Vattimo è perciò diverso anche da quella «religiosità secolare» di cui parla Ulrich Beck, autore che il filosofo italiano non sembra conoscere ma la cui prospettiva teorica sulla sociologia della religione ci aiuta ad aggiungere degli elementi in più all'analisi vattimiana. La tesi di Beck circa la «vittoria storica» del «Dio personale» sul «Dio sociale» e circa il rapporto tra secolarizzazione e religione, si poggia su quattro questioni fondamentali che in qualche modo ritroviamo già come sfondo nell'argomentazione di Taylor e di Vattimo:

- 1) La secolarizzazione è forse un percorso specifico dell'Europa? 2) Il paradosso della secolarizzazione. 3) Il nocciolo della “rinascita” della religiosità in Europa è costituito dalla separazione della religione (istituzionale) dalla fede (soggettiva).
- 4) La suprema autorità di questa fede rinata è il Sé sovrano¹⁷³.

Queste quattro tesi lasciano intendere la complessità di definire oggi non solo un «cristianesimo secolarizzato» ma la difficoltà di chiarire anche la nozione stessa di «secolarizzazione». Il problema è articolato e paradossale tanto che, da una parte, il disinteresse dell'uomo per la religione è causato dall'«individualismo», mentre dall'altra parte, lo stesso *homo religiosus* non esclude l'adesione impegnata a una chiesa soltanto ma più confessioni insieme. Le due possibilità possono integrarsi reciprocamente¹⁷⁴, nel senso che «la secolarizzazione indebolisce e

¹⁶⁷ Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, 969.

¹⁶⁸ C. TAYLOR, *L'età secolare*, 697.

¹⁶⁹ C. TAYLOR, *L'età secolare*, 699.

¹⁷⁰ Tuttavia, bisogna anche registrare che, al contrario di Taylor, il «cristianesimo secolarizzato» di Vattimo è però un cristianesimo storico e «incarnato», anti-metafisico e per nulla «mentale». In questo punto possiamo registrare l'incolmabile differenza tra i due autori.

¹⁷¹ C. TAYLOR, «Il razionalismo morale moderno», *Una filosofia debole*, 97. Cfr. G. VATTIMO, *Comunismo ermeneutico*, 101.

¹⁷² La questione del «Dio personale» è il tema ampiamente trattato da Ulrich Beck nel suo saggio *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare* (2008), Laterza, Roma-Bari 2009. Qui Beck laddove sostiene non solo l'invenzione originariamente cristiana ma spiega anche, all'inizio del libro, in che modo l'esperienza del «Dio personale» abbia ispirato Etty Hillesum a *parlare a Dio come a se stessa*, cfr. U. BECK, *Il Dio personale*, 11. Afferma l'autore: «Cara Etty, Lei non può immaginare che cosa ha combinato, Lei e tutti coloro che rimettono la propria vita nelle mani del loro Dio personale. Il “Dio personale” è qualcosa che si può mettere in pratica, vivere, in cui si può sperare, che si può richiamare alla mente, solamente quando Dio diventa “proprio”, vale a dire quando Dio, mondo e uomo non vengono più pensati soltanto come unità, e dunque quando l'«elemento religioso» viene sottratto alla sfera pubblica e rivolto verso l'interno. Lei ha radicalizzato questa separazione, che marca la differenza tra religione e religiosità, Lei ha preso Dio nelle sue stesse mani. Prima infatti si era cattolici, protestanti o ebrei (oppure atei o eretici). Si nasceva all'interno di una «Chiesa ufficiale», si votava secondo i dettami della religione, si mettevano al mondo figli e li si educava nello spirito della religione nella quale si era cresciuti. Si entrava in guerra con armamenti benedetti, perfino se tra le file nemiche combattevano altri cattolici, ebrei o protestanti. Proprio in un mondo moralmente devastato dalla follia del terrore, Lei è giunta all'idea di volere qualcosa in più rispetto a questa religiosità collettiva che predica arrendevolezza: come se si potesse prendere in mano da soli la propria vita, compresa la sua dimensione religiosa. Un'idea estremamente rischiosa e ricca di conseguenze! L'Io (nel senso di Fichte e Sartre) nella sua completa, spietata libertà e responsabilità, e il Dio personale. Da questa unione dovrebbe derivare una piccola infinità, capace di garantire, anche quando l'umanità si disgrega, speranza, amore e vita. Ciò rovescia gli ordinamenti religiosi, rimasti in vigore per millenni attraverso tutti gli sconvolgimenti della storia. L'individuo che decide e dubita diventa Chiesa, diventa custode di Dio e della fede, mentre la Chiesa si trasforma in eresia», *Ibidem*, 14-15.

¹⁷³ U. BECK, *Il Dio personale*, 27.

¹⁷⁴ Cfr. U. BECK, *Il Dio personale*, 21. Sull'«individualismo», quale tratto caratteristico della civiltà moderna, si è già espresso anche Taylor nel saggio *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2011⁵. Afferma Taylor: «Naturalmente, il termine “individualismo” designa anche quella che molti considerano la più bella conquista della civiltà moderna. Viviamo in un mondo in cui gli uomini hanno il diritto di scegliere da sé il proprio modo di vita, di decidere in piena libertà di coscienza quali convinzioni abbracciare, di foggare la loro vita in mille diverse maniere su cui i loro antenati non avevano nessun controllo. E in genere questi diritti sono difesi dai nostri sistemi giuridici. In linea di principio, gli esseri umani non vengono più sacrificati alle esigenze di ordinamenti presunti sacri che li trascendono», *Ibidem*, 4.

al contempo rafforza la religione»¹⁷⁵, insieme al senso di *appartenenza*. L'individualismo, quindi, non riguarda solo il modo con cui l'uomo moderno si percepisce dinanzi allo Stato sovrano ma anche dinanzi alla Chiesa e persino di fronte a Dio. L'argomentazione che Beck porta avanti è quella che mette in evidenza le due caratteristiche della religione nel quadro della «modernizzazione riflessiva», vale a dire: l'*individualizzazione* e la *cosmopoliticizzazione*. In questo senso, la secolarizzazione riguarda la religione come processo *universale e inarrestabile*¹⁷⁶ e tale secolarizzazione si spiega come «processo di emancipazione» perché, spiega Beck, la religione (istituzionale) è separata dalla fede (soggettiva) ed è proprio quest'ultima la caratteristica del cristianesimo che sottintende un'ideale di «fratellanza»: un'immagine dell'uomo che «travalica i confini» e possiede «una struttura fondamentale cosmopolita»¹⁷⁷.

Con questa idea di «fede» si potrebbe trovare d'accordo anche il cristianesimo non-religioso di Vattimo¹⁷⁸. Infatti, una fede senza trascendenza e una religione senza il controllo dell'autorità ecclesiastica fanno leva su quella che possiamo chiamare una «spiritualità orizzontale»¹⁷⁹, ossia una sorta di «ricerca di senso» della vita e della storia personale che non cerca né un'appartenenza a un'istituzione, né il compromesso con una legge divino-naturale, che non crede a un Dio che ordina le cose *dal di fuori* o che viene a salvarci da un «peccato originale». Una «spiritualità orizzontale» significa, infatti, una religiosità riflessiva nel senso indicato da Beck, una sorta di meta-religione che designa piuttosto un «atteggiamento» rispetto alla domande esistenziali dell'uomo postmoderno¹⁸⁰. Le stesse domande di senso rappresentano l'ultimo «strascico» della tradizione cristiana, sicché l'indebolimento delle ragioni forti della religione significa per Beck la causa stessa della sopravvivenza della religione:

Proprio nella società secolare, le religioni «derubate» del rilevante ruolo di forgiare le coscienze (separazione tra religione e scienza) e di legittimare il potere (separazione tra religione e Stato) – possono ottenere una nuova funzione e autorità in quanto «scuola di morale». Ciò si manifesta, non da ultimo, nel fatto che genitori non legati a nessuna Chiesa, che si considerano esponenti della cultura del dubbio (residenti per esempio nel quartiere Prenzlauer Berg a Berlino), affidano di preferenza i loro figli a scuole materne gestite dalla Chiesa, affinché vengano avvicinati alla *morale sociale* dell'individualizzazione: non solo «bada a te stesso» ma anche «rispetta la dignità altrui». In questo modo, viene insegnata la distinzione tra individualizzazione ed egoismo, il modello per un «sé responsabile», che include cioè la responsabilità per il prossimo¹⁸¹.

A questo punto bisogna chiarire che il significato dato da Vattimo e Beck alla parola «religioso» è differente, se non addirittura opposto. Infatti, mentre per Vattimo la parola «religioso» ha a che fare con la *verità metafisica*¹⁸², per Beck, invece, «l'aggettivo “religioso” rende conto della indeterminatezza e sconfinatezza della sfera religiosa, con tutti i suoi paradossi e le sue contraddizioni, consentendo così di mettere al centro dell'attenzione, in generale, l'alternativa sincretistica al sostantivo monoteistico “religione”»¹⁸³. Se da una parte il sostantivo «religione» ordina il campo religioso secondo la logica dell'*aut aut*, nel senso che in Vattimo il termine «religioso» chiede di abbandonare le «attese metafisiche» come la fede in una vita dopo la morte e nell'immortalità dell'anima, dall'altra, l'aggettivo «religioso» di Beck ordina la vita secondo la logica del *vel vel*.

L'ipotesi di Beck evidenzia la grande differenza che esiste tra l'Europa e l'America (e dell'ulteriore differenza tra America del Nord e del Sud), circa il fenomeno della secolarizzazione e della «rinascita» della religiosità. Egli chiarisce che l'intenzione del suo libro è quella di delineare una sociologia del «Dio personale», vale a dire una religiosità cosmopolitica capace di integrare nella propria esperienza religiosa le altre tradizioni religiose e di mostrarsi più tollerante. Quella di Vattimo, invece, è una visione di cristianesimo che rimane legata all'esperienza europea, sicché la sua domanda è come sia possibile avere un'Europa cristiana al tempo dell'«invasione» musulmana,

¹⁷⁵ U. BECK, *Il Dio personale*, 31.

¹⁷⁶ U. BECK, *Il Dio personale*, 26.

¹⁷⁷ U. BECK, *Il Dio personale*, 63.

¹⁷⁸ A questo tema è dedicato l'intero saggio di G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

¹⁷⁹ Termine nostro che ci aiuta a designare la comune visione di Vattimo e di Beck circa una «religione secolare» o «secolarizzata».

¹⁸⁰ U. BECK, *Il Dio personale*, 62. Questa sorta di «individualizzazione della religione» non significa né privatizzazione né egoismo ma, parafrasando Durkheim, Beck afferma che si tratta di come «la sacralità delle religioni sia stata trasferita alla sacralità dell'individuo», U. BECK, *Il Dio personale*, 116.

¹⁸¹ U. BECK, *Il Dio personale*, 155.

¹⁸² Afferma Vattimo: «Per questo il cristianesimo forse deve essere non religiosa. Nel cristianesimo c'è una virtualità di liberazione che fondamentale è anche liberazione, diciamo pure scandalosamente, dalla verità. Se c'è una verità oggettiva ci sarà sempre qualcuno che le è più vicino di me, e che si attribuirà il diritto dovere di impormela. Guardiamoci intorno: tutti gli autoritarismi si fondano su pretese di tipo metafisico, ma è difficile che un autoritarismo governativo o filosofico vi spieghi che è meglio agire in un certo modo in vista del fatto che è di vostro interesse», *Addio alla verità*, 80.

¹⁸³ U. BECK, *Il Dio personale*, 62. Non a caso il termine «religione» (sostantivo) significa «un complesso sociale chiaramente circoscrivibile di simboli e pratiche che costituiscono un *aut aut*: vi si può infatti credere o non credere, e il membro di una comunità religiosa non può contemporaneamente appartenere a un'altra», *Ibidem*, 61. Beck fa risalire la distinzione tra «religione» e «religioso» alla Riforma di Lutero, cfr. *Ibidem*, 128-135.

del pluralismo religioso e dell'integralismo multietnico. In un'Europa nella quale «non possiamo non dirci cristiani», Vattimo sostiene che «la sola possibilità di costruire un contropotere che offra qualche speranza è una possibilità di tipo “religioso”»¹⁸⁴, ma stavolta l'aggettivo «religioso» è scritto tra virgolette per indicare che si tratta di una «religione debole». Qui non viene chiamata in causa una religione qualsiasi ma il cristianesimo perché è in questa cultura simbolica-istituzionale che Vattimo si ritrova e pensa il destino dell'Europa. Un cristianesimo secolarizzato è la *chance* della religione nella storia occidentale di fronte alla situazione attuale di una «guerra di classe mondiale»¹⁸⁵, dinanzi alle pretese assolutistiche della finanza e dell'economia, del terrorismo e dei neo-nazionalismi.

L'appello del pensiero di Vattimo oggi si fa ancora più serio dato che *non possiamo rinunciare ad essere cristiani* e questo vale a fronte di un certo pensiero che auspica un «ritorno ai Greci» (in Italia, ad esempio, Severino e Galimberti) e contro un anacronistico «ritorno alle origini cristiane». Ciò di cui l'Europa ha bisogno è attraversare e abitare l'epoca post-secolarizzata che viviamo senza richiamare alcuna falsa escatologia messianica ma un'escatologia dell'«oggi», veramente mondana, fondata sull'impegno etico e morale, soprattutto verso le minoranze e lo straniero. E questo il messaggio universale e cosmopolita che il cristianesimo ha ancora la possibilità di annunciare, come sua *provenienza* e come sua *destinazione* storica¹⁸⁶.

¹⁸⁴ ED, 268.

¹⁸⁵ ED, 268.

¹⁸⁶ Cfr. ED, 117. E ribadisce in un altro passaggio: «la secolarizzazione del mondo moderno è, se non una prova, un segno che si può andare oltre l'identificazione tra professione di una verità religiosa e adesione a un rigido ordine politico. Per dissipare gli equivoci, e le tragedie, della guerra di religione, occorre davvero che facciamo valere l'interpretazione progettuale che qui ho proposto, e che del resto è il senso etico-politico di molta filosofia di oggi. La pretesa di autorità da parte di chi possiede, o ritiene di possedere o di aver scoperto, la verità, una verità, è solo una violenza a cui ci siamo abituati in un certo mondo, entro una certa tradizione culturale e politica», ED, 307.