



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA**  
**DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA,**  
**STORIA**

**SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE**

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie filosofiche

Anno Accademico 2020/2021

Tesi di Laurea

**KARL JASPERS IN DIALOGO**  
**CON LA TEOLOGIA PROTESTANTE**

Relatore: Roberto Celada Ballanti

Correlatore: Elisabetta Colagrossi

Candidato: Sabina Betti

*A me stessa*

## Sommario

|   |           |
|---|-----------|
| Introduzione.....   | 1         |
| <b>1. Fede filosofica e fede rivelata .....</b>   | <b>7</b>  |
| Considerazioni storiche sulla fede rivelata.....  | 7         |
| Scienza, filosofia e teologia.....  | 11        |
| Il concetto di <i>fede filosofica</i> .....   | 14        |
| L' <i>operazione filosofica fondamentale</i> : “perché c’è in generale qualcosa e non il nulla?”<br>..... | 18        |
| Il linguaggio cifrato della Trascendenza .....  | 26        |
| La liberazione dell’essere umano .....  | 32        |
| Il confronto con la rivelazione cristiana .....   | 35        |
| <b>2. Il concetto di demitizzazione e la disputa con Bultmann.....</b>                                    | <b>41</b> |
| La <i>vexata quaestio</i> del rapporto tra teologia e filosofia .....                                     | 41        |
| Rudolf Bultmann e la demitizzazione del Nuovo Testamento .....  | 44        |
| La replica di Jaspers .....   | 49        |
| La lotta tra <i>Liberalität</i> e <i>Orthodoxie</i> .....   | 52        |
| La Chiesa liberale e il <i>pastore d’anime</i> .....  | 56        |
| <b>3. La religione biblica.....</b>   | <b>64</b> |
| La <i>situazione spirituale del tempo</i> .....   | 64        |
| Il recupero della tradizione biblica e il “periodo assiale” della storia.....                             | 67        |
| Il valore della Bibbia per la ricerca filosofica .....  | 74        |
| Dal Cristo della fede all’uomo-Gesù della storia .....  | 80        |
| L’avvenire dell’umanità e il compito dell’Occidente.....  | 85        |
| Conclusione .....   | 91        |
| Bibliografia.....   | 95        |

## Introduzione

Karl Jaspers è uno dei grandi pensatori del Novecento la cui importanza è data soprattutto dal fatto di rappresentare un originale punto di confluenza di straordinarie eredità speculative e religiose, provenienti sia dalla tradizione occidentale che da quella orientale.

Soprattutto nel *pensare oltre* ogni orizzonte determinato, nella libertà e nella torsione della coscienza che schiude uno spazio trascendentale aperto in cui può risuonare la voce del divino, si trova il senso più autentico del pensiero liberale religioso jaspersiano, nel quale sono racchiuse insieme le critiche al Dio delle religioni e alle tradizioni teologiche, la metafisica trascendentale di Kant, il nichilismo e il *Gott ist tot* di Nietzsche e l'attacco kierkegaardiano contro le Chiese.

Illuminante potrebbe essere, per l'uomo contemporaneo, in particolare l'originale tesi della *risoluzione della teologia nella filosofia* che, riprendendo lo spinoso tema del rapporto tra filosofia e religione che ha tormentato tutto il Novecento, investirebbe del soffio della libertà il rapporto tra coscienza e Dio, e richiamerebbe la filosofia a quel suo originario compito trascendentale ed ermeneutico che da sempre ha svolto rispetto alle questioni religiose.

Soprattutto l'amore e la comunicazione, in particolare, risultano centrali nel pensiero di Jaspers, nonché strettamente interconnessi e legati alle questioni problematiche del dialogo interreligioso e interculturale.

“Prendere atto delle differenze fra le varie religioni, misurarsi con esse, accettare con realismo le sfide del pluralismo religioso, abbandonare ogni forma anche implicita di proselitismo, decostruire i pregiudizi anti giudaici, elaborare forme concrete di dialogo fra le differenti tradizioni storiche delle rispettive rivelazioni, insomma questo innovativo progetto interreligioso sembrava già essere in nuce nel pensiero di un filosofo, come Jaspers, che si era sempre dichiarato lontano da ogni adesione confessionale.”<sup>1</sup>

Sul concetto di comunicazione, e soprattutto sulla *comunicazione esistenziale*, essenziale nel processo di ricerca della verità e di avvicinamento alla trascendenza, il filosofo ha scritto molto, mentre l'amore invece è un tema solitamente correlato, nelle sue opere, soprattutto a quello della *situazione-limite* particolare, ma non per questo deve essere

---

<sup>1</sup> P. Ricci Sindoni, “Gesù «grande» filosofo. Per un paradigma dialogico in Karl Jaspers” in *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018, p. 172.

considerato un concetto di minore rilevanza: esso, infatti, non ha ragione d'essere senza la comunicazione stessa, ne è anzi l'origine e il compimento, una delle cifre fondamentali che costituiscono la via maestra dell'apertura alla trascendenza e alla verità.

Nella comunicazione l'individuo si realizza solo nella comunione con l'*altro da sé* frutto della lotta amorosa durante la quale ognuno interpella l'altro, nel suo agire verso di esso, nel suo donarsi di continuo, restando in attesa di essere interpellato a sua volta. Un amore, quest'ultimo, ovviamente, indicibile e indefinibile con il solo linguaggio umano, anche se la filosofia, intesa jaspersianamente come fede filosofica, non può fare a meno di cercare di chiarire.

Tuttavia, questa unità tra sé e altro si rivela autentico atto d'amore solo se il singolo, in tale processo, realizza pienamente sé stesso, ritrova ciò che egli veramente è liberandosi dalle immagini illusorie date dalle diverse *Weltanschauungen*.

L'abbandono di tali precostituite verità, accettate normalmente come incontestabili e indubitabili certezze, punti di riferimento fissi e rassicuranti di ogni sistema di pensiero, comporta, ovviamente il rischio dell'avventurarsi in terreni sconosciuti, non battuti, che nascondono sempre, insieme alla possibilità della conquista dell'autenticità, l'eventualità di intraprendere il percorso sbagliato, del fallimento e della sofferenza, del nichilismo.

Tra i filosofi che si inoltrano in tale sperimentazione, nell'azzardo o rischio di *pensare l'impensabile* non si può quindi non annoverare anche Karl Jaspers, che ha riconosciuto, in modo straordinariamente lucido e razionale, sin dai suoi scritti giovanili di psicopatologia, anzitutto il ruolo fondamentale della contraddizione nel sapere umano e che ha inteso la filosofia come quel sapere che, di fronte a qualunque *scacco*, lacerazione, impossibilità, sostiene e chiarifica la vita umana. Pensare significa, allora, innanzitutto orientarsi nella ricerca di un senso che ci informa sulla nostra stessa vita.

“L'autentica differenza che si impone è quella tra verità e non-verità, la sua imponenza è tale da sbiadire ogni distinzione che si possa instaurare nell'orizzonte del non-veritativo; ma ora che la verità, impostasi, ha mostrato la propria limitatezza e il proprio smarrirsi nella contraddizione temporale, Jaspers invita a ripercorrere i sentieri del non-veritativo (di cui la fede è la figura emergente), per vedere se là possa trovarsi un contenuto che salvi la verità. Il tentativo può apparire senz'altro paradossale, ma si giustifica nella sua possibilità proprio sulla base del naufragio della verità nel tempo. Se nel tempo la verità naufraga nella contraddizione, non è contraddittorio quel

pensiero che, attraverso un trascendimento formale, progetto un «oltre il tempo» come possibile dimora della verità.”<sup>2</sup>

Nell'introduzione all'edizione italiana di *Der philosophische Glaube*, Umberto Galimberti ha delineato perfettamente la prossimità, in Jaspers, tra l'abbracciare uno stile filosofico e riconoscere una profonda affinità con la decisione etico-esistenziale sul proprio vissuto, sostenendo che l'esistenza di chi filosofa si trova radicalmente impegnata nel filosofare e che non si può trattare di nulla senza trattare, allo stesso tempo, proprio di sé stessi.

La natura dell'orientamento filosofico dell'esistenza, infatti, si esprime in un processo infinito in cui vita e sapere, dimensione personale e impersonale sono profondamente intrecciati, continuamente interroganti e dialoganti.

In termini jaspersiani, allora, la soggettività non si riduce al proprio io, ma ha la medesima dimensione dell'*Umgreifende*, di quell'essere che non è né solo soggetto, né solo oggetto, ma che proprio nella scissione tra soggetto e oggetto, si trova da entrambe le parti.

In tale scissione, si intravede la *sorgente originaria del nostro essere autentico*, che non è mai possibile dimostrare né conoscere attraverso un'analisi speculativa, ma di volta in volta appare in alcune esistenze storicamente incarnate che, nonostante lo scorrere inarrestabile del tempo, possono svelare le infinite possibilità dell'esserci.

“*Trascendentalismo e storicità* non appaiono, in effetti, scindibili se non in forza di processi astrattivi, dal momento che è sempre entro un vissuto esistenziale, entro un *traditum* religioso, che si schiude l'istanza di una ricerca in senso trascendentale: istanza che, nel dominio del religioso, è un tutt'uno con la ricerca della verità, di purità religiosa.”<sup>3</sup>

Si tratta, fondamentalmente, tanto per quanto riguarda la teologia liberale di ispirazione barthiana e bultmanniana quanto per il cosiddetto “pensiero religioso liberale”, di *riportare ermeneuticamente il discorso sul religioso nel dominio della filosofia*, liberando il *religioso* dal dominio del *sacro*, di esclusiva prerogativa, da sempre, di Chiese e Sacre Scritture.

---

<sup>2</sup> U. Galimberti, “Introduzione”, in K. Jaspers, *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 36.

<sup>3</sup> R. Celada Ballanti “Pensiero religioso liberale. Lineamenti, origini, figure”, in *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le Lettere, Firenze 2012, p. 22.

Il principio fondamentale che guida il pensiero religioso liberale, moderno per eccellenza e sintetizzato da Jaspers nel concetto di *Liberalität* e nella sua netta distinzione da quello di *Liberalismus*, è quello secondo cui il disvelarsi della verità etico-soterica non si possa identificare in una *ecclesia visibilis*, in un'autorità esterna che garantisca l'evento salvifico, né tantomeno in un testo sacro, ma sia attingibile solo e soltanto *in libertate spiritus*, nella rivelazione che si compie nella coscienza, intesa come irrimediabilmente radicata in una tradizione storica e dotata di vocazione ecclesiale.

“A nulla valgono, in sé, Chiesa esteriore, sacramenti, cerimonie, se non sono inverati interiormente, a nulla la Scrittura, come mostrano gli abomini perpetrati nel suo nome e le divisioni della Chiesa, se la sua lettura non è ispirata dallo Spirito santo. Ciò che salva, rinnova interiormente, è la fede non in quanto ereditata, ma come grazia assoluta, come Parola interiore di cui parla la Scrittura, il Cristo in noi che viene. Così come ciò che salva è il battesimo interiore, che giustifica e fonda quello esteriore.”<sup>4</sup>

La consapevolezza della natura “senza fondo” della verità, che può essere raggiunta e chiarita solo nell'esperienza particolare della propria esperienza e ai limiti estremi del sapere, rende impossibile a pensatori della profondità di Jaspers intendere la religione, e di conseguenza anche la filosofia, come mera adesione a dogmi o dottrine precostituite, ed anzi rende il lavoro del filosofo come perennemente infinito ed incompleto, come inesauribile *ricerca*, come *il cammino che ci conduce a noi stessi*.

La filosofia, per Jaspers, *cerca continuamente ciò che le sfugge*, nell'impenetrabilità di ciò che è inconcepibile per comprenderlo nella sua irriducibilità, per illuminare e chiarire il suo fondo di oscurità. Infatti, solo ripercorrendo e approfondendo quei saperi che hanno espresso in maniera esemplare il senso di oscurità, il *naufragio* da cui emerge la struttura antinomica dell'esistenza, si può cogliere la portata della potenza rivelativa e creativa che il socratico *sapere di non sapere* produce nella vita umana e, contemporaneamente, la profonda tragicità dell'esistenza.

Bisogna inoltre convenire con Jaspers che le verità religiose non possono e non devono assolutamente essere intese come possesso dottrinale e fideistico di una confessione che si presenta come dominante sulle altre.

---

<sup>4</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 51.

L'approccio alla verità non è infatti di natura meramente conoscitiva o religiosa, ma essa si dà solamente nell'incontro fra esistenze, nell'*inveramento* che si compie all'interno di una autentica realizzazione esistenziale.

Problematico però allora risulterà, partendo da questo punto di vista, il dialogo interreligioso, quando si vogliano dettarne le condizioni. Il dialogo interreligioso esige infatti un più radicale approccio teorico e una difficile ma necessaria attitudine a mantenere costantemente *aperta* la relazione reciproca attraverso la progressiva conquista di risultati comuni, nell'avvertenza a custodire il proprio patrimonio identitario e nell'attenzione vigile all'altrui verità.

“Il dialogo non è polemica e non è apologetica; non nasce dall'idea di avere solo da insegnare; nasce anzi dall'idea che tanto io quanto l'altro né siamo totalmente nell'errore (anzi già siamo in qualche modo nella verità se non altro per questo, che la cerchiamo) né siamo totalmente nella verità; nasce dall'idea che siamo *uni*, in quanto, ove non fossimo partecipi di un comune logo e non fossimo sulle indicazioni di questo logo sospinti verso un'ulteriorità, che è anche ulteriore unità, il dialogo non sarebbe concepibile; ma nasce anche dall'idea, non solo di una diversità di partenza, bensì anche di una diversità di arrivo che resta di nuovo di partenza. L'imperativo del dialogo *non* è un imperativo provvisorio o funzionale (mai cioè verrà il momento in cui, instaurata l'unità assoluta, il dialogo avrà perduto la sua possibilità e ragion d'essere). Il dialogo media il passaggio da una diversità meno autentica a una diversità più autentica.”<sup>5</sup>

Fondamentale nel dialogo non è la costruzione di una perfetta armonia priva di increspature o interruzioni, di una unità senza differenze, di un appiattimento senza distinzioni tra le parti, ma, al contrario, un'*armonia di distinti* che si uniscono e *polemizzano* continuamente e reciprocamente, in una lotta amorosa che è intrinseca e necessaria al dialogare.

“Dialogo interreligioso, alla fine, significa un tale *attraversamento conservante* delle fedi – autentica *Aufhebung* religiosa che toglie mantenendo e sollevando – per lambire quel «fondamentale» che l'indigenza e la cenere del nostro linguaggio mai colmano. E dove non siamo più qui né altrove, ma ci ritroviamo da diverse provenienze in quella terra di mezzo – il *dia* – che, disfando la muraglia identitaria dell'amico e del nemico, del mio e del tuo, ci ospita come uni e distinti.”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> A. Caracciolo, *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1999, p. 72.

<sup>6</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 164.



Gli stessi scambi tenuti in seguito alle obiezioni di teologi contemporanei del calibro di Karl Barth, Rudolf Bultmann e Heinz Zahrnt alla fede filosofica di Jaspers, e la struttura dei dialoghi che ne sono scaturiti, sono la migliore dimostrazione della centralità che occupa l'autentica comunicazione nel pensiero del filosofo, ma anche di quanto la fede filosofica sia inscindibile dalla difesa della libertà contro ogni totalitarismo o pretesa di assolutizzazione della propria posizione particolare.

La verità, infatti, afferma Jaspers, è “inseparabile dalla disponibilità incondizionata alla comunicazione”<sup>7</sup>, ed anzi la verità autentica si trova soltanto nell'incontro delle fedi nell'*Umgreifende*, poiché solo i credenti possono realizzare la comunicazione, mentre la non-verità proviene proprio dalla fissazione di contenuti di fede in lotta tra loro per la supremazia.

Certamente, la fede filosofica risulterà alla maggioranza un'idea utopistica, poiché, in effetti, la comunicazione fallisce quasi sempre nella realtà dei fatti in quanto, oltre alla “naturale” predisposizione al dialogo, gli uomini sono spesso mossi dalle passioni, dalla loro volontà di potenza e da interessi empirici che ostacolano l'incontro con l'altro.

Ma la comunicazione, risponde Jaspers, appartiene così profondamente alla condizione umana da obbligare ogni uomo, sempre, a rimanere disponibile, senza però poter stabilire in anticipo dove tale comunicazione arriverà alla fine.

Tale concezione non è per Jaspers mera utopia, ma fede: la comunicazione appare, parallelamente, oggi, come un'esigenza fondamentale di fronte alle necessità che angosciano gli uomini, mentre avvicinarsi a tale comunicazione in tutte le sue forme possibili resta e rimarrà sempre il compito fondamentale dell'autentica vita filosofica.

---

<sup>7</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 225.

# 1. Fede filosofica e fede rivelata

## *Considerazioni storiche sulla fede rivelata*

Nella prefazione della sua opera fondamentale del 1962 *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Karl Jaspers esordisce dichiarando come scopo primario del volume il tentativo di pensare ciò che potrebbe agevolare, nella *situazione* contemporanea, l'incontro tra la fede filosofica e la fede rivelata cristiana.

“Questo scritto vuol parlare rifacendosi all'origine della fede filosofica che vive dacché l'uomo pensa. Vuole testimoniare che la perdita della fede rivelata non esclude affatto l'accesso sempre nuovo all'insostituibile contenuto di verità della Bibbia. È piuttosto caratteristica della situazione dei nostri giorni, come cosa che si può quasi veder con gli occhi, la trasformazione della religione biblica per noi occidentali, delle altre religioni per i loro credenti, della filosofia per tutti.”<sup>8</sup>

Volendo indagare i confini concettuali della fede rivelata, e dello stesso concetto di rivelazione, Jaspers premette che esistono, storicamente, sia fedi rivelate che fedi filosofiche, declinate in forme differenti. Ma, si chiede, può esistere “un concetto generale di fede che comprende la fede filosofica e quella rivelata, o è invece la fede rivelata il concetto generale che comprende, come un caso tra gli altri, la fede rivelata cristiana?”<sup>9</sup>

Il *concetto specifico di rivelazione*, prosegue Jaspers, dev'essere a tale scopo inteso come l'annuncio immediato di Dio, localizzato in un tempo ed in uno spazio specifici, attraverso la cui parola vengono fondati la comunità religiosa e il culto tra gli uomini. Il contenuto di tale messaggio non può possedere alcun carattere universalizzabile per l'intero genere umano, poiché assume forme sempre diverse a seconda delle specifiche rappresentazioni, esigenze e riti, ed è per questo motivo che le religioni rivelate comparse nella storia appaiono, dall'esterno, ognuna come un caso particolare di verità, mentre dall'interno ciascuna è vissuta come portatrice dell'unica e totale verità.

Il *concetto di fede in generale* viene invece definito da Jaspers non come “un sapere di qualcosa che ho, ma la certezza che mi guida”, come una forza all'interno della quale il

---

<sup>8</sup> K. Jaspers, “Prefazione” in *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1970, p. 12.

<sup>9</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 47.

soggetto credente e il contenuto di fede sono una cosa sola, poiché “vivere credendo e vivere credendo in qualcosa non sono possibili l’uno senza l’altro.”<sup>10</sup>

La fede, per come la intende Jaspers, è dunque il fondamento di ogni conoscenza, la forza per cui l’uomo diviene certo di sé, ed è proprio per questo che non può essere imposta dall’esterno mediante pensiero, né comunicata come mero contenuto di conoscenza.

La *fede cristiana rivelata*, invece, in opposizione ai concetti generali di fede e di rivelazione, avanza la pretesa di unicità della verità di cui si fa portatrice, testimoniata dalla parola della Bibbia e dalla relativa tradizione, ma pure questa pretesa, risponde il filosofo, è di fatto *rivelata*: è infatti la pretesa di Dio stesso, l’assoluto, inteso dal credente come un Dio personale che parla all’uomo, si adira, è clemente e misericordioso.

Nella rivelazione cristiana, poi, solo chi riceve la grazia direttamente da Dio può conseguire la fede nella rivelazione: non è l’uomo a cercare Dio e a stabilire un contatto con lui, ma Dio in persona a prendere l’uomo da lui scelto. In questo punto sorge, per Jaspers, da subito, un’evidente contraddizione: Dio si rivela, ma rimane nascosto, essenzialmente *misterioso*.

L’uomo viene, di fatto, abbandonato alla grazia divina, che gli rende possibile la fede nella rivelazione, ma, allo stesso tempo, al credente viene espressamente richiesto di credere, poiché solo nella fede egli può giungere all’unica verità: se non crede, egli è colpevole, si preclude la possibilità di essere scelto da Dio per ricevere la grazia.

Nel Nuovo Testamento, il mondo viene relegato nella definizione di “regno del peccato”, e la sola aspirazione per l’uomo diventa allora la speranza nella liberazione da quest’ultimo, “la preghiera extramondana, solitaria o comune, mediante la quale l’uomo si rivolge all’eternità di Dio.”<sup>11</sup>

La fede nella rivelazione cristiana è fede nella mediazione tra uomo e Dio che fu storicamente compiuta da Mosè, dai profeti e dagli apostoli: non è fondata direttamente su Dio ma sulla *testimonianza* della comunità di fedeli, come azione dello Spirito Santo attraverso questi ultimi, nonché sul patto di Dio con gli uomini, inteso come evento storico realmente accaduto in un momento preciso del tempo.

---

<sup>10</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 48.

<sup>11</sup> Ivi, p. 62.

L'autorità della rivelazione annunciata e propagandata dalla Chiesa proviene dall'autorità dell'unico e solo Dio rivelato, e fonte di tale autorità è solo e soltanto la parola di Dio contenuta nella Bibbia e la tradizione che da questa discende, che per questo si impone come totale.

Da subito tale rivelazione si afferma come eroica, come *ecclesia militans* ed *ecclesia triumphans*, segnata dalla professione di fede di credenti che soffrivano, subivano violenze, ma non combattevano, definendosi martiri. E, al tempo stesso, la potenza della minaccia di scomunica dei suoi fedeli rendeva l'autorità della Chiesa unica nel suo genere, e costringeva la sua comunità all'obbedienza.

Con il Nuovo Testamento, unica fonte di speranza, e quindi di autorità, diventa Cristo, che assume nella sua figura la mortalità umana, senza perdere però la sua eternità: l'uomo, intrinsecamente manchevole, non è in grado di trovare la verità con i suoi soli mezzi, ha bisogno di una guida spirituale, poiché, per quest'ultimo, "la verità comincia con l'autorità"<sup>12</sup>.

Per chiarire questa sottomissione dell'uomo a un Dio invisibile che però si fa visibile nella temporalità tramite l'incarnazione in Cristo e nella Chiesa, Jaspers riprende un passaggio di Agostino: "*Ergo vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas* ("Dunque non crederei nel Vangelo, se non mi ci portasse l'autorità della Chiesa cattolica")."<sup>13</sup>

La fede cristiana rivelata è reale solo come fede *ecclesiastica*: fonte della fede è certamente la rivelazione, ma nel modo specifico in cui è conosciuta e accertata dalla Chiesa, e l'incarnazione di Cristo nel corpo della Chiesa la rende sacra, e per conseguenza autorevole, in maniera unica. La stessa pretesa di unicità della Chiesa cattolica è, conclude Jaspers, contenuto di fede imprescindibile, e di conseguenza è solo grazie all'organizzazione ecclesiastica che la fede rivelata ha potuto mantenere la sua unità nel tempo.

"La rivelazione è la successione degli eventi, confermata dalla Chiesa, di azioni di Dio nella storia e del futuro minacciato o promesso nell'al di qua e nell'al di là."<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 84.

<sup>13</sup> Ivi, p. 85.

<sup>14</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 87.

L'autorità della rivelazione si fa, infine, totale e durevole nella sua unione, iniziata con la stessa costituzione della Chiesa, col potere politico, secondo il principio del *cuius regio eius religio*: "orribile capovolgimento del cristianesimo neotestamentario nel suo opposto"<sup>15</sup>, costringeva unione di trono e altare secondo cui, ai tempi del protestantesimo, la religione del principe avrebbe determinato anche quella dei suoi sudditi.

Tale unione è stata poi formalmente spezzata nell'età moderna, ma non per questo la Chiesa ha mai cessato completamente di avere voce in capitolo per quanto riguardava le questioni politiche, ed anzi, il ricordo alla potenza mondana di Dio da parte della Chiesa è, per quest'ultima, garanzia di trasformazione di una pretesa essenzialmente umana in pretesa divina, dunque assoluta.

La fede ecclesiastica conserva tuttora, nonostante il passare del tempo, tutti i caratteri primitivi di ogni totalitarismo, poiché essa si autoafferma come unica fonte infallibile di verità, negando contemporaneamente l'equiparazione dei diritti ai non credenti, ai pagani, agli eretici.

"Una volta che la pretesa totalitaria delle Chiese ha elaborato i metodi che oggi sono usati, in modo incomparabilmente più perfezionato, dal potere totale, le Chiese al tempo d'oggi li respingono radicalmente, mentre esse non dispongono più del «braccio del potere secolare»."<sup>16</sup>

Per la conoscenza del pensiero politico ecclesiastico, conclude Jaspers, risulta fondamentale il riferimento alla storia passata della Chiesa, quando la sua unità era assicurata dal papato e compiuta tramite mezzi amministrativi e finanziari. Il suo limite fondamentale risulta oggi, in primo luogo, il fatto che "soltanto singoli spirituali e non più intere popolazioni sono pronti al martirio" e, in secondo luogo, il confronto tra la sua conformazione essenzialmente chiusa, ancora legata a tradizioni troppo lontane dalla mentalità dell'uomo contemporaneo, e la centralità della politica mondiale per il futuro dell'intero Occidente.

"La filosofia può immaginare la terra come la patria del genere umano e di una sola legge non scritta, eterna e valida per chiunque. La politica riguarda invece gli uomini, abitanti di molti paesi ed eredi di molte storie; le sue leggi sono le recinzioni positivamente stabilite che circondano,

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 99.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 103-104.

proteggono e limitano lo spazio nel quale la libertà non è un concetto ma una concreta realtà politica.”<sup>17</sup>

### ***Scienza, filosofia e teologia***

Un evento decisivo per il parziale superamento della pessimistica concezione cristiana della vita terrena è costituito dall'avvento della scienza cosiddetta moderna. Essa è, in primo luogo, “conoscenza metodica unita alla conoscenza dei singoli metodi”, in secondo luogo, essa è “certa in modo necessitante”, e, in terzo luogo, essa è, effettivamente, universalmente valida, nonché universale, in quanto “abbraccia tutto ciò che può essere realtà e pensabilità.”<sup>18</sup>

La comprensione dei metodi e dei limiti di tali scienze fa scomparire momentaneamente le difficoltà della lotta tra fede e ragione: partendo da queste premesse, e basandosi sui presupposti scientifici, ogni questione riguardante la realtà può essere chiarita e compresa in una maniera universalmente valida.

Cesura fondamentale del pensiero occidentale è rappresentata infatti dall'affermazione, insieme alle scienze moderne, di quella disposizione interiore che Jaspers definisce “scientificità”: “l'idea del conoscere necessitante e universalmente valido che procede con metodi specifici secondo i casi a che è rivolto a tutto ciò che ci si presenta nella realtà e diviene oggettivo e pensabile.”<sup>19</sup>

Fin dove essa si estende, la sua vincolante validità è inevitabile, essa abbraccia tutta la verità ad essa accessibile e tutto ciò che resta al di fuori manca, per questo, di veracità. Il senso delle scienze non può che risolversi nella scienza moderna stessa: essa è, letteralmente, fine a sé stessa.

Storicamente, fino all'età moderna, le scienze sono da sempre state incluse all'interno dell'ambito della filosofia, ma dopo la definitiva separazione dei loro metodi di conoscenza e la comprensione della differente origine della loro verità, esse restano comunque, secondo Jaspers, inevitabilmente connesse: “nell'amore devoto per la natura

---

<sup>17</sup> H. Arendt, “Jaspers Cittadino del mondo?”, in *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, a cura di R. Peluso, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, pp. 69-70.

<sup>18</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., pp. 109-110.

<sup>19</sup> Ivi, p. 111.

sono sorti i motivi della scienza naturale, nella profonda filosofia naturale dell'alchimia è sorta la chimica, nell'intuizione della vita universale la biologia, nell'ideale umanistico di una formazione umana, mediante l'assimilazione storica della classicità, le scienze filologiche e storiche.”<sup>20</sup>

La filosofia, però, oggi “si è persa di vista”, ha smarrito la sua missione, si è dimenticata di sé e del suo compito: “non illumina più ciò che è fonte di vita per l'uomo”, poiché è stata collocata, dalla teologia, dall'opinione pubblica e dalle stesse scuole filosofiche, nella falsa posizione di scienza oggettiva, è caduta nella *fatticità* (*Sachlichkeit*) della dimostrazione, in un pensiero “non impegnativo” che diviene fiacco e cessa di essere vera filosofia.<sup>21</sup>

Ma allora, se tale è la posizione della filosofia rispetto alla scienza moderna, si chiede Jaspers, in che situazione si trova il pensiero filosofico una volta posto *di fronte* alla rivelazione?

Per rispondere a tale questione, la filosofia dovrebbe tornare a riflettere consapevolmente sulle sue origini storiche: sin dai tempi dell'insegnamento socratico, la filosofia rende possibile all'uomo la distinzione di ciò che egli può comprendere da ciò che non può comprendere, ma quanto rimane incompreso, non viene per questo negato o messo da parte per poi esser dimenticato. E allora, si chiede Jaspers, se il filosofo non credente possa in qualche modo “girare intorno alla rivelazione” e tornare a interrogarla, a problematizzarla per meglio comprenderla: “può almeno il pensiero filosofico riprendere dall'esterno la conoscenza del non inteso?”<sup>22</sup>

La fede è, per sua essenza, qualcosa di fondamentalmente oscuro, inspiegabile, che solo il credente conosce e comprende. La fede nella rivelazione è però, al contrario, assunta come *data*: la rivelazione è intesa come un fatto storico effettivo, come partecipazione diretta ad una precisa azione di Dio nello spazio e nel tempo, che appartiene anche alla storia profana, ma in sé è storia sacra.

---

<sup>20</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p.112.

<sup>21</sup> Ivi, p. 118.

<sup>22</sup> Ivi, p. 120.

Ma la fede rivelata cristiana non può appartenere, insieme ad altre rivelazioni, ad un comune concetto generale di “rivelazione”, poiché essa è l’unica vera: essa è, nel vero senso del termine, *cattolica*, universale e, come tale, esclude tutte le altre rivelazioni come false. E, in secondo luogo, essa è creduta solamente all’interno di una Chiesa, la fede in essa accomuna una comunità di culto rappresentata da un’istituzione.

Dunque, essa è, paradossalmente, *nel tempo*, in quanto storicamente fondata da Dio e successivamente diffusa grazie all’azione missionaria, ma anche *al di sopra del tempo*, come anticipazione escatologica, per i fedeli, della fine della storia e dell’inizio del regno eterno.

Contro la classica opposizione tra ragione naturale e rivelazione (soprannaturale), Jaspers avanza la seguente tesi: “è accessibile al filosofare ciò che è accessibile agli uomini in generale in qualsiasi momento del mondo, perché essi come uomini sono aperti al mondo, ad ogni essere ed a se stessi.”<sup>23</sup>

Al contrario, la teologia classica della fede rivelata, pensa una soprannatura che non è posta negli uomini in quanto uomini: la rivelazione giunge dall’esterno, da un Dio che si rivela in uno spazio ed in un tempo precisi, e senza tale rivelazione l’uomo non ha possibilità alcuna di trovarlo. L’individuo non è allora “naturalmente” predisposto all’incontro con Dio, ma diventa un uomo nuovo, soltanto grazie alla volontà di Dio, mediante la conversione.

La filosofia, al contrario, affermerebbe che l’uomo è per natura dotato dei mezzi necessari alla conoscenza della “natura”, del *logos* che è una cosa sola con la divinità, e che egli può dunque cogliere con il pensiero in quanto partecipe di tale “natura divina”.

Paradossalmente però, continua Jaspers, la teologia, professando il suo più totale distacco dalla filosofia, e negandola tenacemente come fonte di una qualche verità, ha storicamente tratto da essa la maggior parte delle sue forme di pensiero: concetti come “trascendenza”, “divinità”, “totalità comprensiva” e “realtà vera”.

Nonostante tale ostinata separazione, è un fatto che filosofia e teologia operino nello stesso campo del pensiero, e allora, si chiede Jaspers, sarà possibile trovare un pensiero filosofico-speculativo autentico comune sia alla teologia che alla filosofia?

---

<sup>23</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 126.



La cosiddetta “natura” dell’essere umano consiste infatti nella sua essenza, cioè nel suo essere “donato-a-sé come esistenza nel mondo”<sup>24</sup> e il suo rapporto con la Trascendenza è ciò per cui egli vive: l’uomo sa di essere in cammino verso tale rapporto, lo cerca, resta aperto alla possibilità di tale rapporto. Non esiste, quindi, una natura separata dal soprannaturale, o, per dirla con Jaspers, “la filosofia non può esaurirsi negli stretti limiti di una naturalità distinta.”<sup>25</sup>

Rifiutare la fede rivelata, non è per Jaspers conseguenza di un ateismo, ma di una fede di diverso tipo, nutrita da un’esistenza liberamente creata dalla Trascendenza, che rinunci alla rivelazione presa come realtà di fatto, a favore del messaggio cifrato del mondo, colto nel suo mistero e nella sua costitutiva ambiguità.

“Questa fede filosofica, che si presenta in molte figure, non diviene né autorità né dogma, rimane relativa alla comunicazione tra gli uomini, che necessariamente devono parlare tra loro, ma non necessariamente mettersi in comune a pregare.”<sup>26</sup>

### ***Il concetto di fede filosofica***

Nelle sei lezioni tenute nel luglio 1947 su invito dell’Università di Basilea dopo la pubblicazione di *Von der Wahrheit*, nello stesso anno, Jaspers approfondisce il ruolo e la necessità della sua proposta di “fede filosofica” per una più ampia comprensione dell’origine e del fine della vita umana, confrontandola e opponendola alla fede rivelata, al di fuori della quale non può esserci che contraddizione e nichilismo, secondo il principio *extra ecclesiam nulla salus*.

In primo luogo, la fede non deve essere assolutamente confusa con il sapere. “Giordano Bruno credeva, Galilei sapeva”<sup>27</sup>: entrambi, sotto pena di morte, si sono trovati nella medesima situazione, ma, mentre Bruno non accettò di ritrattare le teorie che egli giudicava essenziali nel suo pensiero, Galilei ritrattò interamente la sua dottrina della rotazione della Terra intorno al Sole, aggiungendo soltanto la celebre espressione “eppur si muove”.

---

<sup>24</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 129.

<sup>25</sup> Ivi, p. 128.

<sup>26</sup> Ivi, p. 129.

<sup>27</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 63.

Entrambi i pensatori, secondo Jaspers, assunsero al loro tempo un atteggiamento conforme al tipo di verità che rappresentavano: la verità da cui l'uomo trae la sua stessa esistenza vive solamente se quest'ultimo si identifica con essa e, per questo motivo, non può possedere una validità universale e oggettiva; al contrario, la verità che può essere dimostrata dipende dalle premesse e dal metodo in connessione ai fini, è universalmente valida e può sussistere anche senza colui che l'ha enunciata.

Giordano Bruno, come Socrate e Boezio prima di lui, fa parte secondo Jaspers di quella categoria dei "santi nella storia della filosofia", testimoni dell'autentica fede filosofica da considerarsi sullo stesso piano di veri e propri martiri.

In secondo luogo, poi, la fede non va confusa con l'irrazionale, poiché la stessa polarità tra razionale e irrazionale potrebbe confondere l'esistenza, cadendo nell'assoluto verbalismo, in un susseguirsi di opinioni confuse e mutevoli, nonché impossibili da afferrare, che ostacolano la comunicazione.

“La nostra fede, nel suo fondamento, non può essere qualcosa di solamente negativo che si appella all'irrazionale, non può essere un precipitarsi nell'oscurità propria di ciò che è contrario all'intelletto ed è privo di leggi.”<sup>28</sup>

La fede filosofica di Jaspers è caratterizzata da un inscindibile legame con il sapere: essa vuole sapere tutto ciò che è possibile sapere, tutto ciò che si fa presente alla conoscenza deve essere messo in questione, nulla deve rimanere nascosto o inesplorato, ed anzi, essa vuole *chiarire* persino sé stessa.

“Il termine greco filosofo (*philosophos*) è stato forgiato in contrapposizione al termine *sophos*. Esso sta a significare colui che ama la conoscenza, il sapere, in contrapposizione a colui che, possedendo la conoscenza, è detto sapiente. Questo significato della parola è tutt'oggi valido. L'essenza della filosofia sta infatti non nel possesso della verità, ma nella sua ricerca. Il suo maggiore pericolo è dunque quello di capovolgersi in dogmatismo, cioè in un sapere costituito da affermazioni compiute, definitive, esaustive e semplicemente da tramandarsi. Filosofia significa in verità: essere in cammino.”<sup>29</sup>

Nella fede si trovano congiunti in maniera indissolubile il potere di convinzione della fede e l'oggetto di questa convinzione, in essa il momento soggettivo e il momento

---

<sup>28</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 66.

<sup>29</sup> K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. Chiodi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 6.

oggettivo costituiscono un'unità: una fede senza oggetto, infatti, è mera credulità, mentre senza soggetto rimane solo un contenuto privo di vita, una cosa morta.

“Quando parliamo di fede, intendiamo riferirci a ciò che abbracciando-circoscrive (*umgreift*) il soggetto e l'oggetto.”<sup>30</sup>

La fede è, infatti, un'esperienza vissuta, una *realtà immediata*, contrapposta cioè a tutto ciò che è sempre mediato dall'intelletto (*Verstand*). Per questo, per non chiudersi in sé stessa perdendo il proprio significato, la fede filosofica può essere definita solo in termini negativi: essa non può mai diventare conoscenza e, contemporaneamente, il suo contenuto non può mai diventare dogma, non si riferisce mai ad un contenuto oggettivo e finito del mondo, perché “nell'impiegare i propri enunciati, i propri concetti e i propri metodi, non sottomette mai a essi.”<sup>31</sup>

La sua sostanza è puramente storica e non può, dunque, fissarsi sul piano della validità universale, ma deve, al contrario, continuamente attingere alla propria sorgente storica originaria, poiché il carattere universale della fede autentica si può accertare solo storicamente, attraverso il divenire temporale.

L'autentica fede filosofica, in quanto esercizio della ragione (*Vernunft*) incarnata nell'esistenza singolare e storica dell'uomo, è “meditazione personale”, pensiero assolutamente soggettivo, è un *Besinnen* ma anche un *Glauben*: “una fede nell'essere dell'esistenza possibile”, un appello ad attingere l'Essere, a cercare quella verità che si accende soltanto nel pensiero nella comunicazione tra le esistenze. La filosofia, o, più precisamente l'esercizio del filosofare, essenzialmente orientato a “fondare una «condotta di vita» sulla «consapevolezza»”, è fede in quanto certezza che guida l'uomo, legandolo alla sua origine più profonda e autentica.<sup>32</sup>

La fede è la vita che prende le mosse dall'*Umgreifende*, essa è sempre libera perché non si lascia imprigionare in un contenuto finito o assolutizzabile, non è in grado di tradursi in enunciati poiché, secondo i suoi principi, tutto ciò che è oggettivo deve “restare in

---

<sup>30</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 68.

<sup>31</sup> Ivi, p. 70.

<sup>32</sup> Ivi, p. 92.

movimento e al tempo stesso dissolversi”<sup>33</sup> affinché si realizzi la piena chiarezza della coscienza dell’essere.

Le domande fondamentali (*Che cosa so? Che cos’è veramente? Che cos’è la verità?*) che spingono ai limiti dei sentieri del pensiero e che trascendono tutto il conoscibile e il mondo nella sua totalità, rendendo possibile all’uomo l’accertamento della fenomenicità dell’essere e dell’*Umgreifende*, rendono possibile la presa di coscienza dell’infinito attraverso il finito, aprono e rendono libero il campo della fede.

La fede filosofica di Jaspers si può esprimere con tre proposizioni fondamentali: *Dio è. C’è un’esigenza incondizionata. Il mondo ha un esserci evanescente tra Dio e l’esistenza.* Nessuna di queste si può “dimostrare” come si farebbe con un qualsiasi contenuto di una conoscenza finita, la loro verità può essere solo chiarita dal pensiero, segnalata all’attenzione o da un appello: esse rimangono “nella sospensione propria di ciò che non è conosciuto.”

“Nel filosofare non ci si deve appellare al non-sapere per eludere tutte le risposte. Io non so se credo. Ma questa fede si impadronisce di me in maniera tale che io affronto il rischio di costruire la mia vita su di essa. Nel filosofare sussisterà sempre la tensione tra l’indecisione propria dell’enunciazione evanescente e la realtà di un comportamento deciso nella situazione storica.”<sup>34</sup>

La ragione, però, non muove un passo senza l’azione dell’intelletto, essa non consente di uscire dalla gabbia del linguaggio e delle delimitazioni categoriali dell’intelletto, ma permette invece di scuoterne le sbarre, di “varcare il silenzio senza poterlo attraversare”, rende possibile quella torsione del pensiero che conduce al di là di ogni pensato, di ogni solidificazione concettuale, richiamandoli sotto forma di traccia, di cifra, di “bagliore gettato sul destino e sulla destinazione umana”.<sup>35</sup>

La filosofia, infatti, non nasce a partire da un’astratta decisione, ma l’uomo è chiamato a filosofare da un’esperienza vissuta, in conseguenza di “una scossa che mi ha colpito alla

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 77.

<sup>34</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 95.

<sup>35</sup> R. Celada Ballanti, “«Das Ausstrecken der Hände». Metafisica delle cifre e dialogo tra le fedi” in *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018, p. 26.

radice del mio essere”, di una situazione-limite grazie alla quale si trova la forza di avvertire sé stessi come centro di decisione assolutamente indipendente, come *libertà*.<sup>36</sup>

La filosofia è, in questo senso più ampio, chiarificazione dell’esistenza, è un pensiero attivo nella vita stessa che conduce sempre al di là dell’esserci, all’esistenza come libertà e relazione con la trascendenza: essa è mezzo che prepara a nuove possibilità di essere sé stessi e di comprendere sé stessi, un’autocomprensione intesa da Jaspers come compito pratico ed etico, prima ancora che teoretico: “colui che crede filosoficamente non può predicare, perché non ha nulla da annunciare.”<sup>37</sup>

***L’operazione filosofica fondamentale: “perché c’è in generale qualcosa e non il nulla?”***

Il limite fondamentale di quella che Jaspers definisce *orientazione scientifica del mondo*, della *Weltanschauung* tipica dell’occidente, che crede, o meglio, pretende di comprendere tutto l’essere, è secondo il filosofo il presupposto della frattura fra soggetto ed oggetto, da cui derivano inevitabilmente il fallimento del tentativo di abbracciare l’essere, nonché il naufragio dell’intero pensiero tecnico-scientifico.

Secondo il filosofo, è stato Kant il primo a prendere veramente coscienza della natura fenomenica della realtà che appare all’uomo nella scissione soggetto-oggetto: solo attraverso le forme dell’intuizione del tempo e dello spazio e alle categorie del pensiero, l’essere diventa oggetto per l’uomo, e quindi fenomeno che egli è in grado di conoscere. Ma l’essere in sé non è né l’oggetto che può essere pensato e percepito, né il soggetto, e lo stesso discorso vale anche per la fede: essa ha la sua radice in ciò che fonda la fenomenicità, e occorre identificarla sia nell’oggetto che nel soggetto, e non con uno soltanto dei due.

Ciò che non rientra nella scissione soggetto-oggetto, è però, per l’uomo intrappolato nella visione scientifica del mondo, come se non esistesse: senza ragionare nei termini di questa

---

<sup>36</sup> G. Cantillo “Ragione, comunicazione, libertà nella filosofia dell’esistenza di Karl Jaspers” in *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, a cura di M. Anzalone, A. Donise, P.A. Masullo e F. Miano, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 94-95.

<sup>37</sup> K. Jaspers, H. Zahrt, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, a cura di G. Penzo, Morcelliana, Brescia 1989, p. 47.

scissione, per lui nulla è pensabile, e di qualsiasi cosa egli parli, essa entra, nell'atto stesso di esprimerla a parole, nella scissione: ma in tale soggettività ed oggettività riecheggiano e sono sempre presupposte una sovrasoggettività ed una sovraoggettività.

La scissione soggetto-oggetto è il luogo nel quale appare tutto ciò che per l'uomo può essere, e solo mediante l'accertamento di tale scissione egli diventa cosciente della fenomenicità di tutto ciò che lo circonda. Il luogo di tale fenomenicità, scissa in soggetto ed oggetto è definito da Jaspers "tutto-abbracciante" o "totalità comprensiva" (*das Umgreifende*).

Il paradosso sta proprio in questo: l'uomo non può che pensare la totalità comprensiva all'interno della scissione, ossia come oggetto del suo pensiero, e questo è l'unico modo per lui possibile di spingersi, nella propria coscienza, verso i limiti invalicabili del suo pensiero.

Ma in tale movimento, l'uomo non cerca metafisicamente "i gradi nelle categorie di un ente che ci si presenta oggettivo", non cerca gli strati dell'essere ma le origini delle relazioni tra soggetto ed oggetto: "non ontologicamente un mondo di determinazioni oggettive, ma *periechontologicamente*<sup>38</sup> il fondamento di ciò da cui sorgono soggetto ed oggetto, si compongono e si riferiscono reciprocamente."<sup>39</sup>

L'*operazione filosofica fondamentale* (*philosophische Grundoperation*), come la definisce Jaspers, consiste nel passaggio dalla scissione soggetto-oggetto alla totalità comprensiva (*Umgreifende*) che non è né soggetto né oggetto, ma abbraccia entrambi in sé: "anziché aver di fronte in un sapere oggettivo le cose come sono in sé, anziché rappresentare il mondo in una visione definitiva dell'uomo, anziché pensare un sistema dell'essere, noi dobbiamo, per accertarci su come siamo al mondo e di ciò che il mondo è per noi, compiere prima queste rappresentazioni, ma comprenderle poi come il nostro essere impigliati nell'oggettività."<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Col termine *periechontologia* Jaspers intende la sua stessa idea di filosofia come discorso (*logos*) intorno a ciò che abbraccia (*periechei*) gli enti: essa non è studio degli enti, cioè ontologia, ma di ciò che sta intorno ad essi, li ricomprende, li abbraccia e li fa essere, ovvero la filosofia dell'*Umgreifende*.

<sup>39</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 156.

<sup>40</sup> Ivi, p. 160.

L'operazione filosofica fondamentale libera l'uomo dalla sua *finitezza situazionale*, dal suo attaccamento all'oggetto e dalla sua limitazione a semplice soggetto, ed è in tale operazione che si rivela l'originaria diversità dei modi dell'*Umgreifende*.

L'*Umgreifende* si presenta, appunto, secondo molti modi, e ognuno a sua volta fa apparire in sé una molteplicità, ma tali modi non si possono racchiudere in un organismo chiuso: la loro presentificazione non è altro che uno strumento a disposizione dell'uomo per accertarsi dell'essere in cui si trova.

L'*essere che ci circonda*, pensato a partire dall'oggetto, è chiamato da Jaspers *mondo* e *Trascendenza*, dove con mondo si intende “ciò di cui un'infima parte è costituita da un aspetto del mio essere”, l'essere in cui e tramite cui l'uomo è, e con Trascendenza “l'assolutamente altro, a cui noi non possiamo prendere parte, ma in cui abbiamo il nostro fondamento e a cui ci rapportiamo.”<sup>41</sup>

L'*essere che noi siamo* è definito, invece, da Jaspers come *coscienza in generale, spirito, esserci ed esistenza*.

Con *coscienza in generale*, Jaspers intende “quell'orizzonte coscienziale circoscrivente”<sup>42</sup> che è l'uomo, la coscienza comune a tutti che, tuttavia, nella reale coscienza vivente è diversa in ogni individuo, quella coscienza grazie alla quale tutto ciò che è pensabile diviene conoscibile sotto forma di oggetto, “quell'una coscienza a sé identica che intenziona e rettamente conosce l'identico e che è comune a tutti gli esseri pensanti finiti.”<sup>43</sup>, nessuno la possiede *realmente*, ma tutti gli uomini ne partecipano.

L'uomo è poi *spirito*, è il “lasciar-diventar-manifesto nel movimento della comprensione e dell'essere-compreso”<sup>44</sup>: come l'*Umgreifende*, egli progetta e realizza oggetti di fantasia, idee e contenuti di senso che, non essendo tuttavia propriamente creati, vengono, per meglio dire, *scoperti* nel processo del produrre creativo.

---

<sup>41</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 72.

<sup>42</sup> Ivi, p. 73.

<sup>43</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 132.

<sup>44</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, a cura di R. Garaventa, Ortothes Editrice, Napoli-Salerno 2014, p. 58.

La realtà di fatto dell'uomo è però l'*esserci*, ed esso "ci è così familiare che a volte non ci rendiamo conto del mistero contenuto nella semplice coscienza della realtà."<sup>45</sup>

L'*esserci* "è la vita che scorre, passando dal nulla nel nulla"<sup>46</sup>, l'uomo vive nel *mondo-ambiente* che lo circonda, all'interno del quale opera e agisce: egli si trova come appartenente ad una vita senza riflessione su di sé, ma il suo essere non si esaurisce qui.

Come vita nel mondo, egli è un tutto costituito sia di mondo interno che di mondo-ambiente, sempre in sé *chiuso* come esserci, ma anche *aperto* e continuamente in rapporto con un altro esserci.

L'esserci, la coscienza in generale e lo spirito si mostrano direttamente, e l'uomo deve accertarsi in essi di ciò che egli è. L'accertamento dell'esistenza possibile è però già un momento in cui si manifesta "l'essersi-fatto-altro", cioè un'inversione: per divenire consapevole di quei modi l'uomo deve "divenire-altro".<sup>47</sup>

L'esistenza non è però, per Jaspers, un *essere determinato* (*Sosein*), ma un *poter-essere* (*Seinkönnen*): l'uomo non è mera esistenza, ma *esistenza possibile*, egli vive a partire da un'origine che sente come esterna e superiore all'esserci empirico che è in grado di oggettivare.

L'esistenza è libertà, ma in un modo incomprensibile: "essa è libertà che non è da se stessa ma che può mancare a se stessa"<sup>48</sup>, non può cioè essere libertà senza la Trascendenza grazie alla quale essa si sa donata.

Ma l'esistenza, continua Jaspers, è anche qualcosa di essenzialmente *storico*, rivestita della sua realizzazione temporale ma, allo stesso tempo, per la distinzione tra storicità oggettiva e soggettiva dell'esserci e dello spirito, coincidenza di temporalità ed eternità: "l'esistenza è il venire-a-sé del se-stesso nel tempo come un divenir presente dell'eterno."<sup>49</sup> E l'esser-sé viene a sé solo quando, in rapporto con un altro sé, quest'ultimo viene a sé.

---

<sup>45</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 75.

<sup>46</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, cit., p. 59.

<sup>47</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 139.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 143.



L'esistenza è concepita da Jaspers come vera e propria *lotta amorosa* in cui l'uomo rinuncia alla propria autoaffermazione nella comunicazione con l'altro da sé. Pur sapendosi donata, essa rimane fundamentalmente *nascosta*: la vera realtà dell'esistenza è, per la conoscenza umana, totalmente priva di fondamento, ed è proprio per questo che viene da essa percepita come *origine*, piuttosto che come mero oggetto determinabile.

L'uomo può conoscere, infatti, infiniti oggetti del mondo, ma per lui il mondo nella sua totalità rimane sempre inintelligibile e impensabile in modo adeguato: esso non è, allora, oggetto per la conoscenza, ma "idea come compito per la ricerca"<sup>50</sup>.

"Come esser-ci io sono un individuo, cioè unico, anche se lo sono secondo un modo tipico. Come essere che pensa io sono coscienza come tale, cioè partecipo ad una dimensione universale, uguale per tutti gli esseri pensanti, e sono, per così dire, soltanto un punto, cioè sono rappresentabile, e non un individuo. In quanto esser-ci io attuo ciò che la mia vita richiede e che io ritengo mio interesse e mia felicità. Invece in quanto coscienza come tale, cioè come quel punto rappresentabile a piacere, io sono distinto dagli altri soltanto per il modo e a misura di partecipazione al sapere fondamentale."<sup>51</sup>

Ma i modi dell'*Umgreifende* non sono, per l'uomo che li percepisce, inclusi in un organismo armonico e perfetto: egli vede chiaramente, nelle presentificazioni e nei modi dell'essere sotto forma di polarità soggetto-oggetti, le contraddizioni radicali, le scissioni, i limiti in cui si trova "la massima esteriorità di ciascun modo della totalità comprensiva."<sup>52</sup>

Di fronte a tutto ciò, però, egli sente una "insopprimibile volontà rivolta all'Uno", il desiderio di ricongiungersi al luogo dove tutto appartiene a tutto, ma percepisce tale unità come altrettanto impensabile e irrepresentabile: è proprio questa la ragione che spinge continuamente l'uomo a cercare e trovare il legame che si oppone alla disgiunzione, che abbraccia tutti i modi dell'*Umgreifende*.

Ma il rapporto che sussiste tra i modi dell'*Umgreifende*, nonché il loro "reciproco compenetrarsi", sono molteplici e non possono svilupparsi nella totalità comprensiva della realtàmondana: tra questi e i modi dell'*Umgreifende* della realtà che oltrepassa il mondo c'è, dice Jaspers, un *capovolgimento*, un *salto*.

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 145.

<sup>51</sup> K. Jaspers, H. Zahrnt, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, cit., p. 53.

<sup>52</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 150.

Infatti, il manifestarsi delle determinazioni dell'essere non corrisponde al manifestarsi del fondamento, poiché esso non si esaurisce in tali manifestazioni, ma rimane sempre infinito nella sua onnicomprensività.

Quella che Jaspers definisce l'*operazione filosofica fondamentale*, il tentativo dell'"autoaccertamento" della totalità comprensiva, non è ancora in sé autentica filosofia, non sviluppa ancora i contenuti della verità, ma le forme e le direzioni in cui tale verità ci si rivela, è però un momento fondamentale nel quale si trova la radice della fede: la disposizione all'apertura.

“A differenza della obbedienza alla fede che accoglie l'inintelligibile nelle forme di fenomeno finito e vi si oppone come alla divinità stessa, la fede filosofica, nel tentativo preliminare di accertare i modi della totalità comprensiva, ha già la volontà di convincersi mediante la presenzialità.”<sup>53</sup>

L'accertamento dell'*Umgreifende* è infatti, per Jaspers, accertamento della fede stessa: esso libera l'uomo dall'incatenamento alla scissione soggetto-oggetto, e, mediante l'accertamento di tale scissione, l'uomo acquisisce i mezzi per *saltare* al di là di essa.

“Quando il sapere universalmente vincolante pretende di conoscere la totalità del mondo e di afferrare direttamente l'essere in sé, quando scambia la totalità sempre relativa, incompiuta, indefinita del mondo conosciuto con l'essere in sé, allora il pensiero va incontro a un inevitabile «naufragio» e la scienza appare priva di senso.”<sup>54</sup>

La fede filosofica jaspersiana ha bisogno, a questo scopo, di un "movimento scettico", di un "altro pensiero", un pensiero che deve "avventurarsi nello spazio vuoto"<sup>55</sup>, che possa in qualche modo colmare l'abisso che separa l'individuo e la trascendenza, tra il finito e l'infinito, che nulla conosce definitivamente, ma che "ci spinge sul cammino che porta laddove il pensiero ha fine mediante il pensiero e da dove proviene la guida per coloro che nel pensiero sono resi liberi.”<sup>56</sup>

“Ciò che vorremmo sapere ci si nasconde più che mai. Noi vorremmo ogni volta possederlo, per lo meno nel suo solo nome, ma per averlo così inserito entro il pensabile, noi nello stesso istante lo perdiamo.”<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 169.

<sup>54</sup> G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 87.

<sup>55</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 521.

<sup>56</sup> Ivi, p. 568.

<sup>57</sup> Ivi, p. 566.

La Trascendenza, infatti, si precisa come un *trans-scendere*, come un continuo superare: nel trascendere stesso è però implicito il concetto di limite, ed è, anzi, l'atto del trascendere a denotare la coscienza di tale limite.

La coscienza del limite, a sua volta, implica la dimensione esistenziale del naufragio: proprio attraverso l'esperienza del naufragio, nella "radicale presa di coscienza dei limiti del conoscere oggettivo e del mondo che vi corrisponde"<sup>58</sup>, si rivela la dimensione autentica dell'esistenza considerata in negativo, mentre il voler superare tali limiti attraverso il salto, costituisce la dimensione autentica dell'esistenza in senso positivo, attivo.

L'intera esistenza umana risulta segnata da una intrinseca antinomicità e ambiguità, ed anzi, in tutta la storia dell'Occidente è prevalente una rappresentazione dell'uomo nella sua miseria e nella sua grandezza, come possibilità e fragilità, come creato a immagine e somiglianza della divinità ma, contemporaneamente, profondamente segnato dal peccato: "formato da opposizioni inconciliabili, vive in un'inquietudine incessante senza che nulla gli si acquieti o si lasci da lui acquietare."<sup>59</sup>

Il limite, la finitezza dell'uomo è, in primo luogo, la stessa che riguarda tutto ciò che vive e che dovrà morire, in secondo luogo essa consiste nella sua dipendenza dagli altri uomini e dalla società, e, in terzo luogo, essa è legata alla sua conoscenza, sempre dipendente dall'esperienza data e dall'intuizione che non può oltrepassare i dati sensibili.

Ma proprio a partire dalla finitezza che caratterizza intrinsecamente l'esistenza umana, l'uomo prova quello smarrimento che si traduce per lui in compiti e possibilità, nello slancio che lo solleva e che fa sì che la sua finitezza non si chiuda in sé stessa.

"L'essenziale è che l'uomo, in quanto esistenza nella libertà, si sente donato dalla Trascendenza", e proprio grazie a tale libertà, guidato dalla Trascendenza, la fede gli apre il cammino delle sue possibilità, facendogli raggiungere l'indipendenza dal mondo e insieme la consapevolezza del suo legame radicale con la Trascendenza, grazie alla quale egli esiste.

---

<sup>58</sup> G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 87.

<sup>59</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 110.

L'ascolto della "voce di Dio"<sup>60</sup>, l'obbedienza alla legge morale imposta alla libertà, l'intendimento della guida di Dio, non escludono però ancora completamente la possibilità dell'errore: il contenuto, infatti, rimane sempre equivoco, ed anzi è proprio nella consapevolezza di tale rischio che nel tempo l'uomo può accrescere la propria libertà.

La vera guida di Dio, infatti, non diventa mai un possesso sicuro e definitivo. Secondo Jaspers, qualsiasi tentativo di voler rendere accessibile al pensiero, inteso come pensiero oggettivante dell'orientazione scientifica del mondo, l'infinità di Dio, non può che risultare vano, ma, allo stesso tempo, "il naufragio di ogni idea determinata dell'infinito, rivolta a cogliere l'infinità della trascendenza, è però una via per divenire sempre più chiaramente coscienti della trascendenza."<sup>61</sup>

"La visione della impossibilità di conoscere la trascendenza ci dà il diritto di cercare di giustificare il senso delle cifre di essa e di sottoporre quindi la figura di queste cifre ai criteri della verità filosofica."<sup>62</sup>

Nonostante la percezione di tale impossibilità, di tale manchevolezza che affligge l'individuo in quanto mero esserci, dell'insufficienza del semplice pensiero nell'immane impresa di *saltare* al di là delle cifre per colmare finalmente lo spazio che lo separa dalla Trascendenza, egli sente "una potente, silenziosa forza di attrazione" verso di essa.<sup>63</sup>

"La domanda angosciata sul perché non sia il nulla produce, con la vertigine, la coscienza più decisiva dell'essere e in essa la certezza storica dell'esistenza che assume se stessa. L'uomo dice a sé: non è il nulla. Ciò che è deve mostrarsi. Deve rivelarsi. Perciò l'uomo che si desta alla riflessione dice a sé: io non posso essere pervenuto a questo mio esserci, invano, per il nulla."<sup>64</sup>

Il sentimento che caratterizza le situazioni-limite (*Grenzsituationen*) è la sofferenza causata dalla loro intrinseca incomprendibilità: attraverso di esse l'individuo è posto di fronte ad una radicale rottura con l'esperienza, un conflitto tra istanze opposte, simile alla weberiana "collisione tra i valori" e, allo stesso tempo, legate tra loro, egli diviene così in

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 126.

<sup>61</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 525.

<sup>62</sup> Ivi, p. 522.

<sup>63</sup> Ivi, p. 565.

<sup>64</sup> Ivi, p. 562.

grado di avvertire sé stesso come *libertà*, come poter-essere (o non essere), come progetto e *possibilità*.

“La fenomenologia dell’essere rivela come l’esistente si trovi coinvolto nella difficile esperienza della lotta tra una pluralità di valori tra cui deve scegliere e agire, ma ancor di più si trovi a sperimentare e sfidare alcune situazioni decisive costitutive dell’esserci umano in quanto tale e legate alla sua finitezza, nelle quali con evidenza si manifesta l’antinomicità dell’essere.”<sup>65</sup>

Attraverso la presa di coscienza dei limiti della conoscenza oggettiva, destinata inevitabilmente a naufragare nel tentativo di abbracciare la totalità del mondo, l’*orientazione filosofica del mondo* proposta da Jaspers indica un nuovo compito per il pensiero, il compito specifico della filosofia come chiarificazione dell’esistenza e come metafisica, cioè lettura del mondo inteso come cifra dell’essere.

“Al limite del sapere, nel non sapere in cui naufraga l’oggettività, l’esistente viene scosso profondamente: è la vertigine della tensione verso l’incondizionato in cui si sperimenta la finitudine dell’esserci e insieme la certezza dell’essere della trascendenza, seppure irraggiungibile.”<sup>66</sup>

### ***Il linguaggio cifrato della Trascendenza***

Al principio della trattazione sulle cifre e sulla loro interpretazione, Jaspers sottolinea, in *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, la necessità di distinguere tra “segni”, “simboli” e “cifre”: i segni (*Zeichen*) sono immagini o rappresentazioni di qualcosa che può essere colto a sua volta come oggetto, di qualcos’altro che deve essere immediatamente accessibile, i simboli, in senso metafisico, sono presenza di qualcos’altro che non esiste se non all’interno di tali immagini o rappresentazioni, e infine le cifre (*Chiffren*), termine usato altrove anche come sinonimo di “simbolo”, sono il linguaggio della vera realtà, della Trascendenza.

Poiché l’uomo non può autonomamente uscire fuori dal mondo e dalla scissione fondamentale della sua coscienza, egli ha bisogno di segni e cifre nel mondo per divenire cosciente della sua esistenza nel mondo come libertà e possibilità. E quanto più l’uomo prende coscienza della propria libertà, tanto più diviene certo che essa non è di per sé, ma

---

<sup>65</sup> G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 51.

<sup>66</sup> G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 111.

è *donata*: “la libertà, quanto più decisamente è certa di se stessa, tanto più è certa della trascendenza mediante la quale esiste.”<sup>67</sup>

“Ciò che parla nelle cifre non lo ascolta alcun intelletto che voglia una reale esperienza sensibile e una dimostrazione, ma l’ode solo la libertà dell’esistenza cui in questo parlare si partecipa la trascendenza.”<sup>68</sup>

Non bisogna intendere, continua Jaspers, tale esperienza come una sorta di illuminazione mistica: essa fa parte dell’esperienza vissuta dell’uomo che sperimenta, in momenti precisi e cruciali della sua esistenza, “un’oscurità che attrae a sé come se fosse la verità autentica.”<sup>69</sup>, e il darsi della trascendenza dischiude qualcosa che tuttavia non si dà mai pienamente, che si ritrae e rimane inesorabilmente assente.

Essenza della verità autentica è invece, nella fede rivelata, che secondo Jaspers tradisce gravemente l’ascolto delle cifre della trascendenza, la *storicità* e l’unicità dell’accadimento della rivelazione di Dio all’uomo. Ma tale verità non può essere accertata al pari degli altri fenomeni storici, poiché su di essa si può solamente attestare una *credenza*, essa contiene in sé una pretesa di assolutezza esclusiva di tale storia sacra: Dio, essendosi rivelato, non solo ha assunto una forma corporea in quel determinato tempo storico, ma continua ad esistere corporeamente anche nei tempi storici successivi.

Ed è proprio nella questione della storicità che si verifica la frattura tra fede filosofica e fede rivelata. Le cifre, infatti, sono essenzialmente *storiche*, esse sono colte come oggetti della realtà e parlano all’uomo nelle forme concrete in cui gli vengono storicamente incontro, e non in mere astrazioni metafisiche.

“Solo negli *istanti* storicamente sempre *unici*, in cui l’esistenza originariamente si accerta e si decide, le cifre possono esercitare la loro forza di vera illuminazione.”<sup>70</sup>

“La verità delle cifre non di testimonia mediante alcuna conoscenza o intellesione, ma solo mediante la sua forza illuminante nella storia esistenziale di ogni singolo individuo.”<sup>71</sup>

Il linguaggio delle cifre acquisisce realtà di fatto solamente come linguaggio particolare che viene da qualcuno udito o parlato, e la cifra è sì linguaggio, ma non quello di chi

---

<sup>67</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 193.

<sup>68</sup> Ivi, p. 194.

<sup>69</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 195.

<sup>70</sup> Ivi, p. 584.

<sup>71</sup> Ivi, p. 215.

parla: “nell’ascoltare ed assimilare le cifre si verifica l’ascesa verso il veramente reale, quando l’esistenza le ascolta viene così a se stessa.”<sup>72</sup>

Ogni cifra è dunque anche manifestazione, superficie, linguaggio, essa è come una guida o una luce: “luogo del dramma di una presenza che si dà solo sottraendosi, che restituisce l’essere solo nella provvisorietà del transito”<sup>73</sup>, ognuna richiede la coscienza della sua limitatezza per poter rintracciare ciò che sta “di là di tutte le cifre”<sup>74</sup>, e nessuna cifra è unica, o l’ultima, poiché la *lotta nel regno delle cifre* vieta ad ognuna di esse di farsi assoluta o definitiva.

Tale lotta è, nella teorizzazione jaspersiana, duplice: lotta per la purezza delle cifre contro la loro erronea concretizzazione nei miti della fede rivelata, e, contemporaneamente, lotta delle cifre tra di loro. Essa è lotta per la verità, e la verità stessa non è, secondo Jaspers, possibile senza lotta: tale lotta si compie nell’avvicinarsi sempre di più al limite, nel restare ancora sempre in cammino senza raggiungere la meta, nell’imparare a vedere ed ascoltare, nell’invocazione che rimanda alla Trascendenza attraverso le cifre.

“Quando gli uomini sono uniti, resta allora la lotta per la purezza e l’importanza delle cifre. Quando gli uomini attraverso le cifre scoprono l’abisso che li separa, allora qualcosa li spinge a comprendere gli altri pur respingendo la loro cifra.”<sup>75</sup>

Nella lotta delle cifre, continua Jaspers, “noi parliamo di liberalità e di umanità in opposizione a ciò che è dommatico, ortodosso, illiberale, inumano”, ed è in ciò che consiste la differenza fondamentale tra la *lotta amorosa* per l’apertura alla verità e una lotta chiusa e priva di amore.

Liberalità (*Liberalität*) è, per Jaspers, tolleranza nel suo significato più profondo: non indifferenza verso qualcosa di segretamente disprezzato che ci si limita a “tollerare”, a sopportare passivamente, ma prendere davvero sul serio l’alterità, che richiede partecipazione e assimilazione, rimanere in ascolto, aprirsi alla facoltà di illuminazione delle cifre e lasciarsi interrogare: “la concordia è possibile quando ci si concede reciprocamente di esprimersi senza riguardi.”<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 231.

<sup>73</sup> R. Celada Ballanti, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 23.

<sup>74</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 520.

<sup>75</sup> Ivi, p. 259.

<sup>76</sup> Ivi, p. 262.

Il regno delle cifre di cui parla Jaspers, allora, non è soltanto una serie di segni posti l'uno accanto all'altro, "non è un regno armonico tale da rendere nota univocamente la pienezza dell'essere"<sup>77</sup>, ma "luogo di un'oggettività simbolica che trapassa l'oggettivazione opaca propria dell'intelletto (*Verstand*) e della coscienza in generale (*Bewußtsein überhaupt*)"<sup>78</sup>. A differenza dei segni, che rimandano sempre a qualcos'altro che può essere visto, detto e conosciuto direttamente, le cifre costituiscono un linguaggio percepibile solamente nelle cifre stesse e non in riferimento a qualcos'altro.

Il loro soggetto parlante è, come tale, sconosciuto e inconoscibile, dunque le cifre si possono soltanto *interpretare*, anche se il loro significato è inesauribile, sempre intrinsecamente ambiguo e polivalente, e dunque la loro interpretazione è sempre parziale, sospesa e *prospettica*.

"Si tratta di una sorta di *ordinatio ad plura e ad plures* che include punti simbolici aperti, principi germinativi storicamente evolventisi, in movimento, le cifre, le quali possono stare le une accanto alle altre, permanendo reciprocamente libere, in una lotta amorosa, in un conflitto delle interpretazioni."<sup>79</sup>

Per chiarire ulteriormente il meccanismo di interpretazione del linguaggio cifrato, Jaspers si serve del paragone con l'inconscio freudiano: in esso, infatti, si scopre un mondo che è la realtà autentica, mentre il conscio costituisce un fenomeno superficiale, sintomo (o segno) di ciò che nella profondità dell'inconscio accade.

"Ogni interpretazione delle cifre si manifesta come una testimonianza della nostra esperienza delle cifre."<sup>80</sup>

Dunque, l'interpretazione delle cifre non può arrivare alla verità se non a partire dalla fonte dell'interprete. Ma tale fonte non è attingibile: le cifre non sono categorie universalmente valide, il loro significato è molteplice, *lacerato*, incompleto, il loro linguaggio non è udibile dall'intelletto, ma solo dal singolo individuo come *esistenza-possibile*.

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 253.

<sup>78</sup> R. Celada Ballanti, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 23.

<sup>79</sup> R. Celada Ballanti, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 30.

<sup>80</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 237.



L'interpretazione delle cifre si compie laddove cessa il linguaggio, nella "vertigine" nell'*Augenblick*, "nell'attimo incluso nel battito di ciglio"<sup>81</sup>, al limite del tacere, un limite che però non potrebbe esistere senza il parlare e diventa, per questo, nel corso della comunicazione, esso stesso un modo di parlare. Un silenzio eloquente, che si realizza ai confini del dicibile, del pensabile e del definibile, nella tensione dell'avvicinamento al pensiero della Trascendenza.

"Il tacere ai confini del pensare in cifre non è veramente reale perché io abbandono il pensiero e la parola, ma perché li spingo all'estremo ove si tramutano nel tacere."<sup>82</sup>

Solo in virtù del suo rapporto *immediato* (non mediato da istituzioni religiose o fondato su una rivelazione storico-positiva) con la Trascendenza, ogni individuo può riuscire a dare alla propria vita una direzione precisa, individuare obiettivi e scopi da perseguire, farsi carico responsabilmente delle proprie decisioni e delle proprie azioni, nonché trovare il senso della propria esistenza e acquisire una fiducia di fondo circa la sensatezza della realtà in cui si trova *gettato*.

"Il mondo, come puro *Dasein*, pura *Umwelt*, vacilla, è sospeso nella sua cogenza e perentorietà, e si trasfigura in scrittura cifrata, in geroglifico di un'Alterità che, illeggibile mediante la coscienza in generale, può essere decifrato sul piano dell'*Existenz*."<sup>83</sup>

La Trascendenza si appella sempre e solo al singolo individuo: "la trascendenza è presente quando il mondo è esperito e pensato non più come sussistente da se stesso, come l'essere in sé, ma come passaggio"<sup>84</sup>, sollecita il singolo al superamento del suo mero *esserci* per scegliere finalmente di *esistere* (*ex-sistere*), tramite un linguaggio cifrato di cui nessuno può svelare la realtà profonda, poiché nessuno possiede la chiave di lettura adatta a decifrarlo, ma cui ognuno può e *deve* tentare di avvicinarsi.

Il linguaggio ambiguo e polisenso delle cifre *deve* essere compreso, senza tuttavia poter essere compreso in maniera univoca e definitiva: "per questo, occorre appunto che l'uomo non distolga lo sguardo dalla rovina, soggiorni nei pressi di quella «rassegnazione attiva»

---

<sup>81</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 131.

<sup>82</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 248.

<sup>83</sup> R. Celada Ballanti, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit.

<sup>84</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 269.

(*aktives Dulden*) richiamata nella *Metafisica*, in grado di sperimentare il naufragio in tutto l'esserci.”<sup>85</sup>

Il Dio nascosto parla *nelle* cifre e attraverso di esse, ma in modo che da nessuna parte la cifra, per il fatto che diventa parola diretta nel tempo, possa acquistare carattere di realtà in un senso diverso da quello dell'intrinseca ambiguità delle cifre.

Al teologo, continua dunque Jaspers, non resterebbe altra via se non quella di ammettere l'assurdità e il paradosso insiti nella rivelazione, nel suo linguaggio e nella sua interpretazione, sostenendo al contempo, come fece ad esempio Kierkegaard, che è proprio tale carattere assurdo il modo più adeguato di esprimere la natura della fede.

Al contrario, la dialettica sembra al filosofo il metodo migliore per superare la concezione paradossale della fede come cieco abbandono all'assurdità (*sacrificium intellectus*) e tentare di mettersi seriamente *in cammino* verso la verità:

“Si chiama dialettica quel percorso logico che dalle antitesi giunge alla sintesi che in sé le risolve. Dialettica si chiama anche il reale rapportarsi dei contrari che si trasformano l'uno nell'altro, si uniscono e producono qualcosa di nuovo. Ma si chiama dialettica anche il dislocamento dei contrari in antinomie senza soluzione, il loro precipitare nell'insolubile, nella contraddizione. Infine si chiama dialettica anche lo spiegarsi dei limiti dove l'essere appare lacerato, dove il mio essere autentico diventa fede, e la fede diventa comprensione in un contesto di apparente assurdità.”<sup>86</sup>

La dialettica, spiega Jaspers, come forma del movimento (“inversione”) del pensiero nella comprensione, chiarifica la coscienza che è in aperta oscillazione. Essa, però, rischia sempre di diventare strumento di ottenebramento se rivolta a realtà fattuali nel tempo e nello spazio, spacciate per quell'assoluto che sarebbe Dio, cui bisognerebbe sottomettersi in modo fondamentalmente *a-dialettico*.

La fede filosofica jaspersiana è, fondamentalmente, rischio (*Alleswagen, Wagnis*), inquietudine, e soprattutto desiderio, invocazione, domanda che rimane aperta, in attesa di una risposta. Le cifre stesse esprimono in esse la problematicità del messaggio che contengono, e, anzi, private di tale problematicità esse si irrigidirebbero in meri concetti dogmatici.

---

<sup>85</sup> R. Celada Ballanti, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 24.

<sup>86</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 78.

Il pensiero deve avventurarsi nello spazio vuoto, nel luogo in cui non trova alcun punto d'appoggio, nel non-sapere, nella più completa mancanza di forma e di linguaggio: “pur nell'inesausta ulteriorità cui sono destinate esistenza e ragione, l'oltre non è *Vernichtung*, ma si traduce nel luore umbratile, chiaroscurale, della cifra, che è, a suo modo, *Erlösung*, liberazione dal tragico, pur restando immersa nel tragico, perché né il dolore né la morte scompaiono, solo sono trasfigurati.”<sup>87</sup>

La verità non si pronuncia, è muta, incomprensibile nella sua totalità, sempre aperta al fraintendimento e alla possibile nullificazione: “la situazione spirituale e la condizione dell'esserci consistono oggi nello stare di fronte all'abisso.”<sup>88</sup>

### ***La liberazione dell'essere umano***

La finitezza, e più in particolare la coscienza della propria finitezza, è la condizione tipica dell'uomo, all'interno della quale, però, egli esperisce sempre quella “esigenza incondizionata” che lo spinge verso il superamento del suo esserci e la conquista della sua autenticità. Tale esigenza è anteriore a qualsiasi altro fine ed è, dunque, fondamento dell'agire e contenuto della fede: essa “non è quindi ciò che è voluto, ma ciò in base a cui si vuole.”<sup>89</sup>

L'incondizionatezza è quindi radicata nella *decisione*, nella scelta, nell'autochiarificazione dell'esistenza umana: essa si rivela storicamente all'uomo in quelle *situazioni-limite* che costituiscono, come detto in precedenza, la più profonda origine della filosofia.

“Egli si trova nella situazione più disperata, ma proprio da lì, mediante la sua libertà, nasce in lui la più forte esigenza per lo slancio che lo solleva.”<sup>90</sup>

La filosofia deve, secondo Jaspers, per ritrovare quella meraviglia che Aristotele poneva alle origini dell'interrogare umano, giungere ai limiti estremi della conoscenza intellettuale per potersi accendere, fino al “bordo del baratro della ragione, luogo impervio e perturbante, sporgere oltre il quale significa esperire la vertigine, ma anche

---

<sup>87</sup> R. Celada Ballanti, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 27.

<sup>88</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 599.

<sup>89</sup> K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 46.

<sup>90</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 122.

intravedere qualcosa dell'Alterità nascosta che ogni parola, ogni linguaggio nel suo naufragare reca in sé come varco incolmabile o ferita immedicabile.”<sup>91</sup>

Laddove cessa la conoscenza, dove si palesa inevitabilmente e tragicamente l'impotenza del razionale, si sprigiona la *potenza del pensiero*, si conquista l'apertura verso ciò che sta oltre il limite, si ritrova la passione per il domandare, per la ricerca: “la filosofia non deve abdicare. Oggi meno che mai.”<sup>92</sup>

È nel costante pericolo dell'ottenebramento che si realizza lo slancio verso l'origine: tale pericolo è sempre avvertito nella situazione storica e sociale di un singolo uomo determinato, ma storicità significa allo stesso tempo *diversità* storica.

L'uomo è sempre con altri uomini ma solo la fede filosofica può, secondo Jaspers, sottrarre tale convivenza alla inevitabile lotta *polemica* generata dalla differenza, e rendere invece gli interlocutori disponibili all'ascolto reciproco e al dialogo: “la fede filosofica è inseparabile dalla disponibilità incondizionata alla comunicazione” ed anzi, la verità autentica la si trova solamente nell'incontro di prospettive differenti nella totalità-comprensiva che le *abbraccia*.<sup>93</sup>

L'uomo stesso è, di fatto, cifra. Egli è oggetto di conoscenza soltanto come mero esserci, ma la sua vera natura rimane inaccessibile alla coscienza umana, essa può essere esperita solamente all'*origine* del pensiero e dell'agire.

La sua esistenza, infatti, è tale solo in rapporto alla Trascendenza, e, al pari di quest'ultima, l'esistenza è “prima del mondo e fuori del mondo”<sup>94</sup>: l'uomo si rende cosciente, nella decisione, della sua libertà soltanto riconoscendola come originariamente *data, donata*.

Egli è cosciente di sé soltanto nella consapevolezza di sapersi donato da altro, cioè dalla Trascendenza: “cosciente della sua libertà, l'uomo vuol diventare ciò che può e deve essere.”<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> R. Celada Ballanti, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 26.

<sup>92</sup> Ivi, p. 63.

<sup>93</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 225.

<sup>94</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 612.

<sup>95</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 123.

L'uomo riconosce in tali momenti eccezionali della sua esistenza, che egli può liberamente agire, e dunque vivere, grazie ad una "guida inafferrabile" che gli parla attraverso le cifre.<sup>96</sup> Ma tale guida non diventa mai codice finito cui obbedire rigidamente, l'uomo non ne entra mai completamente in possesso: infatti, da una parte, il pericolo più grande per l'uomo è credere di essere già ciò che può essere, e, dall'altra, la Trascendenza non si pronuncia mai una volta per tutte, rimane sempre ineludibile la possibilità dell'errore, dell'equivoco, nell'ascolto e nell'interpretazione della guida di Dio.

Allo stesso tempo, "la consapevolezza del rischio condiziona nel tempo la crescita della libertà", persino nella decisione, continua Jaspers, "qualcosa deve restare in sospensione", è necessario "il dimorare di una domanda permanente" perché la verità acquisita non si cristallizzi in dogma.<sup>97</sup>

"Quanto più l'uomo è autenticamente libero, tanto più Dio gli si fa certo."<sup>98</sup>

Il rapporto dell'uomo con la Trascendenza consiste essenzialmente non nell'immobile contemplazione, ma nell'*attesa* (*Warten*) che rimane sempre vigile, in tensione, aperta. L'attesa, come l'apertura, presuppongono sempre il rischio che la propria domanda rimanga insoluta, che la risposta sia incompleta o incomprensibile, che la ricerca si traduca in *naufragio*.

Ma questa possibilità non è per Jaspers la fine, non si tramuta in nichilismo, anzi, è proprio la situazione interrogante di quella filosofia incapace di risolvere, ciò che la rende votata a *sciogliere* quanto si è solidificato in soluzione e dogma, ad *aprire* nuovi spazi di comunicazione, e a rimettere in moto l'originario e libero movimento del pensiero.

Per Jaspers questo è il compito quotidiano della vita filosofica: tale disposizione all'apertura è necessaria affinché il pensiero non rimanga bloccato all'interno di se stesso, perché le risposte non sovrastino le domande, ma ciò è possibile solo all'uomo che si pone come *compito* per se stesso, che si mantiene *in cammino* verso l'Altro e verso la Trascendenza, e resta così sempre disponibile alla comunicazione in tutte le sue possibili realizzazioni.

---

<sup>96</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 59.

<sup>97</sup> Ivi, pp. 127-128.

<sup>98</sup> K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 54.

La fede filosofica di Jaspers è “fede dell’uomo nelle sue possibilità”, ma anche naufragio definitivo della filosofia come *soluzione*, che porta all’apertura di un ulteriore orizzonte della significazione.<sup>99</sup> Una filosofia come ricerca del “senso” nella sua duplice accezione di “significato” e “direzione”, come amore (*philía*) che si protende verso la sapienza (*sophía*) senza mai possederla, ma continuando a cercarla.

“Che piatezza sarebbe, invece, voler costringere le cose umane su un’unica strada e voler ritenere per vera questa strada soltanto!”<sup>100</sup>

### ***Il confronto con la rivelazione cristiana***

“Se ci chiediamo qual è l’origine e il fine della vita umana, la risposta ci rinvia senz’altro alla fede rivelata, al di fuori della quale non c’è che nichilismo.”<sup>101</sup>

La fede nella rivelazione (*Offenbarungsglaube*), dopo aver imposto il suo dominio pressoché assoluto per secoli, di fronte ai problemi e alle sfide della modernità si sta progressivamente indebolendo, non possiede più, attualmente, quella forza spirituale originaria capace di coinvolgere gli individui.

“Nel corso di quasi due millenni, la fede cristiana nella rivelazione, considerata nella sua forma ecclesiastica, non è riuscita a realizzare l’ethos della verità in modo tale da acquistare – grazie alle azioni, alla prassi di vita, al pensiero e a delle personalità – una forza di convinzione valevole per tutti.”<sup>102</sup>

Il teologo protestante Heinz Zahrnt, nella parte iniziale del suo breve dialogo con Jaspers a riguardo, introduce gli argomenti principali trattati dal filosofo come possibili punti su cui soffermarsi perché sia possibile un vero incontro tra fede filosofica e fede rivelata: “il venir meno della fede cristiana nella rivelazione e la necessità di una sua trasformazione, la stima profonda della Bibbia, la potenza e il limite della scienza e della tecnica, le possibilità e le prospettive della fede filosofica nella situazione attuale del nostro tempo, la questione sul rapporto tra fede filosofica e fede nella rivelazione e sulla possibilità di un legame tra esse; e tutto ciò è sviluppato non già in forma generale e con una fredda

---

<sup>99</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 129.

<sup>100</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, cit., p. 134.

<sup>101</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 61.

<sup>102</sup> K. Jaspers, H. Zahrnt, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, cit., p. 31.

distanza, ma in un ingaggiamento personale e con una propria energica presa di posizione.”<sup>103</sup>

Storicamente, nel mondo, la fede nella rivelazione è sempre stata interpretata come dato di fatto, nonostante solo il credente possa comprendere cosa sia tale rivelazione: “la fede nella rivelazione ha il carattere fondamentale di non poter essere voluta o compresa quale fede. Colui che crede, crede per la Grazia.”<sup>104</sup>

La rivelazione è, nell’ottica del credente, comunicazione immediata di Dio nella storia e nel tempo, localizzata in determinati luoghi. Essa è una realtà (*Wirklichkeit*) che, in parte, rientra contemporaneamente nella storia profana, pur essendo in sé storia sacra: “essa è storicamente relativa nelle sue asserzioni, ma nella sua forza nei riguardi di una concezione di vita e di una decisione, essa è incondizionata; essa rappresenta una verità che nella sua asseribilità non è generalmente valida per tutti, ma che nello stesso tempo è per il credente incondizionata nella sua dimensione storica.”<sup>105</sup>

Ma se la rivelazione fosse un mero fatto storico, come ogni altro si potrebbe provarlo in modo più o meno certo, sulla base di documenti o prove scritte. Dato che però essa esiste solo all’interno della fede, deve possedere una natura diversa da quella della normale comunicazione tra uomini.

Questo significherebbe dire che allora il Dio della rivelazione non è più il biblico *Deus absconditus*, ma un soggetto reale che agisce nel tempo storico e col quale l’uomo può relazionarsi concretamente e immediatamente. Ma non è esattamente così.

La realtà alla quale ci si riferisce parlando della rivelazione cristiana, infatti, non è altro che la realtà nel mondo del culto e della Chiesa. Il concetto di “rivelazione” è di per sé generico, e, in teoria, consentirebbe di racchiudere al suo interno tutte le rivelazioni religiose avvenute nella storia, ma questo per la fede rivelata cristiana è inconcepibile: solo la sua unica e specifica rivelazione può essere considerata come vera.

La rivelazione diviene oggetto di fede solo all’interno dell’istituzione della Chiesa: la fede è all’interno di una comunità culturale specifica, caratterizzata da determinati

---

<sup>103</sup> K. Jaspers, H. Zahrnt, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, cit., pp. 33-34.

<sup>104</sup> Ivi, p. 42.

<sup>105</sup> Ivi, p. 50.

sacramenti, da un determinato annuncio della Parola divina e da una professione di fede precisamente formulata.

La fede rivelata diviene così una “rocca inespugnabile”, definita come “un sottomettersi a delle autorità estranee”<sup>106</sup>, irrigidita e resistente come un “saldo blocco di granito”, espressione che utilizza Jaspers per descrivere l’ortodossia della dottrina del teologo Rudolf Bultmann: essa interrompe la comunicazione tra gli uomini, esclude i non credenti dal dialogo.

Fede rivelata e fede filosofica parlano però entrambe di Dio: la fede rivelata ritiene di conoscere le azioni di Dio tramite la sua rivelazione storica agli uomini per la loro salvezza, mentre la fede filosofica è pienamente cosciente di non sapere nulla di Dio, ascolta soltanto il linguaggio delle cifre, rimanendo fedele al comandamento biblico “non ti farai né immagine né icona di me”.

La fede rivelata vede l’irruzione della Trascendenza nel mondo e conclude che essa deve essere la vera realtà di Dio: tale verità assoluta richiede dai fedeli obbedienza e sottomissione, poiché essi credono provenga da Dio stesso nonostante sia stata concepita da uomini. Ma, secondo Jaspers, non si può pensare che la trascendenza diventi una realtà di fatto tale da operare nel mondo dell’uomo come un soggetto agente localizzato nello spazio e nel tempo.

Ma, si domanda allora Jaspers, a questo punto come bisognerebbe intendere la rivelazione? Come un’azione divina reale nel tempo storico oppure come cifra? “Non incombe sulla chiesa sempre la minaccia di divenire, quale struttura sociale, contemporaneamente anche struttura politica?”<sup>107</sup>

Se la rivelazione è l’azione temporalmente e spazialmente situata di Dio, come definita dal credente, allora non è più cifra ma realtà concreta. Se invece è cifra, allora essa sta accanto ad altre cifre, e non è più reale e concreta rivelazione storica.

La rivelazione e la parola di Dio acquisiscono, però, realtà concreta solo tramite la presenza del sacro nell’istituzione della Chiesa. Ma la Parola e il sacramento, tuttavia,

---

<sup>106</sup> K. Jaspers, H. Zahrnt, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, cit., p. 67.

<sup>107</sup> Ivi, p. 70.



acquisiscono piena realtà solo tramite la sempre nuova rivelazione di Dio, palesata nella Parola e nel sacramento ed esperita da chi ascolta la Parola e riceve il sacramento.

Secondo la fede rivelata, anche la verità del sacramento, come quella della Parola, dipende in ogni momento da Dio stesso e dalla concessione al singolo della sua grazia. Dunque, anche questi ultimi non sono segni o cifre della Trascendenza, ma atti concreti di Dio stesso.

Se la rivelazione, al contrario, fosse essa stessa cifra della Trascendenza, allora tutti i dogmi, i sacramenti, le forme del culto, potrebbero diventare, secondo Jaspers, il *medium* attraverso il quale la religione biblica riuscirebbe di nuovo ad acquisire una credibilità tale da tornare ad infiammare gli animi.

“La presenza che si manifesta storicamente cela in sé la sorgente di tutta la fede.”<sup>108</sup>

Dal punto di vista storico, in tutte le grandi culture vi sono narrazioni riguardanti l'identificazione di Dio con singoli uomini e profeti nelle forme più diverse, ma solo il cristianesimo ha inteso tale incarnazione come nucleo centrale della sua visione del mondo, di Dio e dell'uomo.

Sembra che esista un solo modo in cui il Dio nascosto possa avvicinarsi all'uomo, diventando egli stesso uomo, come testimoniato dal Nuovo Testamento. Per la fede rivelata cristiana questo evento è azione diretta di Dio, è una realtà storica concreta: senza Cristo, Dio sarebbe lontano, estraneo, sconosciuto, fonte di paura. Ma tramite la mediazione di Cristo, all'uomo viene svelata e aperta la strada che porta a Dio.

La realtà di Cristo fattosi uomo nel mondo è invece, secondo Jaspers, non già evento storico realmente accaduto, ma cifra unica e incomparabile della possibilità dell'uomo di fronte al proprio Dio, e la sua morte sulla croce è stata la conseguenza della verità spiritualmente rivoluzionaria di cui si è fatto portatore. Non a caso, infatti, proprio Gesù, non più inteso come uomo-Dio, viene inserito tra le “personalità decisive” per il destino dell'umanità nel volume del 1957 sui *Grandi filosofi*, insieme a Socrate, Buddha e Confucio.

I segni della rivelazione devono essere segni di una nascosta azione rivelatrice, e le cifre sarebbero allora segni della trascendenza nascosta: sia l'azione rivelatrice di Dio che la

---

<sup>108</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 71.

trascendenza rimangono occulte, ma i segni della rivelazione, a differenza delle cifre della trascendenza, rimandano ad una realtà di fatto, che sarebbe allora l'azione di Dio nella storia.

Tutto ciò che viene prodotto dagli uomini, che è reale e viene rappresentato o pensato può essere cifra di qualcos'altro. Le cifre si trovano numerose anche nelle tradizioni religiose, filosofiche e artistiche. Nonostante tale sovrabbondanza, il regno delle cifre si sottrae a una sistemazione adeguata alla loro essenza: è possibile distinguere gerarchie e dimensioni delle cifre, ma non se ne può ricavare un sistema chiuso e invariabile.

Infatti, le cifre non sono figure fisse, ma come tali si trasformano, in quanto soggette ad infinite e continue interpretazioni, non ammettono alcuna definizione, ed anzi hanno bisogno di continuare ad "oscillare ambiguamente" per mantenersi vive.

La filosofia può appropriarsi di cifre di qualunque provenienza, ed anzi essa stessa produce delle cifre nella sua speculazione. E di fronte a tutte queste cifre si prova attrazione o repulsione, le si rigetta o ci se ne appropria: è proprio questo ciò in cui consiste la già citata *lotta nel regno delle cifre*.

La lotta contro la fede rivelata a favore di un libero conflitto tra le cifre, non è allora l'attacco di un cattivo illuminismo contro la realtà autentica di Dio, ma lotta condotta dalle cifre stesse intorno alle cifre in cui viene udita la Trascendenza.

Nella fede filosofica, la concretizzazione della rivelazione scompare a vantaggio del suo carattere di cifra, che conserva quindi tutti i suoi contenuti di fede con la loro originaria forza. Con il venir meno della concretezza della rivelazione, viene meno anche la sua esclusività, vengono meno le lotte fatte di incomunicabilità condotte da coloro che, come difensori della fede, non riescono più a parlare tra loro e con gli altri uomini.

La fede posta in alternativa al sapere filosofico può, secondo Jaspers, radicarsi solo in una teologia dogmatica, mentre allo stesso tempo il sapere contrapposto alla teologia si rivela una scienza altrettanto acriticamente positivista: in entrambi i casi la filosofia perderebbe il suo valore e la sua autonomia.

“L’alternativa tra fede rivelata e filosofia non va fissata nel senso che io debba rifiutare ciò che non sono o affermare come non-esistere ciò che non comprendo; bensì, come uomo, io voglio comprendere l’uomo.”<sup>109</sup>

Esiste poi, secondo Jaspers, una differenza fondamentale tra ragione ed intelletto: “l’intelletto determina, fissa, delimita e rende così chiaro e distinto”, mentre la ragione “apre, muove, non conosce riposo in alcunché di saputo”, ma questa non può nulla senza l’intelletto e quest’ultimo, grazie alla ragione, può oltrepassarsi mediante se stesso, spingersi fino ai suoi stessi limiti dove si compie il “trapasso” verso la ragione.<sup>110</sup>

Ed è proprio questo spazio, nella mancanza di stabilità, nella totalità comprensiva, che è compito della filosofia raggiungere: quella “universalità che, in luogo di saturare i possibili, opera un movimento *desaturante*, aprendo vuoti nelle differenze in vista della loro messa in relazione. Si tratta di un universale che diffida dell’idea di messaggio, e che costituisce la forma aperta, l’*agora*, entro cui le fedi possono incontrarsi e comunicare.”<sup>111</sup>

“Ci ritroviamo così in mezzo alla molteplicità delle fedi, ma non come esseri muti, che stanno gli uni accanto agli altri come degli estranei, bensì come esseri capaci di comunicare, che si interessano gli uni degli altri. Questa comunicazione ha luogo grazie all’intelletto, alla ragione, all’amore. Essa si muove tra oggettività che hanno un determinato significato, ma che sono «reali» solo tramite la soggettività loro propria. La comunicazione si realizza nel parlare insieme, laddove parlare non prelude tanto a un rapporto convenzionale, ma implica il coinvolgimento dell’intera essenza (laddove cioè l’uomo non paga per così dire con la solita montagna di spiccioli, ma in oro), ovvero laddove non ci si limita a parlare insieme della particolarità degli scopi, delle caratteristiche e delle precauzioni, ma tutte queste cose sottostanno a una guida, e l’uomo è lì «realmente» se stesso e non si nasconde soltanto dietro le maschere dei ruoli sociali, all’interno di un «noi» o addirittura di un «tutti noi», e dietro a schemi di pensiero prefissati.”<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, cit., p. 134.

<sup>110</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 153.

<sup>111</sup> R. Celada Ballanti, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 28.

<sup>112</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, cit., p. 132.

## 2. Il concetto di demitizzazione e la disputa con Bultmann

### *La vexata quaestio del rapporto tra teologia e filosofia*

Il problema fondamentale, già implicito in Lutero e nella Riforma, della scoperta di una distanza incolmabile tra le verità delle Scritture e il proprio tempo, era già stato posto in questione dalla teologia illuministica e romantica nell'Europa protestante di Sei-Settecento, nonché nuovamente nel Novecento dalla critica dello storicismo liberale.

La problematicità conseguente del rapporto tra teologia e filosofia è stata approfonditamente affrontata durante il Novecento da Karl Barth, ed anzi emergeva già chiaramente sin dagli scritti giovanili della sua formazione teologica.

Barth, in particolare, a partire da Kant e dal neokantismo ma anche da Schleiermacher per quanto riguarda la teologia, intendeva dimostrare l'autonomia e la specificità dell'esperienza religiosa in generale, e nello specifico di quella cristiana, sottolineando l'impossibilità di una sua "fondazione" teoretica basata sulle classiche prove metafisiche dell'esistenza di Dio o sulla moderna metafisica dello spirito.

D'altra parte, il teologo concepiva l'esperienza religiosa come *attualizzazione* della coscienza culturale, e in questo senso assumeva per lui un'importanza fondamentale la relazione tra l'esperienza religiosa vissuta *universalmente* a livello psicologico e quella che si realizza a livello storico con caratteristiche *particolari*, riguardante ad esempio il problema del suo valore normativo rispetto alla prima.

Successivamente, nell'opera del 1922 *Der Römerbrief*, prendendo le distanze dalle posizioni dei primi scritti sull'argomento, emergono, in Barth, la "fattualità" del rapporto dell'uomo con Dio conseguito attraverso l'esperienza religiosa e, in seguito, mediante la fede, nonché l'assoluta indeducibilità di tale rapporto a partire dalle forme a priori della filosofia, tesi indubbiamente necessarie al teologo per sottolineare il carattere assolutamente peculiare della rivelazione cristiana rispetto all'esperienza religiosa umana.

Se inizialmente, cioè, Barth contrapponeva nettamente l'esperienza storico-psichica della religione alla fede, intesa come crisi di ogni conoscenza di Dio, e se in tale contrapposizione la fede stessa diventava criterio di giudizio della religione, sottraendosi,

la fede, ad ogni “fondazione” razionale in virtù del suo carattere *immediato*, ora invece la fede rifiuta tale fondazione proprio per la sua natura *mediata*, proveniente dall’azione stessa di Dio.

Da ciò conseguono naturalmente le due principali questioni della teorizzazione barthiana. La prima, che l’unica certezza riguardante Dio accessibile all’uomo sia la sua assoluta inconoscibilità, si collega direttamente alla negazione della possibilità di una conoscenza di Dio indipendente dalla fede, cioè dal riconoscimento della rivelazione, e rappresenta dunque il punto massimo della distanza tra teologia e filosofia.

Conclusione, quest’ultima, che però nel *Römerbrief* non si oppone necessariamente alla tesi della conoscibilità di Dio a partire dalla natura, ma che lascia spazio ad un singolare avvicinamento tra la conoscenza di Dio che si ha nella fede alla dottrina della *docta ignorantia* della tradizione filosofica occidentale più alta: Dio, infatti, risulta all’uomo inconoscibile finché egli stesso non si dà a conoscere.

La seconda questione, quella del ruolo della precomprensione filosofica nell’esegesi del testo biblico, collegata inevitabilmente alle teorie ermeneutiche barthiane sulla *perspicuitas Scripturae*, cioè sulla capacità del testo biblico di svelare il proprio significato al lettore, aveva l’intenzione di ricondurre il metodo storico-critico a strumento ausiliario dell’interpretazione della Scrittura, con la consapevolezza della *situazionalità* dell’interprete, delle determinate precomprensioni filosofiche che egli porta con sé nel momento della “meditazione” sul testo biblico, ma anche sottolineando l’assoluta indipendenza del *kerygma* da qualsiasi sistema filosofico.

La teologia dogmatica (*Kirchliche Dogmatik*) delineata successivamente da Barth ha come fine essenziale quello di interrogarsi sul contenuto dell’annuncio ecclesiastico, sulla Parola di Dio che risuona attraverso le parole umane nella Chiesa, per stabilire la sua aderenza o meno con le testimonianze normative contenute nella Scrittura.

Compito del teologo sarà, allora, non quello di “afferrare” il significato della Parola di Dio, ma comprenderla *nella sua incomprendibilità*.

“L’opposizione tra filosofia e teologia è un’astrazione che ha un sapore leggermente mitologico. Ciò che veramente si intende con essa è l’opposizione di determinati *uomini* che differiscono negli interessi, negli impegni e nelle occupazioni: l’opporsi e l’essere assieme dei filosofi e dei teologi. La loro opposizione è in ogni caso anche un essere assieme, nella misura in cui i *problemi* della

loro ricerca e della loro dottrina sono in sé *gli stessi*, ma appunto lo sono – e questo rende l’essere assieme un opporsi – in un ordine e in una successione inversi.”<sup>113</sup>

Nelle lezioni di etica tenute a Münster nel 1928, e successivamente nella conferenza *Theologische und Philosophische Ethik* del 1930, Barth individua tre fondamentali modelli rappresentanti le possibilità di un rapporto tra filosofia e teologia, argomento ulteriormente approfondito poi nello scritto del 1960 *Philosophie und Theologie*.

Il primo è quello dell’*apologetica*, del tentativo di ricercare un collegamento tra la teologia e i concetti dell’etica filosofica, con l’intento di dare un fondamento razionale all’etica teologica e, contemporaneamente, di trovare un terreno comune tra filosofia e teologia, costituito per Barth dalla rivelazione, intesa per la teologia come *realtà* e per la filosofia come *possibilità*.

In questo modo, secondo il teologo, sia filosofia che teologia mantengono la propria funzione ammettendo come imprescindibile per entrambe il riferimento alla rivelazione.

Il secondo modello è quello della *diastasi*, secondo il quale la teologia presume di essere in possesso di un sapere totalmente diverso e sconosciuto alla filosofia, la quale si riduce ad avere un compito meramente propedeutico alla prima.

Le due discipline, in tale modello, rimangono necessariamente distinte e separate, ed anzi la filosofia risulterebbe totalmente chiusa alla rivelazione, mentre la teologia sarebbe completamente indifferente alla condizione esistenziale dell’uomo.

Il terzo modello di rapporto tra teologia e filosofia è quello che Barth definisce “cattolico-romano”, nel quale le due discipline sono unite in un’unica costruzione che esclude tanto il modello dell’apologetica quanto quello della diastasi, attribuendo alla creazione il ruolo fondamentale di saldatura tra natura e rivelazione.

Tuttavia, pur riconoscendo l’indiscussa superiorità di quest’ultimo modello rispetto ai precedenti, Barth ritiene che la continuità tra natura e grazia non possa essere dedotta immediatamente dalla rivelazione, ma derivi piuttosto dalla metafisica, intesa come disciplina sovraordinata tanto alla filosofia quanto alla teologia.

Questa conclusione comporta, da un lato, che alla teologia non sia possibile una appropriazione esclusiva della verità e, dall’altro, che la filosofia non svolga soltanto un ruolo critico nei confronti della teologia, ma anzi, che proprio alla filosofia posta in

---

<sup>113</sup> K. Barth, *Filosofia e teologia*, a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2010, p. 43.

ascolto della Parola di Dio sia concessa la possibilità di partecipare realmente di quella verità che la teologia può solamente testimoniare.

“Potrebbe esserci una *philosophia christiana*? O meglio, potrebbe esserci un filosofo cristiano che, volendo rispettare nel pensiero e nel linguaggio quell’ordine e quella successione, utilizzi un altro vocabolario, e così facendo tenga di fronte a sé quell’unica e intera verità e non qualcos’altro, indirizzandosi effettivamente a essa per indicarla così com’è e nient’altro? Perché non potrebbe essere possibile un tale filosofo?”<sup>114</sup>

### ***Rudolf Bultmann e la demitizzazione del Nuovo Testamento***

La relazione *Neues Testament und Mythologie*, tenuta dal teologo protestante Rudolf Bultmann nel 1941 durante una riunione della Società Teologica Evangelica, apre una delle maggiori questioni ermeneutiche del Novecento, sia per quanto riguarda la teologia che per il mondo della filosofia, e, di conseguenza, anche per ciò che concerne il rapporto da sempre problematico tra le due discipline.

In particolare, la questione della cosiddetta “demitizzazione” (*Entmythologisierung*) auspicata dal teologo affronta uno dei maggiori temi discussi dalla modernità filosofico-religiosa: il rapporto tra rivelazione e storia, tra coscienza storica e verità soterica, e la liberazione del testo sacro da ogni sovrastruttura mitica o metafisica al fine di identificarne l’autentico significato religioso.

Bultmann, dal canto suo, si rende conto della scarsa e inadeguata risonanza del messaggio cristiano presso gli uomini contemporanei e, volendo contemporaneamente comprendere le ragioni di tale esaurimento della potenza del messaggio evangelico, si chiede come possa il cristianesimo parlare agli individui in modo che essi siano nuovamente in grado di attingere all’essenzialità del testo.

Il *kerygma*, infatti, l’annuncio salvifico di Cristo, nell’ottica protestante, passa necessariamente attraverso la Parola di un testo storicamente situato: salvezza e Scrittura, redenzione ed ermeneutica sono concetti inscindibili, ed è proprio per questo motivo che la questione si immette nello stesso orizzonte teologico e filosofico legato alla religione biblica cui anche Jaspers, come Bultmann, appartiene.

---

<sup>114</sup> K. Barth, *Filosofia e teologia*, cit., p. 55.

Scopo fondamentale della teorizzazione bultmanniana è indagare e comprendere come attingere il nucleo autentico della Parola biblica, come interpretare gli enunciati mitologici alla luce dell'autocomprensione che l'uomo moderno ha di sé stesso, in virtù cioè di una comprensione esistenziale che punti alla soppressione definitiva del divario culturale con le Sacre Scritture.

Obiiettivo primario della teologia è allora indagare se il messaggio neotestamentario contenga una verità che possa dirsi indipendente dalla “visione mitica del mondo”, non più coerente per l'uomo moderno poiché in contrasto con la sua stessa concezione del reale.

“La demitizzazione, in tal senso, è la proposta, da un lato, di prendere definitivamente coscienza dell'involucro mitico che soffoca quell'annuncio, rendendolo inintelligibile per l'uomo di oggi, dall'altro, di cogliere la reale intenzione del mito e di riformularla, reinterpretando le Sacre Scritture in virtù di una comprensione esistenziale finalizzata a una soppressione della distanza storico-culturale, capace di riportare il credente nella situazione originale di chi è di fronte all'annuncio salvifico ed è chiamato alla decisione.”<sup>115</sup>

La demitizzazione si estrinseca allora in un duplice compito: da un lato, in senso negativo, una *critica dell'immagine del mondo offerta dal mito*, in quanto nascondimento della natura del mito stesso, e dall'altro, in senso positivo, un'*interpretazione esistenziale* tramite la quale attuare la chiarificazione dell'intenzione di tale mito, cioè parlare dell'esistenza umana.<sup>116</sup>

La liberazione del *kerygma*, della Parola pronunciata da Dio in Cristo, e con esso dell'originario annuncio cristiano, dalla natura oggettivante del mito può essere in questo senso terreno fertile di un possibile incontro tra teologia e filosofia, restituendo l'evento di Cristo alla sua autentica pregnanza di appello rivolto direttamente all'uomo.

L'uomo contemporaneo, infatti, non si esprime più secondo le categorie del mito e della metafisica appartenenti alla tradizione neotestamentaria, ma, soprattutto in seguito agli eventi drammatici e alle scoperte del Novecento, secondo quelle della scienza e della tecnologia moderne.

---

<sup>115</sup> R. Celada Ballanti, “Redenzione ed ermeneutica. La disputa sulla demitizzazione tra Karl Jaspers e Rudolf Bultmann”, in *Humanitas vol. 6: La redenzione. Tra filosofia della religione e teologia*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 1005.

<sup>116</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit.



“Il senso della demitizzazione non è di rendere accettabile la fede all’uomo moderno mediante riduzioni critiche alla tradizione, vale a dire dei principi biblici, ma di chiarirgli quel che è la fede cristiana, e perciò di porlo di fronte al problema della decisione (*Entscheidung*): una decisione provocata esattamente dal fatto che lo scandalo, lo *σκάνδαλον* del problema della fede, si chiarisce non solo, o in special modo, per l’uomo *moderno*, ma per l’uomo in quanto tale.”<sup>117</sup>

Il vero problema, che Jaspers, nella sua *replica*, secondo il teologo non coglie, è quindi di ordine eminentemente ermeneutico, nel senso heideggeriano di una vera e propria *analitica esistenziale*, e corrisponde all’interpretazione da parte dell’uomo della Bibbia e dell’annuncio cristiano autentico, inteso come parola rivolta direttamente all’uomo.

Secondo Bultmann, Jaspers dichiara, contraddittoriamente, che le affermazioni mitologiche contenute nella Bibbia sono di fondamentale importanza, poiché vanno intese come *cifre* della Trascendenza, centrali dunque per la chiarificazione dell’esistenza e l’avvicinamento alla verità.

Ma il pensiero mitico, secondo Bultmann, è altrettanto oggettivante quanto quello scientifico, che il filosofo tedesco rimprovera, sin dai suoi primi scritti, di intrappolare l’uomo nella scissione di soggetto e oggetto, allontanandolo dalla verità.

“Mi domando tuttavia lecitamente se il pastore, per ascoltare il linguaggio della Bibbia come linguaggio della Trascendenza e, perciò, come linguaggio di Dio, non debba conoscere l’ebraico e il greco. O se egli, non conoscendoli, non debba fidarsi degli uomini di scienza che li comprendono. Inoltre, la traduzione nel tedesco attuale consiste solo nella trascrizione di vocaboli stranieri nella lingua tedesca? O non c’è bisogno per questo di una diuturna frequentazione della lingua, della sua concettualità, delle linee portanti del suo contenuto? In questo modo la traduzione non è sempre e allo stesso tempo interpretazione?”<sup>118</sup>

L’interpretazione, infatti, secondo il teologo, “può solo desiderare di vedere ciò che è esatto e mostrarlo”<sup>119</sup>, e può farlo proprio in virtù del rapporto sussistente tra l’interprete e l’oggetto di cui si tratta, e questo vale allo stesso modo anche per l’interpretazione della Bibbia: l’assimilazione che permette di credere e comprendere la parola biblica è possibile solo se quest’ultima è tradotta, ogni volta, in un linguaggio comprensibile dall’uomo nel tempo presente. Una ricerca metodica di questo tipo non è però realizzabile, secondo il teologo, se il ricercatore in questione non intrattiene “una relazione

---

<sup>117</sup> K. Jaspers, R. Bultmann *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 127-128.

<sup>118</sup> Ivi, p. 133.

<sup>119</sup> Ivi, p. 134.

originariamente comprendente ed esistente con la cosa che viene trattata nel testo da interpretare.”<sup>120</sup>

Quando la rivelazione cristiana viene compresa autenticamente, non si tratta, come affermerebbe Jaspers, di comunicazione di dogmi o dottrine, ma essa rappresenta l'appello *immediato* rivolto da Dio all'uomo, che solo nel riconoscimento della sua impotenza può aprirsi a Dio stesso.

“Ora, ho l'impressione che Jaspers non ritenga possibile con me un reale *διαλέγεσθαι* in ragione di ciò che egli qualifica la mia ortodossia, ovvero del fatto che, come teologo cristiano, affermo la *pretesa di absolutezza* della rivelazione creduta dal cristianesimo. È chiaro a Jaspers che sempre, dove una fede nella rivelazione si comunica, afferma l'absolutezza della rivelazione creduta: deve affermarla, concependosi come risposta alla parola «Io sono il Signore tuo Dio. Non avrai altro Dio al di fuori di me!». Ciascuno è libero di considerare assurda tale fede. Ma se lo fa, non dovrebbe più parlare di rivelazione, dal momento che è in ogni caso assurdo pretendere di trovarla qui o là gettando uno sguardo sulla storia delle religioni o sulla storia dello spirito. Come storico, io posso soltanto accertare la fede nella rivelazione, dal momento che essa è tale solo *in actu e pro me*; essa è compresa e riconosciuta come tale soltanto nella decisione personale.”<sup>121</sup>

L'uomo dunque vive della grazia divina che gli è continuamente trasmessa, e la rivelazione può essere intesa soltanto come un evento che accade ogni volta che la parola è rivolta all'uomo, in un tempo ed in un luogo precisi.

Cristo non è allora un fenomeno storico appartenente ad un lontano passato, “ma una realtà, come parola di grazia che annienta e, nell'atto stesso in cui annienta, fa rivivere, è presente ogni volta nella promessa che ha come contenuto non una verità universale, ma l'appello di Dio nella concreta situazione.”<sup>122</sup>

Questo, secondo Bultmann, è il vero paradosso della fede cristiana: il fatto cioè che l'evento escatologico che pone fine al mondo si trasforma in evento interno alla storia del mondo, e si fa contemporaneamente evento in ogni predicazione e parola autentica rivolte all'uomo. La teologia deve allora, come ogni scienza, parlare della fede *oggettivando*, consapevole del fatto che ogni discorso ritrova il suo senso profondo proprio nel superamento di tale oggettivazione.

---

<sup>120</sup> K. Jaspers, R. Bultmann *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 134.

<sup>121</sup> Ivi, p. 139.

<sup>122</sup> Ivi, p. 143.

La religione cristiana è un fenomeno che appartiene alla storia come tutte le altre religioni, e può essere valutata solo in relazione al suo contenuto spirituale e alla sua comprensione dell'esistenza umana: il cristianesimo invita l'uomo a rinunciare ad *autoprogettarsi nel mondo*, per divenire così capace di *autoprogettarsi nell'amore e nell'obbedienza* autentici verso Dio.

Il teologo protestante procede allora, nel suo progetto demitizzante, alla decontaminazione della figura di Cristo da tutti gli attributi soprannaturali che, a suo giudizio, sono frutto della mentalità mitica degli autori del Nuovo Testamento: vengono demitizzati non soltanto i miracoli narrati nei vangeli, ma anche eventi come la sua nascita virginale e la resurrezione.

Bultmann priva in questo modo Gesù Cristo della sua stessa natura divina, arrivando a metterne in dubbio persino l'esistenza storica, e affermando l'inattendibilità dei documenti storici che lo riguardano. Solo il messaggio, il *kerygma*, viene salvato, in quanto opera fondamentale di Cristo nel mondo e la cui essenza si esprime in una nuova chiave di lettura dell'esistenza umana.

Nella rilettura bultmanniana della figura di Cristo si intrecciano allora esistenzialismo e demitizzazione: l'esistenzialismo, in particolare, è per il teologo il fondamento indispensabile alla precomprensione del fenomeno storico del cristianesimo, di Gesù e del suo operato nel mondo.

Cristo non è più allora il redentore ma diventa il *rivelatore*: colui che rivela all'uomo un tipo nuovo di esistenza, un nuovo "essere-per-Dio", nell'assoggettamento totale di ogni pensiero e volontà e nell'instaurazione di una relazione personale tra uomo e Dio che può nascere solo dall'incontro immediato con la Parola dell'annuncio salvifico.

Il fatto salvifico non è, per Bultmann, un evento del passato che possa diventare oggetto di insegnamento e di scienza, non si tratta di mera informazione, ma di una Parola efficace, performativa, dotata di potere: un appello che va necessariamente ascoltato e compreso nel suo significato più profondo.

Per Bultmann, inoltre, la Chiesa è fondata sulla Parola e si identifica con essa, esiste dunque una strettissima connessione tra Parola di Dio, evento di salvezza e Chiesa.

Tale identità sostanziale tra Parola e Chiesa pone delle serie difficoltà per quanto riguarda la natura della *ecclesia visibilis*, definita da Bultmann come essenzialmente ambigua, in

quanto potenzialmente identificabile con qualsiasi altra istituzione politica, economica o sociale esistente.

Il senso autenticamente cristiano della Chiesa, prosegue il teologo, si deve ricondurre allora alla concezione paolina mediata dall'ambiente ellenistico: la Chiesa è in primo luogo riunione culturale della comunità dei fedeli, secondariamente essa è comunità escatologica in attesa del dono finale della grazia, ed infine è la comunità di coloro che hanno ricevuto la chiamata di Dio, prima nell'annuncio dell'Antico Testamento e poi attraverso la morte e resurrezione di Gesù Cristo. Ed è, infatti, proprio in risposta all'appello di Dio all'umanità che si sviluppa la dimensione specificamente culturale della Chiesa.

La definizione bultmanniana della Chiesa come *comunità del kerygma* costituisce sia la grandezza che la debolezza dell'ecclesiologia del teologo protestante: punto di forza quando rende legittima la pretesa della Chiesa di essere l'unica fonte di salvezza, l'unico luogo dove il *kerygma* viene proclamato con autorità, ed espressione di debolezza per quanto riguarda l'impossibilità, per la Chiesa, di rinviare a dati oggettivi per dare valore alla sua pretesa di salvezza. La sua unica credenziale, e principio fondamentale del protestantesimo, è la *sola fides*.

Questo principio basilare del protestantesimo si sposa in Bultmann con la proposta della demitizzazione, riducendo la Chiesa ad una realtà assolutamente *invisibilis*, che non dispone di nessuno strumento per rendersi esperibile: essa è semplicemente un evento paradossale, un annuncio pronunciato una sola volta da Dio in Cristo, e poi continuamente ripetuto nell'umanità.

### ***La replica di Jaspers***

Nel pensiero jaspersiano, la religione, sia come realtà storica sia come fede, si configura come un polo dal quale il filosofare è perennemente attratto, senza mai tuttavia riuscire ad afferrarlo completamente, ma anche un peso, una resistenza invincibile il cui superamento, nonostante sembri raggiunto, non permette di arrivare ad una verità completa.

L'autentico e più profondo problema ermeneutico per quanto riguarda la fede biblica è, secondo Jaspers, la liberazione del linguaggio religioso dall'ortodossia, e non la sua traduzione in un altro, come auspicherebbe invece Bultmann.

La demitizzazione bultmanniana, ammette Jaspers, tocca certamente uno dei punti cruciali del pensiero religioso, ma allo stesso tempo è formulata attraverso un linguaggio che appartiene specificatamente alla filosofia, e dunque si espone inevitabilmente alla critica filosofica.

Già durante il convegno del 1961, dedicato alla demitizzazione e promosso da Enrico Castelli, lo storico delle religioni ungherese Karl Karényi aveva ricordato come la parola "theologia" fosse apparsa per la primissima volta nel libro II della *Repubblica*<sup>123</sup> platonica, durante un dibattito tra Socrate e Adimanto riguardante l'educazione dei giovani guardiani, e utilizzata per definire "il prodotto d'un deciso processo di demitologizzazione".

L'implicazione tra filosofia e demitizzazione è dunque più che mai profonda, ed è anche per questo che Jaspers non ha rinunciato a replicare alle accuse mosse dal teologo alla sua proposta di fede filosofica, e in particolare a quella, per il suo costante riferimento alla Trascendenza, di essere illuminista ma senza possedere la radicalità propria dei veri illuministi.

"Lei mi muove delle critiche sulle quali mi permetto di pronunciarmi. Il contenuto principale della mia esposizione può essere così riassunto: io concordo con la Sua demitizzazione in quanto verità nella misura in cui Lei libera le cifre di una fede dal significato di realtà materiale. Tuttavia, ho ritenuto che il cammino da Lei indicato dovesse essere percorso fino in fondo. Infatti, anche una parola di Dio materializzatasi (incarnatasi), per essersi introdotta spazialmente e temporalmente nel mondo come l'unica, decisiva verità per l'uomo, rappresentata come atto di Dio, può essere solo un mito."<sup>124</sup>

L'immagine emblematica del "blocco di granito", evocata nella conferenza *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung (Verità e danno della demitizzazione bultmanniana)* del 1953<sup>125</sup>, apre ufficialmente la cosiddetta "disputa" sul problema della

---

<sup>123</sup> Platone, *La Repubblica*, libro II 379A, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2007, pp. 416-417.

<sup>124</sup> K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 145.

<sup>125</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*.

demitizzazione tra Jaspers e Bultmann, caratterizzata in particolare dall'opposizione, proposta e difesa da Jaspers, tra *Liberalität* religiosa e *Orthodoxie*.

A partire già dal titolo della conferenza si evince con chiarezza, secondo Jaspers, l'ambivalenza del progetto del teologo: da una parte, l'istanza autenticamente etica e pastorale di liberazione del mito dalle derive oggettivanti e materialistiche, nonché di vivificare la verità soterica per l'uomo contemporaneo per alleggerirla da ciò che la opprime; dall'altra, tale ambizioso progetto è portato avanti, secondo il filosofo, con un metodo contaminato da un razionalismo ed un intellettualismo eccessivi, che finiscono per riproporre l'antica idea del "mito come favola da eliminare".<sup>126</sup>

In particolare, secondo Jaspers, il progetto bultmanniano di demitizzazione si fonda essenzialmente su due fragili presupposti fondamentali: "anzitutto, sulla concezione, che Bultmann possiede, della scienza moderna, dell'immagine moderna del mondo e dell'uomo, che lo conduce a negare molti elementi della fede cristiana. In secondo luogo, sulla sua concezione della filosofia, che gli rende possibile l'assimilazione (*Aneignung*) dei contenuti di fede a suo avviso veri grazie all'interpretazione esistenziale, la cui concettualità sia predisposta all'interno di una filosofia scientifica."<sup>127</sup>

Bultmann attribuisce la distruzione di una gran parte degli aspetti della fede biblica ad una presunta scienza che corrisponde alla deriva illuministica caratteristica di ogni epoca, e tenta di riabilitare tale fede attraverso una "interpretazione esistenziale", avvalendosi cioè degli strumenti della filosofia, e in particolare dell'opera heideggeriana *Essere e tempo*.

Secondo Jaspers, però, il teologo manca di comprendere a fondo il significato del testo, accentuandone erroneamente la componente scientifica e oggettivante: "non un soffio di pensiero kantiano o platonico sembra mai averlo sfiorato".<sup>128</sup>

L'errore fondamentale di Bultmann, a questo proposito, è secondo Jaspers quello di voler riconoscere scientificamente, attraverso un'analisi *esistenziale* (*existenziale Analyse*), ciò che può avere soltanto un significato *esistentivo* (*existentieller Sinn*).

Da una tale oggettivazione finalizzata alla filosofia scientifica e alla conoscenza degli esistenziali heideggeriani deriva infatti, secondo il filosofo, un nuovo dogmatismo: "una

---

<sup>126</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., pp. 92-93.

<sup>127</sup> K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 58.

<sup>128</sup> Ivi, p. 64.

moderna forma di disperazione che trova la sua autocomprensione in assenza di Trascendenza.”<sup>129</sup>

L’analisi esistenziale non è infatti, secondo Jaspers, né conoscenza scientifica, né assimilazione: essa non è mai scientificamente neutrale né dotata di universale validità, ma immediatamente esistentiva, un linguaggio che nasce dall’emozione per ciò che è afferrabile, con una responsabilità non per l’esattezza scientifica, ma per la verità di ciò che l’uomo vuole, compie ed è.

Nella lettura di Jaspers, il teologo, attraverso la sua concezione del mito, del sapere e della fede, ha voluto tentare di creare uno spazio in cui la fede potesse essere resa possibile. Ma la stessa nozione di mito non è affatto univoca: essa comprende in primo luogo il mito come presentazione di una storia in immagini, in secondo luogo come trattazione di storie e visioni sacre differenti dalle semplici visioni empiriche, e da ultimo come portatore di significati esprimibili soltanto in quella precisa forma, come comunicazione di simboli dall’essenza intraducibile.

Interpretare razionalmente i miti, continua Jaspers, è impossibile, ed anzi, la demitizzazione stessa significherebbe estinguere un patrimonio essenziale della ragione umana: “i miti si interpretano attraverso i miti.”<sup>130</sup>

“Il compito vero, perciò, non è demitizzare, ma raggiungere la purezza del pensare mitico nell’accertamento della sua realtà autentica, assimilare, in tale forma di pensiero, i meravigliosi contenuti che ci rafforzano moralmente, dilatano la nostra umanità, ci avvicinano, pur indirettamente, pur non esaurendola mai, alla sublimità dell’idea di Dio come Trascendenza priva di immagine, che oltrepassa tutti quei contenuti.”<sup>131</sup>

### ***La lotta tra Liberalität e Orthodoxie***

“Quando una volta, vent’anni fa, Lei fu a Heidelberg a tenere una conferenza che Dibelius e io, di comune accordo, ammirammo, pronunciò una predica nella chiesa di S. Pietro, che ascoltai stupito per il suo contenuto così ortodosso e convenzionale, a tal punto da non riuscire a conciliarlo con lo spirito della Sua conferenza. E quando ebbe l’amabilità di farmi visita, Le posi qualche domanda. Avrà certamente dimenticato tutto questo. Dopo la Sua visita, io rimasi colpito per lungo

---

<sup>129</sup> K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 66.

<sup>130</sup> Ivi, p. 73.

<sup>131</sup> Ivi, p. 75.

tempo. Lei mi fece l'effetto di un saldo blocco di granito. La mia simpatia nei Suoi confronti risaliva alla fanciullezza, quando io, allievo del ginnasio di Oldenburg, la vedevo nel cortile della scuola (Lei era di qualche anno più giovane di me). Io non osai allora cercare un rapporto con Lei, vedevo i Suoi occhi luminosi ed ero lieto della Sua presenza. E, tuttavia, provai durante quella visita l'impossibilità di stabilire un contatto, un'esperienza che oggi è divenuta per me paradigmatica. Accusai di questo l'ortodossia."<sup>132</sup>

Come visto in precedenza, l'autentico e primario problema ermeneutico della fede biblica è, secondo Jaspers, non la traduzione del linguaggio mitico delle Scritture, ma la sua liberazione dall'ortodossia che l'affligge: ed è proprio questo, infatti, il punto focale della disputa tra il filosofo e il teologo sulla demitizzazione, che viene esposto da Jaspers nell'ultima parte della sua replica.

Il progetto bultmanniano, anche se mosso dall'intenzione comprensibile di emendare il mito dalla reificazione e dalla riduzione a realtà tangibile e priva di trasparenza, arriva secondo Jaspers, da un lato, ad annullare lo stesso linguaggio mitico, e, dall'altro, ad arrestare il processo ermeneutico di fronte all'unico mito da sottoporre veramente a demitizzazione: la pretesa di absolutezza del Cristo della fede.

Il rifiuto jaspersiano della fede in Cristo come Uomo-Dio riprende la tematica del "brutto e largo fossato" che secondo Lessing separava storia ed eternità, il solco che separava una verità "interna" ed una "ermeneutica" della religione, e la critica della demitizzazione bultmanniana, unita alla difesa del mito come cifra per l'esistenza, significa per Jaspers fare della verità qualcosa che si decide liberamente nella solitudine dell'anima, più che nella storicità di una rivelazione.

"La *Liberalität* non vuole per sé sospendere il moto interno alla temporalità nella fissa definitività di un contenuto rivelato. Essa vuole tenersi aperta all'ascolto della parola del divino in tutta la realtà. Ascolta dal mistero di Dio la parola rivolta a noi, che si trova nello stesso nascondimento divino. Perciò rifiuta l'assoluta obbedienza di fronte alla parola di una Sacra Scrittura o all'autorità della carica ecclesiastica, poiché ritiene possibile in ogni uomo la più alta istanza della relazione immediata con il divino nella personale, responsabile libertà della ragione. Di fronte a tale istanza, quanto più è accolto può essere sempre nuovamente verificato e trasformato nel rispetto per la tradizione accettata."<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 195.

<sup>133</sup> Ivi, pp. 107-108.



L'ortodossia, contrariamente, pretende la professione di fede nella rivelazione e fa di questa decisione una scelta cruciale per il credente tra fede e miscredenza, tra vita eterna e morte eterna.

In primo luogo, continua Jaspers, ciò che è compiuto come rivelazione ha luogo sempre in una forma e in un linguaggio *temporali*, in un'azione e in un'interpretazione *umane*: la *Liberalität* non dichiara impossibile l'azione di Dio come assoluta Trascendenza, ma, da parte sua, può percepire soltanto un linguaggio o un'esperienza di uomini; al contrario, la fede nella rivelazione avanza la pretesa che questa possa provenire solamente da Dio, rivendicandone l'esclusività, l'unicità e l'assolutezza dei postulati di fede.

In secondo luogo, risulta fondamentale, per il filosofo, il rispetto del *nascondimento* di Dio: “ciò che nel mondo si pone per tutti come assoluto, come azione e parola di Dio, è azione e parola umana che avanza la pretesa di essere riconosciuta e creduta come parola e azione di Dio”<sup>134</sup>, mentre la ragione umana percepisce gli ambigui segni di Dio nel mondo per giungere a Dio stesso, attraverso la realtà della vita morale, e restando sempre in ascolto della parola del divino nel mondo.

In terzo luogo, l'*onniabbracciante* in cui l'uomo è, e che egli stesso è, si chiarifica nella scissione soggetto-oggetto proprio in virtù della reciprocità di queste due componenti, e contemporaneamente la realtà della Trascendenza è accessibile solo nel linguaggio delle cifre, e non in sé.

La fede nella rivelazione di Dio considerata come evento apparso storicamente nel mondo sembra allora, per Jaspers, fondata su una confusione: “viene prima la rivelazione come oggettiva realtà empirica (*Realität*) e segue poi la fede in essa, nel percepire la sua realtà autentica? Oppure è la fede nella rivelazione, in unità con la rivelazione stessa e inseparabile da essa, a produrre la fede?”<sup>135</sup>

In quarto luogo, la *Liberalität* vive “nel fondamento storico della propria origine particolare, come noi occidentali nel fondamento biblico, abbandonando però l'esclusività di una verità da professare in dogmi.”<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 107.

<sup>135</sup> Ivi, p. 110.

<sup>136</sup> Ivi, p. 112.

In quinto luogo, nella prospettiva liberale jaspersiana, non viene professata la fede per un evento salvifico oggettivo posto come assoluto e come condizione di salvezza per ogni singolo uomo: tale evento presenta un valore equivalente a qualsiasi altra figura mitica, e necessita allora, come ogni mito, di essere messo alla prova nella serietà della realtà esistente.

In conclusione, secondo il filosofo, il progetto di demitizzazione bultmanniano non è altro che ortodossia celata dietro falsi intenti liberali, cui si deve allora opporre quel pensiero trascendentale con cui da sempre la filosofia ha investito le verità religiose, sottraendole alla stretta di sette e confessioni, e di cui la fede filosofica jaspersiana vuole essere il riflesso.

Lo scontro si esplicita allora nell'opposizione di due differenti concezioni della redenzione, tra due processi ermeneutici e tra due principi soteriologici legati da sempre al problema religioso: il principio della libertà, secondo cui la Parola e la rivelazione si compiono ogni volta nel presente dell'individuo, e il principio della confessione, per il quale esse sono inscindibilmente legate all'evento assoluto della morte e resurrezione di Cristo per gli uomini.

Secondo Jaspers è proprio nella *Liberalität* che teologia e filosofia potrebbero finalmente incontrarsi, mantenendo intatta l'autonomia della religione come origine e *traditum* storico. La prospettiva di una "risoluzione della teologia confessionale nella filosofia", intesa come autentico *intellectus fidei*, significherebbe allora "concordia nella coscienza critica della chiarificazione e della scomposizione di tutte le possibilità dell'onnabbracciante"<sup>137</sup>, dono e vocazione specifica del *pastore d'anime* (*Seelsorger*).

Alla demitizzazione ("Entmythologisierung") bultmanniana, il filosofo oppone un altro processo demitizzante, che nell'opera *Von der Wahrheit* viene definito come "Entmythiesierung", e coincide di fatto con la pura periecontologia, la filosofia dell'*Umgreifende*.

Essa, secondo Jaspers, opera un processo più audace di risoluzione del mito, non punta ad una traduzione dei contenuti mitici in una verità "depurata" da essi, e nemmeno ad una interpretazione esistenziale di tali contenuti demitizzati: la *Entmythiesierung* jaspersiana è superamento di tutti i veli superficiali che nascondono la divinità al di là del pensabile,

---

<sup>137</sup> K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 120.

essa attraversa ogni falsa verità presente nelle oggettivazioni di ciò che è essenzialmente inoggettivo.

### ***La Chiesa liberale e il pastore d'anime***

La questione dell'opposizione tra *Liberalität* e *Orthodoxie* si ricollega direttamente, in Jaspers, alla riflessione sulla natura e l'immagine delle comunità religiose, nonché sul ruolo che dovrebbe assumere il credente all'interno delle Chiese: "è il credente chiamato all'obbedienza a una verità già data, o dispiegantesi secondo modi e tempi che solo l'autorità può confermare e garantire, oppure è sollecitato, nel proprio itinerario religioso, a una libertà in senso ermeneuticamente innovante e ricercante?"<sup>138</sup>

D'altra parte, la costitutiva comunicatività ed *ecclesialità* dell'uomo è uno dei punti centrali del pensiero jaspersiano: il singolo è strutturalmente in rapporto comunicativo (*Mitmensch*), la sua vocazione fondamentale è la vita comunitaria, l'incontro, il lasciarsi interpellare, l'apertura al dialogo reso possibile dal *medium* universale del linguaggio che lega tutti gli uomini in quanto tali.

Jaspers vede dunque nella secolarizzazione e nella sparizione delle Chiese, intese come comunità di individui, una grave minaccia non solo per la vita degli uomini, ma anche e soprattutto per la stessa filosofia, che dalle religioni storiche trae nutrimento come alla sua fonte.

Consapevole, poi, che la possibilità per gli uomini di liberarsi dallo spettro dell'assenza di fede, della superstizione e del fanatismo ideologico, poggia unicamente sull'educazione alla vita autentica veicolata dalle comunità religiosa, Jaspers ritiene che l'immane compito di richiamare l'uomo contemporaneo al rapporto con la Trascendenza non possa essere affidato unicamente alla filosofia, e che contemporaneamente l'onere di rendere accessibile il *traditum* biblico alle masse spetti primariamente alle Chiese.

"Le Chiese sono le organizzazioni della tradizione della fede. Quel che in esse avviene, quel che annunciano e il modo in cui lo annunciano, il modo in cui formano il loro pensiero, costruiscono i loro simboli, compiono il loro culto, tutto ciò ha grande significato per l'intero occidente. Qui la veridicità e la serietà degli individui hanno potuto trovare la base per una grande comunità. Qui,

---

<sup>138</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 103.

radunatisi intorno al culto, fedeli, parroci e teologi hanno potuto testimoniare il modo in cui *esistono* nella presenzialità dell'eterno.”<sup>139</sup>

A questo proposito, l'interprete autentico di una tale assimilazione (*Aneignung*) e trasformazione della fede biblica all'interno delle istituzioni ecclesiali è, per Jaspers, non il teologo, ma il *pastore d'anime*, soggetto di una possibile evoluzione in senso liberale della Chiesa, e responsabile del futuro delle comunità religiose.

Nella realtà contemporanea della religione cristiana, secondo Jaspers, sono allora tre le figure fondamentali per rappresentarne la tradizione: il teologo risulta cruciale per la trasmissione dottrinale, la Chiesa per l'organizzazione comunitaria, mentre i pastori d'anime “risvegliano e testimoniano l'autentica realtà della vita di fede.”<sup>140</sup>

In tale ottica, risulta di capitale importanza, continua Jaspers, il recupero del linguaggio mitico, e non la sua eliminazione, per una comprensione storicamente corretta della Bibbia, mediata dal lavoro ermeneutico del pastore d'anime.

In primo luogo, il pastore d'anime dovrebbe, per adempiere al suo compito, avere familiarità con la cultura occidentale, conoscere la scienza, partecipare concretamente all'ideale universitario e ricevere una educazione indipendente dalle scuole ecclesiastiche, che ne limiterebbero la prospettiva.

In secondo luogo, poi, egli dovrebbe conoscere in modo oggettivamente storico il testo sacro della comunità, di cui deve rendere credibili nel presente e tra gli individui le grandi verità attraverso il tono e le modalità del linguaggio.

Egli si configura come il portatore di una vera e propria teologia vissuta, di un'ermeneutica esistenziale e di una testimonianza di vita, più che di verità dogmatiche: compito fondamentale del *Seelsorger* è dunque “rendere presente l'eterno nel tempo” e richiamare gli uomini, nella loro quotidianità, al loro destino trascendente.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 648.

<sup>140</sup> K. Jaspers, R. Bultmann *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 183.

<sup>141</sup> R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2019, p. 76.

“Il prete non è (cattolicamente) nella sua funzione il mediatore impersonale della grazia (*ex opere operato*), ma (protestanticamente) nella sua personalità singola, è la realizzazione fidata della fede volta ad orientare gli altri, simile tra simili, pastore e pensatore, irremovibile nella sua onestà.”<sup>142</sup>

L’assimilazione della fede biblica, infatti, non avviene allora tramite un’indagine storica di tipo “scientifico” come quella profilata da Bultmann, ma grazie alla prassi di fede, grazie alla “spontanea trasformazione, in senso attuale ed efficace nel presente, all’interno dello stesso spazio mitico.”<sup>143</sup>

L’assimilazione di cui parla Jaspers è, infatti, molto più che mera intellesione storica: essa è questione specificamente individuale, coglie l’individuo fintanto che egli rimane esistenzialmente aperto, e significa, nella lotta delle cifre, farle pervenire al linguaggio del reale.

Il singolo raggiunge il senso esistenziale nello studio della storia quanto più, attraverso i fatti storici, si avvicina al non-storico e al sovrastorico, cosciente però del fatto che tale sovrastoricità appare e si rinnova nel tempo in maniera sempre nuova e diversa: “senza potere guardare mai al di sopra di noi stessi nel nostro apparire, sappiamo pure che noi, come siffatto apparire, siamo storici, anche nelle nostre rappresentazioni e forme di pensiero e anche sulla base di una grande tradizione di pensiero mai sufficientemente assimilabile.”<sup>144</sup>

La ricerca storica non conduce di per sé alla fede, ma la conoscenza storica della Bibbia, lungi dall’essere negazione dei suoi contenuti ottenuta tramite relativizzazione e smascheramento, è una via fondamentale per la presentificazione storicamente vera delle esperienze religiose che *parlano* all’individuo, e sono da lui respinte o assimilate.

L’immagine della Chiesa liberale profilata da Jaspers assumerà la forma di una comunità aperta, di una società di uomini liberi in cui gli individui si uniscono nel reciproco ascolto della voce dello Spirito, in cui il compito di rendere “parlante” la fede nella situazione concreta è affidato all’*Augenblick*, all’attimo dell’ispirazione dei singoli, più che all’autorità di dogmi e dottrine, richiamandosi alla proposta scheiermacheriana di un “sacerdozio dell’umanità”.

---

<sup>142</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 711.

<sup>143</sup> K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 95.

<sup>144</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 672.

Nel quarto dei *Discorsi sulla Religione* del 1799, infatti, Schleiermacher approfondiva “l’elemento sociale (*Das Gesellige*) della religione” e delineava, in opposizione alla “Chiesa di pietra”, irrigidita in istituzioni e “vuote usanze”, la proposta per una nuova comunità libera e spontanea, una “società di uomini che sono arrivati alla piena consapevolezza della loro religione e nei quali la visione religiosa della vita è diventata dominante”<sup>145</sup>: la “vera Chiesa”, fondata essenzialmente sulla “reciproca comunicazione” (*gegenseitige Mitteilung*) dei sentimenti religiosi che accomunano universalmente tutti gli esseri umani in quanto tali, all’interno della quale “parlare ed ascoltare sono ugualmente indispensabili” e in cui si potrà produrre “l’annullamento generale di ogni distinzione di primi e di ultimi e di ogni gerarchia terrena.”<sup>146</sup>

“Nella continua azione reciproca, non solo pratica, ma anche intellettuale in cui egli sta coi suoi simili, egli non può fare a meno di manifestare e comunicare ciò che è in lui, e, quanto più veementemente qualche cosa lo commuove, quanto più intimamente essa pervade il suo essere, tanto più fortemente pure agisce in lui l’impulso a vedere anche fuori di sé in altri la forza di tale cosa, per garantirsi dinanzi a se stesso di non aver provato nulla di meno che umano.”<sup>147</sup>

In una simile prospettiva, il significato dell’istituzionalità delle Chiese deve essere reinterpretato a partire dalla dottrina protestante della *ecclesia invisibilis*, una comunità in cui la propria “religiosità”, in senso umano e universale, appare prioritaria rispetto all’appartenenza ad una confessione particolare.

Ed è proprio in questo punto che, secondo Jaspers, la proposta bultmanniana risulta viziata: misconoscendo il valore del linguaggio mitico come verità intraducibile, il teologo finisce per elaborare un pensiero incapace di elevare l’uomo verso il suo destino trascendente.

“Nello spazio del pensare filosofico, l’oggettività della Trascendenza non può configurarsi come un evento singolo, presente nel mondo, esistente come realtà indipendente, Essa non può, in quanto verità unica per il singolo, che trasforma chi l’accoglie, essere verità per tutti. Ciò che avviene è di per sé storico e può risvegliare storicamente, ma nel suo apparire, proprio perché è storico, non è valido per tutti.”<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Sulla Religione. Discorsi alle persone colte che la disprezzano*, a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1947, p. 127.

<sup>146</sup> Ivi, pp. 120-121.

<sup>147</sup> Ivi, pp. 118-119.

<sup>148</sup> K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, cit., pp. 180-181.

Riprendendo il cusano *religio una in rituum varietate*, Jaspers rifiuta categoricamente la validità delle verità assolute innalzate da tutte le confessioni religiose: gli involucri storici delle confessioni, infatti, hanno forza e significato solamente per coloro che vi sono nati all'interno, e non possono assumere valenza universale anche all'esterno.

“Le diverse tradizioni religiose autentiche sono differenti riflessi della stessa verità, e forse in egual misura preziosi. Ma di questo non ci si rende conto, perché ciascuno vive una sola di queste tradizioni e percepisce le altre dall'esterno. Ebbene, una religione si conosce solo dall'interno, come i cattolici giustamente non si stancano di ripetere ai non credenti.”<sup>149</sup>

Alla religione intesa come custode di dottrine da serbare intatte nel tempo e nello spazio, secondo Jaspers, deve allora sostituirsi una religione come libera ricerca personale della verità, come libero movimento critico nell'evocazione delle cifre della Trascendenza, a partire dalla coscienza dei singoli, *locus* privilegiato dell'autentica rivelazione.

L'obiettivo finale non è, in definitiva, una trasformazione della sostanza della fede biblica, ma della sua manifestazione nelle affermazioni di fede. La Bibbia, infatti, è il fondamentale deposito di esperienze religiose millenarie, espressione di un legame storico inscindibile con i fatti narrati dal Vecchio e dal Nuovo Testamento.

“Può di nuovo il *pneuma* divenire una potenza che gli uomini in comunità esperiscono come sorgente presente che impressiona con la sua chiarezza, con la sua misura e con la sua accortezza, tanto che l'uomo come individuo si senta uno con la totalità comprensiva che lo collega agli altri, come se la pienezza dell'essere scorresse in loro?”<sup>150</sup>

La lotta di Kierkegaard contro l'ipocrisia della Chiesa danese ha posto, secondo Jaspers, presupposti ineliminabili per le questioni sin qui delineate: egli ha infatti reso possibile per gli uomini l'idea di una fede come fede nell'assurdo, e condotto una delle lotte più radicali del tempo contro le falsificazioni e i tradimenti dell'autentico cristianesimo da parte della Chiesa cristiana.

Kierkegaard ha smascherato una volta per tutte la realtà del presente: “tutti si dicono cristiani, ma il cristianesimo stesso non esiste più.”<sup>151</sup> Ciò che per Jaspers è davvero moderno ed essenziale nella critica del filosofo è che egli non lotta come cristiano per la cristianità, ma come individuo in difesa della *veridicità*, dell'onestà: egli non si appellava

---

<sup>149</sup> S. Weil, *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi Edizioni, Milano 1996, p. 36.

<sup>150</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 667.

<sup>151</sup> Ivi, pp. 699-700.

più alla Chiesa, così anticristiana che dovrebbe addirittura scomparire completamente, ma ai singoli uomini.

I teologi protestanti moderni, continua Jaspers, si sono serviti della critica kierkegaardiana per tentare di costruire una teologia soddisfacente per il presente, ma hanno completamente eliminato il significato della lotta alla Chiesa, così strettamente legato al suo intero pensiero.

L'obiettivo che tutti gli uomini hanno il dovere di porsi dovrebbe essere invece, più che il superamento della posizione di Kierkegaard, quello di prendere esempio dalla sua appassionata volontà di onestà.

Solo negli scritti kierkegaardiani si trova, infatti, secondo Jaspers “una serietà adeguata al cristianesimo”<sup>152</sup>, ed è per questo che ogni teologo dovrebbe tenere ben presente il suo radicalismo, anche se in realtà Kierkegaard conclude che non sia più possibile diventare onestamente preti entro la concezione neotestamentaria del cristianesimo.

Secondo Jaspers, la riforma da operare nel fondamento delle manifestazioni della fede biblica inizia invece proprio sul terreno del protestantesimo più autentico. Dal punto di vista cattolico, invece, il protestantesimo si riduce a mera negazione: finisce cioè per eliminare ogni contenuto autenticamente religioso, come “il Dio-uomo, la resurrezione, il Dio personale, i sacramenti.”<sup>153</sup>

Tuttavia, una visione cattolica di questo tenore finisce per oscurare il vero fondamento sostanziale della serietà protestante: il suo principio originario, infatti, ripone la fede nella responsabilità individuale dell'individuo, rende intoccabile la libertà di coscienza e invoca il rapporto diretto con Dio, senza nessuna mediazione esterna.

La figura del *Seelsorger*, designata da Jaspers come cruciale per portare avanti tali ideali protestanti, risulta allora ancora più fondamentale considerando lo stato attuale di distrazione dell'individuo immerso nella vita mondana: egli rinnova lo sguardo dei singoli verso le cose eterne, illumina lo spazio in cui esse comunicano mediante le cifre della Trascendenza, e si assicura che gli uomini dimorino nello spazio in cui ha luogo tale comunicazione fondamentale.

---

<sup>152</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 708.

<sup>153</sup> Ivi, p. 710.



“Il prete protestante non possiede alcun carattere sacerdotale personale indelebile. Egli stesso è essenziale, non il suo ufficio. Egli opera mediante la sua veridicità personale, il suo ethos, la sua forza di fede”<sup>154</sup>

Il pastore d’anime agisce all’interno della comunità religiosa senza mai elevarsi al di sopra degli individui che ne fanno parte, ma, al contrario, deve “vivere e operare con gli altri nelle tradizioni”, poiché solo se egli è in grado di far parlare la Bibbia in modo così puro da essere ascoltata con serietà, allora i credenti riusciranno ad entrare in comunione con essa e sottoporsi alla potenza comprensiva totale della Trascendenza.

Nel quadro di una siffatta transizione verso la “Chiesa invisibile”, si pone allora la richiesta cruciale della fede filosofica jaspersiana nei confronti delle Chiese storiche: “la rinuncia alla pretesa di esclusività della rivelazione e il convertirsi di quest’ultima in cifra tra le cifre.”<sup>155</sup>

Alla luce di una rigorosa analisi trascendentale, la presunta *Realität* dell’evento salvifico è costretta a riconoscersi come cifra della Rivelazione, caratterizzata dall’ambiguità e dall’“essere in sospensione” peculiari di ogni simbolo: “ciò che sta nel contenuto della rivelazione diviene più puro e più vero mediante l’eliminazione della realtà di fatto della rivelazione.”<sup>156</sup>

Se la rivelazione diventasse veramente cifra della rivelazione, e ciò appare a Jaspers necessario per la coscienza in generale del nostro tempo, allora “dommi, sacramenti e culti si riverserebbero assieme in un crogiuolo che non li annienta ma crea una nuova forma realizzandoli in maniera consapevole.”<sup>157</sup>

Questa configurazione rappresenterebbe il termine medio in cui la fede biblica potrebbe realizzarsi in tutta la sua serietà, invece che soltanto in “soddisfazioni di culto e mediazioni”, nella sicurezza e negli atti convenzionali di una Chiesa, e la filosofia e la teologia potrebbero infine raggiungere “la via della loro riunificazione.”

---

<sup>154</sup> Ivi, p. 714.

<sup>155</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 109.

<sup>156</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., pp. 687-688.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

Un obiettivo di tale ambizione non può però, per Jaspers, essere oggetto di un piano determinato, ma vive del nutrimento proveniente dalle speranze di chi filosofa guardando in quella direzione.

Nessun teologo può trasformare la rivelazione in una cifra, poiché distruggerebbe il fondamento primario del suo credere e del suo pensare. Al contrario, chi filosofa compirebbe tale trasformazione come se fosse “un atto di autorità involontario e inconsapevole”<sup>158</sup>: il filosofo, secondo Jaspers vuole abbandonare la corporeità, interpreta il rifiuto della trasformazione in cifra come contrario non solo alla ragione filosofica, ma agli stessi pensieri di Dio e alla possibilità di una esistenza libera.

Egli desidera intensamente che gli uomini contemporanei non si arrendano all’intelletto razionale e alle emozioni psichiche, e che colgano il senso autentico delle cifre aprendosi alla trascendenza mediante il pensiero di Dio.

“Non possono pure filosofia e teologia incontrarsi per principio, al di là dell’abisso della coscienza della vera realtà, in queste esposizioni del filosofare e della fede rivelata originale?”<sup>159</sup>

Filosofia e teologia potrebbero cioè dialogare nella coscienza che ogni individuo ha di poter divenire sé stesso in ciò che non è né temporale né intemporale, ma *eterno*, e produce, sia esso rivelazione o ignoranza, l’inquietudine del tempo che non dà all’uomo alcuna risposta, e, con il suo silenzio sembra anzi interrogare, porre domande cui nessun intelletto e nessuna coscienza di fede sono in grado di rispondere adeguatamente.

“In questa prospettiva, le due fedi antagonistiche – quella filosofica e quella rivelata – potrebbero scoprirsi vicine, dialoganti, co-ricercanti, riattinando il senso di un’analogia che si radica nella comune origine: l’umana ricerca del senso, l’invocazione di fronte al male e all’enigma del tragico, l’esigenza dell’eterno, il non-sapere che avvolge, come onniabbracciante ultimo, il fragile dominio del sapere.”<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 689.

<sup>159</sup> Ivi, p. 690.

<sup>160</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 111.

### 3. La religione biblica

#### *La situazione spirituale del tempo*

Nell'Introduzione al saggio del 1930 *Die geistige Situation der Zeit* ("La situazione spirituale del tempo"), Jaspers presenta una questione fondamentale per l'intera generazione che ha vissuto l'esperienza della guerra e della minaccia che quest'ultima ha rappresentato per l'umanità intera. Nelle epoche precedenti, infatti, l'uomo ha sempre percepito il proprio mondo come una realtà *permanente*, come un luogo in cui abitare senza bisogno o desiderio di modificarlo, indirizzando le proprie azioni verso il miglioramento del proprio stato, ma sempre all'interno di condizioni immutabili.

La *situazione spirituale* di cui tratta il filosofo è descritta come un'epoca in cui "l'uomo d'oggi, che ha cognizione di sé soltanto *in una situazione storicamente determinata dell'esser-uomo*, è separato dalla propria radice"<sup>161</sup>, in cui egli vede l'esserci da una parte e la coscienza di tale essere da un'altra parte, si ritrova in un movimento che lo attrae "nel vortice di un inarrestabile superare e porre, perdere e guadagnare"<sup>162</sup>, avvertendo, da una parte, la sicurezza nelle proprie possibilità di raggiungere una *perfezione terrena*, e, dall'altra, un *sentimento di impotenza* derivante dalla percezione d'essere incatenato al corso delle cose senza poterlo dirigere come vorrebbe.

Jaspers sostiene, inoltre, che, a partire dal XVI secolo e dalla "consapevole secolarizzazione dell'esserci umano"<sup>163</sup>, solo successivamente, con la Rivoluzione

---

<sup>161</sup> K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, a cura di N. Di Domenico, Società Editoriale Jouvence, Roma 1982, p. 31.

<sup>162</sup> Ivi, p. 32.

<sup>163</sup> Ivi, p. 34.

Francese e l'Illuminismo, si è affermata la coscienza che l'esistenza umana dovesse essere cambiata alla luce della ragione, ovvero che l'essere dell'uomo dovesse rimettersi alla propria volontà guidata dalla ragione e dal sapere scientifico, anche se non del tutto svincolata dal soprannaturale e dal metafisico.

Nel XIX secolo, poi, la nuova e specifica coscienza del significato epocale del tempo, nata in seguito alla Rivoluzione, si è divisa: “alla convinzione che si stia nella fase iniziale d'un futuro magnifico contrappone l'orrore di sprofondare in un abisso senza ritorno o si acquieta nel pensare il tempo come un trapassare, tranquillizzando e accontentando gli spiriti ottusi all'insorgere di qualsiasi difficoltà.”<sup>164</sup>

“La frattura intervenuta in Occidente è la più profonda che si sia mai verificata. Ma poiché essa è stata provocata dallo stesso Occidente, nel corso del suo sviluppo spirituale, essa fa parte della continuità d'un mondo. Ma per tutte le altre civiltà essa giunge dall'esterno come una catastrofe. Non c'è più nulla che possa conservare l'antica forma. I grandi popoli civili dell'India e dell'Asia orientale condividono con noi il problema fondamentale. Essi non possono fare a meno di cambiare, pena la loro fine, nel mondo della civiltà della tecnica, soggetti come sono alle sue condizioni e ai suoi effetti sociologici. Mentre l'ostilità nei confronti della cultura polverizza il passato, spregiandolo, come se il mondo potesse cominciare da capo, la sostanza spirituale può salvarsi, nel mutamento, ad opera d'un *modo della memoria storica* che sia, come tale, non pura cognizione del passato, ma attuale forza vitale.”<sup>165</sup>

La cosiddetta “dialettica dell'Illuminismo”, affermata pienamente nel corso dell'Ottocento, si esplicita così non solo nella disposizione dell'uomo a tendere verso il miglioramento della sua natura, ma anche in una progressiva naturalizzazione e meccanizzazione della vita umana, un sempre maggiore asservimento alla ragione strumentale e alla tecnica che ne è l'espressione.

Conseguenza primaria di tale situazione è la “sensazione di pericolo che percorre tutto il secolo scorso”, di cui, secondo Jaspers, sono testimoni fondamentali Kierkegaard e Nietzsche, rappresentanti di quella “coscienza del nichilismo”, quella consapevolezza di generale fallimento e di precarietà diffusa in tutto il Novecento, e soprattutto dopo la Prima guerra mondiale.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 36.

<sup>165</sup> Ivi, p. 149.

<sup>166</sup> G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, cit., p.144.

“L’uomo non può più pretendere di conoscere quel che solo la divinità potrebbe conoscere. Se una simile conoscenza gli fosse accessibile, egli sopprimerebbe il suo esserci nel tempo, poiché soltanto la conoscenza dovrebbe, in tal caso, determinare l’azione.”<sup>167</sup>

Determinante, per quanto riguarda le conseguenze di tali condizioni sul piano politico, è poi, insieme all’ordinamento tecnico dell’esserci, per Jaspers, il conseguente *dominio della massa*. Situazione in cui il singolo si ritrova isolato all’interno della massa, perdendo ogni valore proprio, nonché ogni autonomia e libertà: la sua esistenza perde individualità sia metafisica che storica, si estranea nel modello di vita a cui lo status sociale lo incatena, “l’essere uomo viene ridotto al generale”<sup>168</sup>.

“La massa come *aggregato amorfo* di uomini in una situazione, composti in unità da un elemento emozionale, esiste solo come realtà transitoria. La massa come *pubblico* è sempre un prodotto storicamente tipico: è formata dagli uomini che, senza alcuna distinzione di ceto o di professione ecc., sono accomunati dalla ricezione di parole e opinioni. Ma la massa come *insieme* degli uomini che sono *inquadrati* in un *apparato* o ordinamento dell’esserci, in modo tale che la volontà e le qualità delle maggioranze debbano essere determinate rispetto all’insieme, è la potenza attiva del nostro mondo, che opera ininterrottamente e che assume transitoriamente e occasionalmente le parvenze di pubblico o di massa in quanto aggregato di uomini.”<sup>169</sup>

L’uomo della massa “scompare nell’idea della nuda numericità del suo esserci”<sup>170</sup>, vive in una coscienza del tempo radicalmente alterata, vivendo nel presente del “breve termine”, e impossibilitato, da un lato, ad esercitare la memoria verso il passato, dall’altro spogliato di una qualsiasi progettualità verso prospettive future.

Secolarizzazione, dominio della tecnica e della massa, che si alimentano l’uno di conseguenza all’altro, sono per Jaspers i fattori dominanti della *situazione spirituale* presente, una situazione nella quale l’uomo non è più guidato dalla sua libera scelta, ma assoggettato alla volontà cieca di uno Stato privo di legittimazione soprannaturale come anche un fondamento razionale incondizionato, nella quale si esplicita il totale fallimento dell’individuo nella sua dimensione sociale.

Tanto per il singolo che per la società intera, infatti, risulta fondamentale la possibilità per l’uomo di attuarsi come esistenza e libertà, condizione impensabile senza libertà

---

<sup>167</sup> K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 57.

<sup>168</sup> K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 146.

<sup>169</sup> Ivi, p. 62.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

politica come punto di partenza primario, e senza la creazione di uno spazio di comunicazione e dialogo tra gli uomini.

“Il mondo dell’uomo guidato dalla sua libera scelta declina ed il mondo che lo va sostituendo è un apparato fagocitante, che assoggetta e distrugge tutto ciò che non di lascia assimilare in esso. L’individuo della crisi, scomparsa ormai l’autorità fondata sulla fiducia, vede solo nella totalità dello Stato il mezzo ed il luogo della conquista di se stesso, senza rendersi conto però di «come lo Stato non sia in realtà tutto, ma soltanto il luogo che può dischiudere le possibilità».”<sup>171</sup>

La coniugazione di libertà e giustizia costituisce per Jaspers il più autentico *senso della storia*, un obiettivo che gli individui e i popoli interi devono continuamente porsi per salvaguardare la possibilità per tutti di realizzare la propria umanità, e allontanare ogni volta il pericolo del dominio della paura e della forza, delle violenze e delle crudeltà che proprio dalla storia sono già state rese note nelle loro forme più estreme.

“L’angoscia per la vita non riguarda più il singolo, che si sente spogliato della sua personalità, della sua esistenza autentica, dell’essere ridotto a una funzione, a un ingranaggio del meccanismo produttivo, dell’organizzazione del lavoro e della società, o si sente minacciato dalla violenza sociale o dalle malattie, dall’emarginazione, dalla solitudine, ma diventa l’angoscia dinanzi alla minaccia che investe l’esserci stesso dell’intera umanità, dinanzi alla possibilità dell’evento escatologico della distruzione totale decisa da lei stessa.”<sup>172</sup>

Ed è proprio a questo scopo che Jaspers sottolinea l’importanza del recupero della tradizione, come colonna portante dell’ordine mondiale e promemoria sempre nuovamente reiterato del valore dell’individuo, della sua libertà e dignità e della sua vocazione ad estendere i tradizionali valori cristiani e umanistici della cultura europea a tutti gli uomini.

### ***Il recupero della tradizione biblica e il “periodo assiale” della storia***

“Perché il cristianesimo s’incarni veramente, perché l’ispirazione cristiana impregni per intero la vita, bisogna innanzitutto riconoscere che storicamente la nostra civiltà profana procede da una ispirazione religiosa che, sebbene in ordine cronologico precristiana, era cristiana nella sua essenza. La Saggezza di Dio deve essere considerata l’unica fonte di ogni luce quaggiù, anche dei lumi così fievoli che rischiarano le cose di questo mondo.”<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 149.

<sup>172</sup> Ivi, p. 185.

<sup>173</sup> S. Weil, *Lettera a un religioso*, cit., p. 22.

Jaspers dichiara apertamente la propria *fede* in una unica origine e meta dell'umanità, dalla quale scaturisce la sua concezione unitaria della storia stessa, nonché l'affermazione che dalla comprensione del presente si debba necessariamente giungere ad un tentativo di comprendere la storia universale.

L'esistenza, intesa come *esserci*, oltre che dalla libertà e dalla comunicazione, come già visto, è caratterizzata anche e soprattutto dalla *storicità*. E la coscienza della storicità, per Jaspers, va nettamente distinta dalla coscienza storica, poiché, se quest'ultima è definita come la consapevolezza della situazione passata come presupposto di quella presente in cui l'esistente si trova inserito, la coscienza della storicità è "consapevolezza della connessione di situazioni e circostanze irripetibili che appartengono alla singola esistenza nella sua unicità"<sup>174</sup>, essa indica il legame profondo dell'essere a-temporale del singolo con l'esserci spazio-temporale, l'unità dell'*esistenza* e dell'*esserci*.

La storicità, per Jaspers, esprime tanto la situazione-limite fondamentale dell'esistenza, il suo essere sempre in una determinata *situazione*, quanto il manifestarsi dell'esser-se-stesso nella temporalità dell'esserci, la concretezza di un esistente unico e irriducibile, che viene colto nella sua origine profonda.

"La storicità stessa si volge contro lo storicismo, falsa concezione della storicità. Almeno nella misura in cui esso è divenuto un surrogato della vera cultura. Infatti la memoria, in quanto mera *cognizione* del passato, non fa altro che collezionare illimitatamente nozioni antiquarie; la memoria come *contemplazione comprendente* dà realtà a immagini e figure del passato senza collegarle fra loro in maniera vincolante. Solo la memoria in quanto *appropriazione* sa creare la realtà dell'esser-sé d'un uomo attuale, anzitutto instillandogli il rispetto, costituendo poi una unità di misura per il suo sentire e il suo agire, facendolo infine partecipare ad un essere eterno. *Il problema del modo della memoria è un problema della cultura che oggi è ancora possibile.*"<sup>175</sup>

Di qui l'interesse di Jaspers per la Bibbia, la sua millenaria tradizione e la sua eredità spirituale, che non nascono da un amore per il passato che qualifica quella che Nietzsche definirebbe "storiografia antiquaria", ma si collegano alla coscienza della crisi in cui si trova attualmente la fede nella rivelazione giudaico-cristiana, alle analisi sempre di nuovo aggiornate della situazione spirituale del tempo, alle questioni poste alla civiltà moderna,

---

<sup>174</sup> G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 67.

<sup>175</sup> K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., pp. 149-150.

alla riflessione sul destino dell'Europa e dell'Occidente, alla preoccupazione per il futuro che determina, in genere, anche il nostro sguardo retrospettivo.

“In Jaspers è la consapevolezza del *limite* costitutivo della *coscienza storica* a indurre la domanda filosofica dell'origine, del senso, del fine della storia, essendo la *totalità* della storia non già un oggetto di conoscenza o un ritratto fedele, impossibile a compiersi, della *Storia universale*, ma nel lessico di Kant un'*idea* regolativa della ragione o, con le parole di Jaspers, l'*idea* di una totalità non *immobile e chiusa* ma indefinitamente *mobile e aperta*.”<sup>176</sup>

Sia l'indagine del passato che le prospettive per il futuro implicano allora un ruolo centrale dell'*attimo* presente, legato irrimediabilmente all'esperienza della Trascendenza:

“Il «punto di sosta del tempo», l'*Augenblick*, è però tale da non appartenere, per Jaspers, solo al tempo e alla storia. È esperienza storica del sovra-storico; esperienza nel tempo di un *presente* non solo *instabile* ma *eterno nella sua fugacità*. Il vero presente è esperienza dell'*eterno nel tempo*, enigma irrisolvibile dell'«ora compiuto».”<sup>177</sup>

L'interesse jaspersiano per la coscienza storica, e in particolare per il *periodo assiale* della storia dell'uomo, è votato a risvegliare nell'uomo la coscienza delle possibilità, come anche dei rischi, insiti nella *situazione* presente, nell'attuale condizione di angoscia per l'avvenire dell'umanità. Solo ora, infatti, come già accennato, nell'era del dominio della tecnica, l'uomo globalizzato avverte come impellente il bisogno di indagare “le grandi tradizioni culturali dalle quali l'essere-umano proviene”<sup>178</sup>, di riscoprire ed interrogare il *fondo comune* che unisce l'umanità intera.

“Niente è più essenziale della presa di coscienza dell'uomo che la storia. Essa apre all'uomo il più vasto orizzonte, ci offre i dati della tradizione che stanno a fondamento della nostra vita, ci dà l'unità di misura del presente, ci libera dalla schiavitù ottusa verso il nostro tempo, ci insegna a vedere l'uomo nelle sue possibilità estreme e nelle sue creazioni immortali.”<sup>179</sup>

La storia universale dell'umanità viene da Jaspers suddivisa, nell'opera del 1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, in quattro periodi fondamentali: il primo è quello della nascita delle lingue, dell'invenzione degli strumenti e dell'uso del fuoco, l'età prometeica e la base di ogni storia in cui l'uomo, in un tempo sconosciuto con precisione ma

---

<sup>176</sup> D. Venturelli, “La storia mondiale e l'inquietudine per l'avvenire dell'umanità in Karl Jaspers”, in *Etica, fede e storia*, Liguori Editore, Napoli 2016, p. 156.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>179</sup> K. Jaspers *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 83.



sicuramente ben remoto, diviene uomo; il secondo, compreso tra i cinquemila e i tremila anni a.C., corrisponde alla nascita delle grandi civiltà in Egitto, Mesopotamia, India e Cina; il terzo è il cosiddetto *periodo assiale*, corrispondente alla “fondazione spirituale dell’umanità” che avvenne tra l’ottavo secolo e il secondo prima della nascita di Cristo; il quarto, l’ultimo, comprende un unico evento fondamentale, spiritualmente e materialmente decisivo, ed è “l’inaugurarsi del processo di effettiva «umanizzazione» e «mondanizzazione» dell’uomo e del mondo”<sup>180</sup> con l’avvento dell’età tecnico-scientifica, portato a compimento nel XVII-XVIII secolo, e sviluppato prodigiosamente nei decenni successivi.

Tale periodo contemporaneo non è però, continua Jaspers, punto di arrivo finale di un processo lineare nel tempo, ed anzi, esso va interpretato come “cifra prometeica”, di fondamentale importanza per superare l’attuale povertà spirituale e la “catastrofe dell’essere umano” seguita agli orrori del Novecento, l’”epoca delle più temibili catastrofi”<sup>181</sup>, e coltivare la speranza della realizzazione di “una nuova età assiale dell’autentica destinazione umana, età ancora lontana e per noi invisibile e inimmaginabile.”<sup>182</sup>

Il periodo assiale è, infatti, nella visione jaspersiana, l’età straordinaria che ha segnato la più grande cesura della storia fino ad oggi, poiché l’uomo, per la prima volta, ha sperimentato l’abisso della sofferenza e del male, ha esplorato le possibilità del pensiero e formulato le questioni più radicali, si è aperto alla Trascendenza e ha posto le basi per le religioni universali ancora esistenti.

“La novità universale di questa epoca è che l’uomo si rese consapevole dell’essere in generale, di se stesso e dei suoi limiti. Prese coscienza della temibilità del mondo e della propria debolezza. Pose domande fondamentali, suscitate dall’abisso sulla via per la liberazione e il riscatto. Mentre acquistava consapevolezza dei suoi limiti si pose i fini supremi. Sperimentò l’incondizionatezza nella profondità del proprio essere e nella chiarezza della trascendenza.”<sup>183</sup>

Jaspers colloca intorno al 500 a.C. il punto di arrivo fondamentale di questo processo svoltosi dall’800 al 200 a.C. circa, durante il quale si sono verificati i fatti più importanti che hanno dato origine a ciò che l’uomo ancora oggi è, e durante cui l’uomo ha preso

---

<sup>180</sup> G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 143.

<sup>181</sup> K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 89.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 86.

definitivamente coscienza dell'essere nella sua totalità, ma anche di sé e dei propri limiti: “appare l'uomo autentico, non chiuso in sé ma inquieto e insicuro, aperto all'infinito orizzonte del possibile e alla Trascendenza che salva dal male, esperito nella sua profondità irredimibile.”<sup>184</sup>

“In Cina vissero Confucio e Lao-tzu, sorsero tutte le correnti della filosofia cinese, si sviluppò il pensiero di Mo Ti, Chuang-tzu, Lie-tzi e di innumerevoli altri; in India nacquerò Upanisad, visse Buddha e trovarono pieno svolgimento tutte le possibilità filosofiche, dallo scetticismo al materialismo, dalla sofistica al nichilismo, come in Cina. Nell'Iran insegnò Zarathustra, professando una visione del mondo dominata dalla lotta tra bene e male; in Palestina sorsero i profeti, Elia, Isaia, Geremia fino al Deuteroisaia; la Grecia vide Omero, i filosofi Parmenide, Eraclito, Platone, i tragici; Tucidide e Archimede.”<sup>185</sup>

Proprio in questo momento nasce, secondo Jaspers, la consapevolezza intorno alla storia, di ciò che verrà, la volontà di dominare il corso degli eventi, e di produrre o far rinascere situazioni migliori, forme di convivenza e sistemi politici migliori, ma, contemporaneamente, l'uomo acquisisce altresì la piena consapevolezza della precarietà del presente.

Etica e fede, intesa in particolare come fede nella comunicazione, sono inoltre, per Jaspers, i veri pilastri della comprensione storica. E con fede, in particolare, si deve intendere, ovviamente, la fede filosofica, “la salda convinzione interiore che, senza ignorare lo spettacolo dell'umana miseria e viltà, considera che c'è, nell'essere-umano, dell'altro; la forza mite e invincibile che non si rassegna allo scetticismo nei riguardi della verità né al pessimismo nei riguardi della «natura» umana, che sarebbe «immutabile».”<sup>186</sup>

“Perciò la *fede filosofica* è anche sempre una «fede nella comunicazione». Inserirle nell'ampio alveo della *storia mondiale*, collegate al futuro di un'umanità in bilico tra *angoscia* e *speranza*, sorrette dalla *fede filosofica*, dalla quale anche provengono, l'ipotesi dell'*età assiale* e l'elaborazione del concetto storico-normativo di *religione biblica* rispondono entrambe, sotto aspetti diversi, all'esigenza di promuovere l'*unità nella pluralità*.”<sup>187</sup>

La fede filosofica jaspersiana, infatti, corrisponde essenzialmente all'esigenza della ricerca di una *unità nella pluralità*, al tentativo di gettare un ponte tra Oriente e Occidente,

---

<sup>184</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 124.

<sup>185</sup> K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 86.

<sup>186</sup> D. Venturelli, *Etica, fede e storia*, cit., p. 160.

<sup>187</sup> D. Venturelli, “Religione biblica, età assiale e compito dell'Europa in Karl Jaspers”, in *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018, p. 106.

all'impegno etico a favorire la comunicazione tra gli individui e l'apertura tra le culture e le religioni mondiali per rinvenire, all'interno di queste, la base e la provenienza della comune umanità.

“Perché come si fa a vincere la propensione alla violenza di una convinzione religiosa se non andando verso quel fondo che essa per prima non può controllare, non può formulare in maniera dogmatica, e che, in un certo modo, la governa da lontano, da un punto oscuro, dalla luce di un punto oscuro?”<sup>188</sup>

Proprio nell'*illimitata comunicazione* della fede, infatti, Jaspers rintraccia “il migliore rimedio contro l'erronea pretesa del possesso esclusivo della verità da parte de un credo”<sup>189</sup>, che si tratti della Bibbia come del Corano, poiché in tutte le grandi religioni del libro tale pretesa è sempre strumento di fanatismo e divisione, arroganza e volontà di potenza.

La Bibbia, però, non rimanda semplicemente ad un inizio (*Anfang*) che si perde storicamente nella notte dei tempi, ma anche all'origine (*Ursprung*) sovra-storica dalla quale sono scaturiti gli stessi testi biblici, la molteplicità delle confessioni che si richiamano ad essa e la stessa religione biblica che è al fondo di tutte. Ed è proprio da quella inoggettivabile origine che provengono, secondo Jaspers, sempre nuovi impulsi riformatori e reiterate richieste di riforma della religione biblica, che non rinviano solamente ad una realtà sospesa tra il passato e il futuro, ma a una realtà problematicamente “oscillante tra l'elemento *storico* e quello *normativo*, tra la *storia* e l'*idea*.”<sup>190</sup>

“Somiglia, la religione biblica, a un maestoso cedro del Libano le cui radici, che affiorano al suolo in età assiale, affondano nel senza-tempo, la cui linfa vitale affluisce alla rigogliosa vegetazione che s'espande a grandi palchi sul tronco, la cui chioma svetta alta nel cielo, la cui fioritura è ancora una volta possibile.”<sup>191</sup>

L'uomo, quindi, come essere storico, isolato nella massa e privato della propria autonomia e libertà, è sempre di nuovo chiamato a un'appropriazione (*Aneignung*) e a una trasformazione (*Verwandlung*) personale della propria antica provenienza, ed è in

---

<sup>188</sup> H. Küng, P. Ricoeur, *Il lato oscuro della fede. Religioni violenza e pace*, a cura di R. Beretta, Edizioni Medusa, Milano 2015.

<sup>189</sup> D. Venturelli, *Etica, fede e storia*, cit., p. 161.

<sup>190</sup> D. Venturelli, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 108.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

questo senso che la fede biblica è per ciascuno ogni volta una nuova scoperta, una relazione vivente con la verità mediata dal testo e dischiusa nell'*Augenblick*.

Ma il trascendimento verso l'origine è sempre, da una parte, trascendimento di una singolarità chiusa in sé stessa, dall'altra trascendimento apertura interrogante verso l'altro, che si rivela nella comunicazione. E la comunicazione, come già visto, è per Jaspers all'origine dell'esser-se-stessi: essa non indica né un a-problematico esserci dell'uomo tra gli uomini, né la mera consapevolezza teorica del vivere in una società o del partecipare ad un comune patrimonio culturale.

La comunicazione esistenziale è “un atto di vita”<sup>192</sup>, il termine di un processo di lenta conquista e di lotta amorosa, che non si serve di inganno o prepotenza per ottenere la vittoria o la superiorità sull'altro, ma cerca la massima apertura e trasparenza reciproche possibili.

Per Jaspers, inoltre, *comunicazione* e *solitudine* sono strettamente correlati, in quanto quest'ultima protegge la disposizione dell'esistenza possibile alla libertà, senza lasciarsi coinvolgere in comunicazioni oggettivanti che annullerebbero la singolarità dell'esistenza, mentre la comunicazione autentica esige un'infinita ermeneutica di domanda e risposta, sempre legata e *tesa* verso la comune origine della trascendenza.

“Non già un fine ultimo della storia è ciò che dobbiamo determinare, bensì un fine che, nella sua natura formale, rappresenti la condizione del raggiungimento delle supreme possibilità dell'essere umano, e questo fine è l'unità dell'umanità. Questa unità non è raggiungibile attraverso l'universalità razionale della scienza. Questa, infatti, porta con sé soltanto l'unità intellettuale, non l'unità dell'intero uomo. L'unità non può neppure essere riposta in una riforma universale, quale potrebbe uscire da congressi religiosi per deliberazioni unanimi. Essa non può neppure riposare su convenzioni di un linguaggio chiaramente organizzato da una sana intelligenza umana. L'unità può essere raggiunta soltanto muovendo dal profondo della storicità, e non come contenuto collettivamente accertabile, ma soltanto nella illimitata comunicazione di ciò che è storicamente diverso, quale si realizza in un dialogo incessantemente condotto al livello della più pura amorevole lotta.”<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, cit., p. 66.

<sup>193</sup> K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 91.

## ***Il valore della Bibbia per la ricerca filosofica***

“Può la fede biblica rivelata mutare la sua manifestazione? Può una tale cosa accadere per una ripresa della sua serietà primitiva? Può ricostruirsi quella sua forza che oggi diviene sempre più fiacca?”<sup>194</sup>

La Bibbia è indubbiamente, secondo Jaspers, il deposito delle esperienze religiose, storiche ed esistenziali di un millennio, espressioni di un legame inscindibile tra ciò che oggi accade e ciò che è già accaduto in passato che va al di là del suo contenuto specifico.

La pretesa esclusivistica è presente sia nella fede cristiana che nel legalismo giudaico, come anche nella religione nazionale e nell'Islam. La Bibbia, però, è considerato un libro sacro solo per le confessioni cristiane: infatti, per gli ebrei il Nuovo Testamento è apocrifo, ma il suo contenuto morale ha il medesimo valore e significato che assume nella confessione cristiana; l'Islam, anche se nato nello stesso contesto storico, non riconosce la Bibbia come un testo sacro; ma per la fede filosofica, il carattere fondamentale della Bibbia e della religione biblica consiste nel non fornire una dottrina totalitaria composta di verità definitive.

La pretesa di esclusività, infatti, non appartiene specificamente alla religione biblica nel suo complesso, ma ad alcune sue forme particolari che si sono evolute nel tempo: “la pretesa di esclusività è opera dell'uomo e non si fonda su Dio che ha aperto agli uomini molte vie per giungere fino a Lui.”<sup>195</sup>

Sedimento letterario di un'esperienza religiosa straordinariamente stratificata e complessa, posta dagli uomini che l'hanno vissuta sotto il nome della Rivelazione divina, la Bibbia e la religione biblica, storicamente intese, sono per Jaspers non solo provenienza, ma anche una destinazione alla quale l'Europa e l'Occidente non possono sottrarsi, neppure nel rifiuto. Accantonando le distinzioni tra atei e credenti, l'intera civiltà occidentale vive di questa grandiosa eredità storico-culturale, oltre che religiosa, e ad essa non può rinunciare senza cadere nel nichilismo.

L'importanza della Bibbia deriverebbe, secondo Jaspers, non dal contenuto della sua rivelazione, ma dal fatto che essa è ricca, molteplice, contraddittoria e plurisignificante, esattamente come la vita per l'uomo: essa può indurre alla *problematizzazione totale*, non

---

<sup>194</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 666.

<sup>195</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 150.

nasconde la miseria e allo stesso tempo non nega la grandezza dell'uomo, del quale conosce "l'invincibile *cattiveria* e la sublime *bontà*, dal quale esige una incondizionata *sincerità*, tale da sprofondarlo nel fondo dell'abisso"<sup>196</sup>, in modo che in lui si risvegli, alla fine, la fiducia.

La Bibbia stessa contiene in sé anche l'irreligiosità, l'idolatria, la divinizzazione e le *tensioni* fondamentali che caratterizzano la fede, ma ciò che importa è che essa si presenti all'uomo come uno spazio in cui le cifre insostituibili delle possibilità di fede riferite alla profondità del divino combattono e dialogano tra loro.

“Il monoteismo greco e quello dell'Antico Testamento hanno ispirato insieme l'idea occidentale di Dio. Essi si sono reciprocamente interpretati, e ciò è stato possibile perché la fede dei profeti aveva compiuto un'astrazione analoga a quella filosofica. La fede profetica ha una forza maggiore della fede filosofica, perché deriva dall'esperienza diretta di Dio, ma non dispone di una chiarezza di pensiero pari a quella della filosofia, per questo, nelle trasformazioni religiose successive, e già nella Bibbia stessa, si smarrisce e si perde.”<sup>197</sup>

Ciò che occorre necessariamente fare, per assimilare davvero le verità manifestate nel testo biblico, e mantenere viva l'energia proveniente dalla tensione che ne deriva, è recuperare le contraddizioni dialettiche che “esprimono un movimento del pensiero in cui parla una verità che non si lascia esprimere in una enunciazione diretta”<sup>198</sup>, rimanere costantemente aperti a tali contraddizioni, rivolgere lo sguardo alle opposizioni estreme, al naufragio più totale.

La religione biblica, infatti, è composta di alcune inevitabili antinomie contrapposte, presentate, all'interno della Bibbia, nella maniera più radicale, e riportate da Jaspers nella quarta lezione su “Filosofia e religione”, contenuta nel volume del 1948 *Der philosophische Glaube*.

Tutta la Bibbia, in primo luogo, è percorsa dalla *religione di culto*, e all'interno della religione si è sempre provveduto, nella storia, alla limitazione e alla spiritualizzazione delle sue pratiche: a partire dalla soppressione dei luoghi di culto disseminati per il paese in favore della centralità del tempio di Gerusalemme, fino ad arrivare alla trasformazione della religione in culto concreto e attaccato alla terra, in rituale ufficiale che partendo dal

---

<sup>196</sup> D. Venturelli, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 98.

<sup>197</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 136.

<sup>198</sup> Ivi, p. 158.

sacrificio iniziale è diventato cena e messa. Successivamente, i profeti hanno iniziato una insurrezione non solo contro la tendenza a valorizzare eccessivamente il culto, ma contro il culto stesso.

In secondo luogo, principio fondamentale della religione biblica è il *legalismo religioso*, rappresentato inizialmente dal decalogo e dalla legge dell'alleanza, per poi estendersi ai codici del Deuteronomio e del Levitico, nella Rivelazione di Dio espressa nelle parole della Torah intesa come legge scritta. Anche in questo caso, però, è in particolare Geremia a sollevarsi contro la legge scritta in generale, sostenendo che la legge divina non è contenuta nella Scrittura, ma nel cuore di tutti gli uomini: “metterò la legge in loro e la scriverò nei loro cuori.”

In terzo luogo, tutta la Bibbia è percorsa dalla considerazione del popolo ebraico come *eletto*, sin dal tempo dell'alleanza tra Dio e Mosè, ma ben presto anche questa idea è venuta a mancare. I popoli vengono posti sul medesimo piano, poiché Dio è il creatore per tutti i popoli e la sua pietà si estende illimitatamente a tutti gli uomini.

In quarto luogo, infine, la figura di Gesù diventa nella Bibbia il Cristo-Dio, diventa Dio che parla all'uomo tramite l'uomo, concezione rifiutata quasi in anticipo da Gesù stesso, poiché nessun uomo può essere Dio e la sua parola non può essere mediata da un uomo soltanto, poiché in ogni mediazione resterebbe comunque fondamentalemente equivoca.

“La Bibbia, guardata storicamente, è per Jaspers una provenienza, quindi anche una destinazione alla quale l'Europa e l'Occidente non possono sottrarsi, neppure nel rifiuto. Ateo o credente, l'uomo occidentale vive di questa grandiosa eredità storico-culturale, oltre che religiosa, e ad essa non può rinunciare senza cadere nel vuoto.”<sup>199</sup>

La Bibbia, conclude Jaspers, è un crogiolo di affermazioni che compaiono in polarità opposte, in nessun punto si può trovare una “verità totale nella sua pienezza e purezza”<sup>200</sup>, poiché, come già detto in precedenza, essa è inesprimibile in proposizioni appartenenti al linguaggio e irrappresentabile in figure determinate della vita umana.

“Così la religione del culto si oppone alla religione profetica fondata sulla purezza dell'ethos; la religione della legge a quella dell'amore, la religione chiusa nel formalismo rigido (per salvare il dono prezioso della fede nel corso del tempo) alla religione aperta dell'uomo che si limita a credere ed amare Dio; la religione dei preti si oppone a quella della libera preghiera dei singoli; il Dio

---

<sup>199</sup> D. Venturelli, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 97.

<sup>200</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 152.

nazionale al Dio di tutti; l'alleanza col popolo eletto all'alleanza con l'uomo in quanto uomo, il calcolo delle colpe e delle punizioni in questa vita (dove la felicità e l'infelicità sono intese come misure dei meriti e delle colpe) al comportamento dei credenti come Geremia e Giobbe, davanti al mistero; la religione della comunità si oppone a quella degli uomini di Dio, veggenti e profeti; la religione magica alla religione morale ispirata all'idea razionale della creazione.”<sup>201</sup>

Nel testo biblico, come in tutti i testi originari delle grandi religioni, si trovano i temi fondamentali che hanno animato ogni tendenza emersa nel corso della storia, i fondamenti spirituali di tutte le realizzazioni umane, e, di conseguenza, delle “barbarie” che spesso ne sono seguite, ma anche ciò che serve per impedire le rigidità formali e rianimare attività creatrici.

La Bibbia, infatti, è percorsa da una passionalità che è così tanto efficace proprio perché rivolta a Dio: “il Dio universale che, inaccessibile alla rappresentazione, al di là di tutte le passioni, impenetrabile nei suoi disegni, resta sempre personale nel trasporto interiore che anima l'uomo capace di coglierlo.”<sup>202</sup>

Di fronte a tale passione, e a Dio, gli uomini della Bibbia, quei “profeti senza armi” come Mosè, Elia, Amos, Isaia o Geremia, assumono una statura sovraumana, eroica, si affermano contro il loro stesso mondo, spesso rimanendo soli, proprio perché si sentono servitori di Dio. Un eroismo di tale forza e portata può rendere certo possibile la grandezza, ma anche sfociare in odiosa e spaventosa sfida di uno spirito in rivolta: pure l'odio, l'oltrepassamento del limite e la deviazione, infatti, sono sentimenti tipicamente biblici, legati indissolubilmente a realtà *mitiche*, sociologiche, a visioni del mondo e conoscenze scientifiche di quel momento storico particolare.

Nella Bibbia, secondo Jaspers, ciò che viene fondamentale a mancare è l'*autocoscienza filosofica*, “la disciplina di un esame critico”<sup>203</sup>, senza le quali sono inevitabili gli eccessi in diverse direzioni, accanto all'originarietà della verità che si manifesta e alla forza dell'esistenza.

Come qualsiasi testo, infatti, anche la Bibbia ha bisogno di intellegimento prima di essere comunicata nella sua esposizione, e per questo i teologi hanno da sempre distinto nettamente tra le proposizioni contenute nella Bibbia e la loro esposizione, tra il contenuto

---

<sup>201</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., pp. 152-153.

<sup>202</sup> Ivi, p. 154.

<sup>203</sup> Ivi, p. 155.



della rivelazione e l'esposizione di tale rivelazione. Ma, in verità, ogni proposizione presente nel testo è già un'esposizione, o "per lo meno una traduzione nella lingue e nel pensiero umano"<sup>204</sup>, la verità contenuta nella Bibbia non si può cogliere direttamente senza una qualche esposizione.

Il primo e più tenace oppositore di questa affermazione è stato, continua Jaspers, Lutero, con la sua dottrina della libera interpretazione personale del testo biblico da parte dei fedeli, ma questa è sempre "un portar-allo-sguardo ciò che vi si dà come veduto, esperito, pensato, a partire dalle meravigliose, antiche storie bibliche e dalle notizie storiche sugli annunci fatti dai profeti e sui canti e scritti religiosi, fino alle proposizioni dommaticamente concepite."<sup>205</sup>

Lo studio dei testi avviene sempre nella loro connessione storica, ma la verità è ascoltata fuori dal tempo: anzi, il senso esistenziale dello studio della storia è raggiunto appieno quando, attraverso il dato storico, ci si appropria del non-storico, dell'eternità in cui non vi è progresso, ma appare nel tempo in una ripetizione sempre nuova e differente.

Il significato della conoscenza storica del testo biblico non consiste nella negazione critica ottenuta tramite relativizzazione e smascheramento, ma è una delle vie per la presentificazione di quelle esperienze religiose che hanno un senso per l'uomo solo quando sono da quest'ultimo assimilate o respinte, solo quando gli parlano.

"Nella libera assimilazione della Bibbia si verificano il destarsi e l'incrementarsi di impulsi di diversa origine. Si trovano qui giustificati il piacere della guerra e l'umiltà di un soffrire che non oppone resistenza, l'idea nazionale e l'idea dell'umanità, il politeismo e il monoteismo, il sacerdozio e la religione profetica. Qui noi sentiamo parlare della conoscenza della legge e della conoscenza di Dio, della giustizia e dell'amore. Qui parla la pura trascendenza e si annuncia l'immagine di Dio divenuto uomo. C'è qui il fanatismo e la libera rassegnazione. Dio si fa incontro come garante di scopi del mondo e come cifra pura e senza scopo della fede. Si presentano la negazione e l'affermazione del mondo, l'oscurità mistica e la fede chiara, la visione apocalittica della storia e l'eterno presente, la trasfigurazione delle passioni comuni e la purezza della vita, la gioia della natura e l'ascesi."<sup>206</sup>

La questione fondamentale, per quanto riguarda il rapporto con la Bibbia, è tentare di riguadagnare la verità sempre identica a sé stessa, che non si lascia tradurre in termini

---

<sup>204</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 669.

<sup>205</sup> Ivi, pp. 670-671.

<sup>206</sup> Ivi, pp. 673-674.

oggettivi, è tornare all'originario, dove con tale termine si intende non "ciò che sta all'inizio, ma ciò che vale in ogni tempo, ciò che è autentico ed eterno."<sup>207</sup>

La verità autentica contenuta nella religione biblica non si lascia fissare nelle forme irrigidite che tentano di definirla, ed anzi si oppone fermamente a fissazioni, un tempo storicamente valide ma oggi, per una adeguata riflessione filosofica, non più, come la religione nazionale, il legalismo religioso e la religione cristiana.

Occorre anzitutto abbandonare la religione nazionale, continua Jaspers, intesa nelle modalità in cui si è sviluppata nei primi tempi della religione israelitica di Jahve, e successivamente nelle derive protestante e calvinista, fondate non sull'intero testo biblico o sul Nuovo Testamento, ma soltanto su alcune parti dell'Antico Testamento.

In secondo luogo, anche il legalismo religioso proprio del giudaismo va abbandonato, insieme al clericalismo, "la ierocrazia", per come si realizzarono e affermarono sotto la dominazione straniera e ad opera della Chiesa cristiana.

Infine, come già accennato, altra verità cristiana fondamentale da eliminare è la concezione di Cristo come l'uomo-Dio, come colui che fonda la redenzione degli uomini sul proprio sacrificio. Contemporaneamente, però, lo spirito di Cristo si comunica direttamente ad ogni uomo come singola individualità, come πνεῦμα, ma anche come slancio verso la Trascendenza e disponibilità per il proprio dolore. E, allo stesso tempo, il Cristo che è nell'uomo non corrisponde esattamente alla figura storica di Gesù: egli, inteso come figlio di Dio, è un *mito*.

"Stante la storicità di ogni fede, la verità corrispondente non dimora in una somma di proposizioni fideistiche, ma in un'origine che si manifesta storicamente in una molteplicità di forme. Le diverse religioni conducono sì a una verità, ma questa non è raggiungibile direttamente, ma sempre e solo lungo cammini che non è possibile percorrere contemporaneamente, né alla stessa maniera."<sup>208</sup>

"L'autorità non sta nella parola, non sta nel testo, non sta nella Bibbia, ma nella totalità comprensiva che nell'assimilazione originaria, nella libera relazione con la Bibbia, è assieme soggettiva e oggettiva."<sup>209</sup>

Il ritorno all'origine auspicato da Jaspers non è però confessione protestante, bensì principio del protestantesimo proveniente proprio dai testi della Bibbia. Per il

---

<sup>207</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 156.

<sup>208</sup> Ivi, pp. 164-165.

<sup>209</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 679.

protestantesimo, lo studio e la conoscenza storica dei testi sono presupposti ineliminabili per assimilare ed intendere la fede alla sua origine, piuttosto che ottenere una conoscenza e un sapere dotto qualsiasi.

“La filosofia, che come tale non ascolta la rivelazione, non può sottoporsi al credente nella rivelazione. Tanto meno può sottomettersi a una falsa chiarificazione che non si vuole sostenere su altro che sulla scienza. Quando questa leva il rimprovero alla filosofia di essere una secolarizzazione della teologia, di essere una teologia camuffata, si può allora rispondere che la filosofia è anteriore nel tempo alla rivelazione biblica, è esistenzialmente più originaria, perché accessibile a ogni uomo come uomo, ed è capace di ascoltare la verità anche nella Bibbia e di assimilarla.”<sup>210</sup>

### ***Dal Cristo della fede all'uomo-Gesù della storia***

Seguendo la teoria jaspersiana del periodo assiale della storia, empiricamente valido per l'umanità intera e per qualsiasi cultura, inteso come il momento in cui si sono verificati i fatti straordinari che hanno dato origine a ciò che l'uomo è attualmente, occorre chiedersi quale ruolo abbia avuto l'apparizione di Gesù e quale sia il valore *storico* della sua persona in rapporto alla storia dell'umanità.

La figura di Gesù, apparsa successivamente rispetto all'età assiale, non va interpretata come un evento che segna un qualche *salto* o una cesura nella storia dell'umanità, ma, al contrario, come l'estrema manifestazione del periodo assiale stesso. Il passaggio dal Cristo della fede al Gesù della storia sottrae quest'ultimo dalla cronologia classicamente intesa per inserirlo a tutti gli effetti, per quanto comunque indipendentemente e a modo proprio, sul piano spazialmente e temporalmente più ampio dell'età assiale della storia.

“Sottratto alla cronologia dell'*ante/post Christum natum* e al tempo *progressivo* che essa instaura, Gesù può iscriversi nel tempo *circolare* o *spiraliforme* che segna il regno dei “grandi filosofi”.”<sup>211</sup>

Gesù e l'annuncio originario di cui si fa portatore sono percepibili come realtà di fatto storiche, e, come tali, esse sono per l'uomo incerte nei loro limiti, nonché accessibili solo in parte dalla ricerca storica, con i mezzi che quest'ultima ha a disposizione. Egli si presenta, però, agli occhi dell'uomo che può vedere e sa *lasciarsi parlare*, come una realtà

---

<sup>210</sup> Ivi, p. 681.

<sup>211</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 125.

unica e innegabile, “con una certezza soggettiva che supera ciò che si può dimostrare in modo oggettivamente razionale.”<sup>212</sup>

Tuttavia, è un fatto certo che, per l’analisi storica, Gesù non si sia mai effettivamente dichiarato il Cristo o il Messia, non abbia mai fatto di sé un sacramento, non abbia mai fondato nessuna Chiesa, né la Cena come atto di culto, ma piuttosto che egli abbia affermato come presupposto della sua vita e del suo annuncio la fine prossima del mondo, mentre la Chiesa si sia lentamente sviluppata a partire dalle piccole comunità create dagli apostoli cominciando dalla comunione dei fedeli.

Anche Gesù, come Socrate, Buddha o Confucio, rappresenta dunque un punto nella storia in cui il tempo e l’eternità si incontrano: nel volume del 1957 *Die großen Philosophen*, vengono presentate quelle “personalità decisive” per il destino dell’umanità, quelle figure singole in cui, come in un miracolo destinato a lasciare il segno, si incarna *l’Ewigkeit in der Zeit*, l’eterno nel tempo, mentre il tempo cronologico smarrisce ogni rilevanza.

Per Jaspers, interpretare la parola dei “Grandi filosofi”, entrare in colloquio con essi, significa allora trascendere il tempo, ascoltare, nella differenza, l’inesauribilità dell’*identitas*: la Parola proveniente dal passato è realmente compresa solo se vissuta nel presente alla luce di una interpretazione che ne schiuda nuove possibilità di senso.

“Il *traditum* in cui l’atto interpretativo è innestato appare, così, autenticamente compreso se illuminato da un impegno ermeneutico che lo ri-crei. E, in tal senso, il rapporto *tradizione-ermeneutica* rinviene il suo *locus* nella coscienza del singolo in cui, in libertà e mai con pretese di esaustività, rivive il flusso creativo di quanto ci precede.”<sup>213</sup>

Delle cosiddette tre “rinunce” cui deve sottoporsi, secondo Jaspers, la rivelazione cristiana, la più importante e urgente, insieme alla trasformazione della rivelazione stessa in cifra della rivelazione e alla rinuncia all’esclusività della verità di fede, è che Gesù non sia più creduto come uomo-Dio, come Cristo, ma che venga valorizzato come uomo nella sua unicità.

“Gesù non è più creduto come Cristo, uomo-Dio, ma egli deve essere posto in rilievo come uomo mediante lo studio della Bibbia. L’unicità di questo uomo, che ha portato la dimensione umana ad un limite che rappresenta forse il momento più rivoluzionario di tutta la storia, si rivolge a noi

---

<sup>212</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 682.

<sup>213</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 127.

chiedendoci di riconoscere ciò che noi siamo, e chiedendoci di orientarci verso di lui, anche se non lo seguiamo.”<sup>214</sup>

Nel Gesù di Jaspers si incarnano le polarità contraddittorie che fanno della sua figura uno dei “Grandi”, la lotta e la durezza, la verità esistenziale che esperisce il *limite*, il dolore, la sofferenza estrema, e che, partendo da tale *situazione*, si abbandona completamente alla Trascendenza.

Nell’immagine stessa della Croce non vi è fallimento, ma “cifra sublime dello *scacco esistitivo* che schiude alla *Trascendenza*”<sup>215</sup>, vi si coglie il problema ultimo e più radicale della natura umana, il punto d’incontro tra l’estrema oscurità e la luce dell’eternità: tale concezione di Gesù è, per Jaspers, anteriore alla sua trasfigurazione nel *Christusmythos* della fede rivelata.

“Da un lato, dunque, il Gesù storico, che non predica alcuna morale, né fonda alcuna confessione, ma apre il cuore di ogni uomo alla verità di sé e alla sua destinazione in Dio, dall’altro il Cristo della fede, cristallizzato dentro un rigido apparato dogmatico delle Chiese, dominate dalle dinamiche profane, dimentiche della spinta apocalittico-messianica del Maestro, e perciò destinate fatalmente ad allontanarsi da lui.”<sup>216</sup>

“Gesù come uomo è una cifra dell’essere umano la quale dice: chi come lui vive, pensa ed è vero senza limitazioni, deve morire per mano degli uomini, perché la realtà dell’essere umano non veridico non lo tollera.”<sup>217</sup>

La questione di fondo che muove Jaspers, è allora la convinzione che le personalità decisive annoverate nella sua opera come “filosofi”, al cui interno la figura di Gesù assume particolare rilevanza soprattutto per l’Occidente, possano assumere una dimensione universale, proprio in virtù del loro spessore filosofico che li pone su un piano superiore rispetto alle singole organizzazioni religiose o alle culture in cui queste ultime nascono e si sviluppano.

“Solo ascoltando la voce del Padre, ossia realizzando questi comandi, diventa possibile riscattare il tempo dalla sua imperfetta sconnessione originaria e restituirlo alla sua fonte primaria, quella che inizia con il tempo divino, con l’eternità. Senza questa convinzione di Gesù, non si può

---

<sup>214</sup> K. Jaspers, H. Zahrnt, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, cit., p. 74.

<sup>215</sup> R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 136.

<sup>216</sup> P. Ricci Sindoni, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., pp. 182-183.

<sup>217</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 683.

coglierne la forza etica e messianica che, in modo originale, recupera la dimensione apocalittica spogliandola dalla sua radice impersonale e deterministica.”<sup>218</sup>

La jaspersiana religione biblica non si può identificare allora con nessuna delle confessioni esistenti, ed anzi, ognuna di questa si trova gravemente in difficoltà, per motivi diversi, a riconoscersi in essa: “farsi partecipi della religione biblica in modo da corrispondere ai segni e alle esigenze dell’epoca nostra significa riconoscersi in una comunanza *ideale* e in una comunità *umana* che supera di gran lunga le stesse appartenenze *confessionali*.”<sup>219</sup>

L’apertura e l’ascolto, infatti, non richiedono l’abbandono della propria fede, ma l’invito della fede filosofica è invece quello di incamminarsi, nella comunicazione, verso il mutamento, verso la trasformazione in una umanità nuova, verso la conversione del cuore dopo il riconoscimento della comune provenienza storica, religiosa e culturale. E questo obiettivo resta valido non solo per l’Europa e per i credenti, ma per tutta l’umanità, chiamata a riconoscersi come fundamentalmente unita nella comunicazione e nella prassi di vita, a prescindere dalle religioni storiche di appartenenza.

Solo nella comunicazione autentica, infatti, si attua *l’autoaccertamento esistenziale* che rende possibile all’uomo avvicinarsi ai “grandi filosofi” del passato e ai fondatori delle tradizioni religiose, riconducendo l’uomo a sé stesso e alle sue possibilità di accesso alla verità, ma anche esortando tutte le religioni a sfuggire alla tentazione dell’esclusivismo, alla pretesa di possesso esclusivo della verità, e al fondamentalismo che spesso ne deriva.

“La decisione per il futuro della fede biblica è questa: ridare valore all’uomo Gesù e alla sua fede. Questo non sarà possibile in tutta la sua forza, se non si rinuncia al Cristo come una delle particolari formazioni di fede e della Bibbia, per tanto che la cifra Cristo voglia porsi come assoluta.”<sup>220</sup>

L’approccio jaspersiano alla verità non è di natura conoscitivo o religioso, né la verità religiosa è considerata come possesso dottrinale e fideistico di una confessione presentata come superiore a tutte le altre, ma essa si rivela nell’incontro fra esistenze, nell’inveramento attuato all’interno dell’autentica realizzazione esistenziale.

Lo stesso Jaspers, nella corrispondenza con Heinz Zahrnt, conclude lo scambio riguardante la rivelazione cristiana con un invito, rivolto alla sua fede filosofica quanto a

---

<sup>218</sup> P. Ricci Sindoni, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 177.

<sup>219</sup> D. Venturelli, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 111.

<sup>220</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 684.

quella rivelata, a costruire un'alleanza, a rinunciare alle considerazioni di natura assoluta l'una nei confronti dell'altra, e, al contrario, a rimanere entrambe pronte ed in attesa di quel momento in cui finalmente sarà possibile "incontrare l'altro anche nella sua fede, senza però seguirlo in tale ambito".<sup>221</sup>

Non è necessario, infatti, che il contenuto della fede e il linguaggio della fede siano la medesima cosa. Risponde Jaspers alla replica del teologo sul valore dei contenuti della fede rivelata: "non sarebbe meglio che noi due tentassimo di considerare vicendevolmente come provvisoria la nostra non-comprensione, senza volerla fissare in constatazioni, affermazioni o in frasi che contengono termini che l'uno o l'altro non può, almeno per il momento, comprendere nemmeno in quanto termini?"<sup>222</sup>

Il fondamento comune del legame che unisce il teologo al filosofo rimarrà sempre e comunque la Bibbia, "espressione letteraria di una millenaria unica esperienza religiosa"<sup>223</sup>, in un modo tale che proprio dalla Bibbia si originerà il dialogo con essa che unirà indissolubilmente tutti coloro che ne partecipano.

"È un fatto che sul terreno della religione biblica e su di essa fondate, sono state condotte le più terribili lotte di potere; terribili appunto perché tali lotte non vengono condotte sul terreno aperto della lotta per l'esistenza, ma nell'ambito di una convinzione a favore di Dio e contro il diavolo, proprio nel mezzo delle cose terrene, tra debolezza e forza. In tal modo, la lotta assume un'intensità fino a divenire fanatismo, che noi conosciamo dalle guerre di religione. È una constatazione di fatto che tali guerre non sono mai state condotte su un terreno di fede buddista, la quale, nonostante la sua immensa estensione, non ha mai organizzato una chiesa e non si è mai presentata in forma politica."<sup>224</sup>

Più che fondarsi su di un accordo teologico o su mediazioni di tipo fideistico o dogmatico, per pervenire ad un autentico dialogo, le religioni dovrebbero allora ricercare una base comune che, secondo Jaspers, solo la filosofia può garantire. Infatti, affermare che Gesù è filosofo non significa affatto sminuirne il valore religioso, ma al contrario rafforzare la sua dimensione umana e la sua relazione con l'Assoluto, così che sia possibile scorgere in lui una testimonianza esistenziale ed etica di portata universale.

---

<sup>221</sup> K. Jaspers, H. Zahrnt, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, cit., p. 89.

<sup>222</sup> Ivi, p. 83.

<sup>223</sup> Ivi, p. 90.

<sup>224</sup> Ivi, p. 79.

“La questione decisiva per la nostra coesistenza comunicativa rimane dunque questa: è possibile riconoscersi reciprocamente? È possibile che il credente nella rivelazione incontri chi per lui è un miscredente, nel dolore per l’assenza della grazia nell’altro, ma pur con un rispetto illimitato per lui e la via che segue? È possibile che il credente filosofico, nel dolore di non poter ottenere che il credente nella rivelazione divenga un suo compagno di ventura nella situazione umana per lui impenetrabile, riesca pure ad incontrarlo con pari rispetto, pronto ad ascoltare sempre di nuovo la sua esperienza e ad unirglisi per assolvere tutti i compiti umani di questo mondo? Possono ambedue cooperare nell’esserci, senza divenire non veritieri e senza seconde intenzioni?”<sup>225</sup>

### ***L’avvenire dell’umanità e il compito dell’Occidente***

L’Europa, come il mondo intero e soprattutto, secondo Jaspers, il mondo occidentale, non possono sottrarsi al compito storico di contribuire, in quanto potenze mondiali, al futuro, ed anzi, soprattutto nella condizione in cui versa attualmente l’essere umano, si rende ancor più urgente l’esigenza ineludibile di un dialogo tra Oriente e Occidente.

Già durante il periodo assiale della storia il rapporto tra Oriente e Occidente si preannuncia, secondo Jaspers, sotto forma di una polarità sempre crescente e decisiva, vera e propria *cifra* dell’intera storia occidentale: i Greci, veri e propri fondatori del mondo occidentale, hanno costruito tale contesto culturale solo e soltanto a partire dal continuo confronto con l’Oriente, a partire dalla comprensione e dal distacco rispetto ad esso, dall’appropriazione di alcuni suoi elementi e dal rifiuto di altri, dalla lotta attraverso la quale entrambi hanno plasmato la propria identità.

Di fronte alla presentificazione del reale nella sua interezza, però, l’uomo dell’età assiale non può fare a meno che domandarsi perché il reale sia così, perché esista e perché proprio in questa forma: l’atteggiamento che si assume di fronte alla domanda decisiva sull’essere è, per Jaspers, componente fondamentale della rottura tra Oriente e Occidente.

L’Occidente, infatti, reagendo con una postura di sfida e ribellione all’essere, col rifiuto di una felicità insignificante e fuggevole nello scorrere continuo del dissolvimento totale, nella consapevolezza della precarietà del reale, costruisce il proprio destino proprio a partire dal nichilismo, dalla sfida sotto forma di *volontà di sapere*, da figure come quelle di Prometeo e Adamo.

---

<sup>225</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 730.



Proprio a partire dalla sua realizzazione nella liberazione dell'essere, per Adamo, o nel suo dominio, per Prometeo, l'uomo si rende però originariamente colpevole, capovolgendo quel rapporto metafisico originario che vedeva l'essere come dominante e l'uomo come il custode di tale dominio.

E in tale capovolgimento, espresso alla perfezione dallo spirito della tragedia greca, ed esercitando il dominio della *téchne* su tutte le cose che nomina, l'uomo si spinge in tutte le direzioni dell'essere, arrivando però fino ai confini più estremi delle proprie capacità, fuori da ciò che gli è familiare, che può controllare, giungendo al luogo dell'inquietudine, in cui la via dell'abbandono e della rassegnazione di fronte all'essere.

L'Oriente, però, al contrario, non ha mai contrapposto l'uomo all'essere, generando tutti quei problematici dualismi che caratterizzano la metafisica occidentale. In Oriente il dominio dell'essere non è mai stato vissuto come un problema, l'uomo non ha mai vissuto la sfida verso l'essere, né tantomeno il conseguente sentimento di abbandono: l'abbandono, per l'uomo orientale non è frutto di decisione ma di comprensione dell'originaria totalità che ospita l'uomo stesso.

Il periodo assiale, secondo Jaspers, nella sua comprensione dell'essere come totalità comprensiva, ospita entrambe queste possibilità, e il fatto che l'Occidente, oggi, abbia raggiunto livelli di potere tali da poter sopprimere l'Oriente in qualsiasi momento, non deve far sì che l'evento dell'età assiale venga relegato a semplice passato, insignificante per l'uomo di oggi.

“Egli ritiene perciò tanto più urgente riannodare nell'età della tecnica, in cui l'essere umano è per la prima volta esposto a una minaccia totale, i fili dell'indebolita memoria storica, non per ancorarsi disperatamente al passato, ma per poter percorrere in modo nuovo, con lo sguardo teso al futuro, le vie dell'autentica umanità.”<sup>226</sup>

Quello tra Oriente e Occidente, per risultare davvero utile e creativo, dovrà essere allora un dialogo in cui le migliori forze dell'umanità possano esprimersi liberamente, in cui ciascuno dei partecipanti possa dire, in base al proprio punto di vista e alla sua provenienza, che cosa è davvero essenziale per l'uomo nel mondo di oggi, favorendo, grazie alla *comunicazione illimitata* auspicata da Jaspers, una nuova metamorfosi dell'essere umano invece della catastrofe.

---

<sup>226</sup> D. Venturelli, in *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 114.

“Sta forse giungendo a compimento il senso espresso da più di duemila anni dalla nostra cultura che, come dice il nome, è occidentale, cioè serale, avviata a un tramonto, a una fine. L’evento occidentale è sempre stato presso la sua fine, ma solo ora, con Nietzsche, e poi con Heidegger e Jaspers, comincia a prenderne coscienza. Ma che cosa davvero finisce proprio oggi quando sembra che tutto il mondo inseguia senza esitazione la via occidentale, fino ad annullare la specificità che finora ha reso l’Occidente e soprattutto la sua distanza dall’Oriente? Finisce la fiducia che l’Occidente ha riposto nella sua via, perché, dopo averla percorsa, ne ha avvertito l’essenza nichilistica che fin dall’inizio l’animava.”<sup>227</sup>

Nel volume del 1958 *La bomba atomica e il destino dell’uomo* risulta fondamentale il concetto di “sovra-politico” (*das Überpolitische*), che si concretizza, per Jaspers, nella “comunità degli esseri ragionevoli”, e tale idea comunitaria non può svilupparsi soltanto su un terreno puramente politico, attraverso istituzioni finalizzate specificatamente alla costruzione e al mantenimento della pace.

Il sovra-politico è invece descritto come la forza motrice del politico, come ciò che educa alla responsabilità personale e collettiva, ed è in grado, in questo modo, di arginare la minaccia del totalitarismo, ed è articolato in tre elementi: l’ethos, il sacrificio e la ragione.

L’ethos indica la *serietà esistenziale* del singolo nella sua condotta quotidiana, tanto nella sfera privata che in quella politica, non un generico senso civico, ma vera e propria sorgente di ogni condotta autenticamente buona, della capacità di compiere azioni incondizionate.

Il sacrificio è un momento fondamentale della conversione, intesa quale passaggio “dall’assolutizzazione dell’esserci al suo ridimensionamento”<sup>228</sup>, compiuto in vista della realizzazione dell’esistenza e della sua libertà, in quel movimento di metamorfosi interiore che conduce dall’assecondare l’esserci a promuovere e ottenere l’*esistenza radicata nella Trascendenza*.

La ragione è invece presentata da Jaspers come un modo di pensare più ampio di quello tecnico, razionale e finalistico, basato sulla logica mezzi-fini e guidato dall’obiettivo dell’applicazione pratica: essa non è un’istanza astratta o innata, ma una disposizione che può essere attuata solo dal singolo uomo e realizzata soltanto insieme ad un’esistenza

---

<sup>227</sup> U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 15.

<sup>228</sup> C. Pasqualin, “Il discorso «teologico-politico» in Karl Jaspers”, in *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018, p. 77.

*altra*, nell'intersoggettività. Ed è proprio a partire da una simile concezione della ragione che si può comprendere cosa intenda Jaspers quando parla di *comunità*.

“Il discorso jaspersiano si riferisce, in particolare, a quella specifica modalità di comunicazione che è propria della ragione e che non è esattamente equivalente all'altra declinazione possibile del fenomeno comunicativo, quella esistenziale. Se è indubbio che la comunicazione della ragione si inverte nella comunicazione esistenziale, la prima sopravvive però come volontà e pungolo costante anche quando il legame amoroso tra le esistenze si affievolisce o si interrompe. Inoltre, mentre la comunicazione esistenziale tenderebbe di per sé ad essere selettiva, una caratteristica dell'altra modalità di darsi del fenomeno comunicativo è la potenziale universalità, determinata dal fatto che alla comunità degli esseri ragionevoli appartengono tutti coloro che realizzano la ragione, virtualmente presente in ogni individuo.”<sup>229</sup>

Quello che gli “esseri ragionevoli” della comunità sovra-politica descritta da Jaspers condividono è infatti proprio la loro relazione con la Trascendenza, legame strutturale ad ogni esistenza, anche se il modo in cui viene vissuto e attuato il rapporto con la divinità è sempre, ovviamente, storico e particolare: ciò che unisce tutti gli uomini è allora, in definitiva, proprio la fede filosofica.

Rispetto alle circostanze storiche e politiche alle quali si riferisce esplicitamente Jaspers nelle sue riflessioni sull'attualità, l'uomo si trova però oggi in un quadro radicalmente mutato, ma non per questo contrario alla principale tesi del filosofo secondo cui, dopo la Seconda guerra mondiale, la storia dell'umanità sia entrata in una fase completamente nuova, nella quale la storia mondiale è diventata *unica storia del tutto*, e la situazione del singolo individuo una situazione riguardante tutta l'umanità.

“L'apprensione per l'umanità sorge davanti alla possibilità, che non si può escludere a priori, che qualcosa d'analogo a quanto è già accaduto una volta nel cuore dell'Europa si ripeta in altre forme in futuro e rappresenti la fine spirituale dell'umanità prima della sua morte fisica.”<sup>230</sup>

L'angoscia dinanzi alla minaccia che investe l'esserci dell'intera umanità, di fronte all'*éschaton*, ad una estrema *situazione-limite* di distruzione del mondo, dovrebbe, secondo Jaspers, provocare il risveglio dell'esistenza, dovrebbe essere esperito dall'uomo non come rinvio alla fine del tempo, ma come presentificazione dell'eterno, di modo che egli modifichi il suo apparire morale, razionale e politico, fino ad arrivare al punto di svolta di tutta la storia universale.

---

<sup>229</sup> Ivi, p. 80.

<sup>230</sup> D. Venturrelli, *Etica, fede e storia*, cit., p. 169.

“Nel capovolgimento è come se l’individuo si lasciasse perdere come esserci per potere rinascere come eternità. Ciò che fisicamente, in quanto è morte, è la fine, è costantemente la morte del mero esserci come fonte della rinascita della vera vita. Assunto questo senso di capovolgimento, come morire costante, Platone pensa che il filosofare sia imparare a morire. In ogni individuo la svolta presente è anche la fine. L’*eschaton* non è la fine del mondo, ma la fine dell’uomo antico che rinascerà, la fine del suo mondo di prima, poiché uno nuovo è sorto per lui, L’*eschaton* esiste in ogni momento.”<sup>231</sup>

Non si tratta più però, oggi, del timore postbellico per la bomba atomica e l’annientamento dell’umanità cui allude Jaspers, ma, al suo posto, delle crisi sociali e umanitarie conseguenti alle politiche del mondo globalizzato, dei conflitti locali, dei genocidi e delle migrazioni forzate, dell’estensione planetaria del terrorismo, della minaccia della fine del mondo non più come catastrofe cosmica, ma come decisione dell’umanità, alla quale però non si accompagna la fede nella *svolta* o nel Regno di Dio, in una nuova realtà eterna e perfetta.

“In chiave filosofica, il pericolo implicito nella nuova dimensione dell’umanità sembra essere il fatto che questa unità, basata sugli strumenti tecnici di comunicazione e violenza, distrugga ogni tradizione nazionale e nasconda le autentiche origini di tutta l’esistenza umana. Questo processo distruttivo può perfino essere considerato un prerequisito necessario per la massima comprensione tra gli uomini di ogni cultura, civiltà, razza e nazione. Il suo esito sarebbe una superficialità che trasformerebbe l’uomo che abbiamo conosciuto in cinquemila anni di storie tramandate, al punto da renderlo irricognoscibile.”<sup>232</sup>

L’ideale di *comunicazione illimitata* prospettato da Jaspers potrebbe sembrare una soluzione quanto meno ingenua nella situazione spirituale in cui versa attualmente l’umanità. Ma è anche vero che, dopo acquisito un certo grado di familiarità con il suo pensiero, si può comprendere senza riserve la centralità dell’intimo rapporto che lega indissolubilmente, nel *singolo*, “gli abissi di una necessaria e quasi insuperabile *solitudine* al bisogno e agli aneliti della *comunicazione*.”<sup>233</sup>

Si potrà, così, riuscire ad interrogarsi sulle numerose difficoltà che molto spesso causano il fallimento della comunicazione tra gli uomini, considerare tali fallimenti come il vero

---

<sup>231</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 391.

<sup>232</sup> H. Arendt, “Jaspers cittadino del mondo?”, in *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, a cura di R. Peluso, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, pp. 75-76.

<sup>233</sup> D. Venturelli, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 115.

*dramma dell'umanità*, e la volontaria interruzione della comunicazione come il più grave sintomo della comparsa del *male assoluto*.

“In un'epoca attraversata dal secolarismo strisciante e dall'opacità degli orizzonti di significato era la filosofia che, fedele alla potenza chiarificatrice della ragione e attenta a tutte le manifestazioni religiose e culturali prodotte dalle civiltà, non solo occidentale, poteva riscattare il mondo umano, contribuendo a rifondare lo spazio per le autentiche realizzazioni dell'esistenza nella sua conaturata relazione con la trascendenza.”<sup>234</sup>

La storia dell'umanità, dunque, nella sua costitutiva imperfezione ed incompiutezza, mostra di dipendere da una realtà, che è la Trascendenza, che traluce nell'*attimo* senza tuttavia appartenere compiutamente a nessun *tempo*, nemmeno al *futuro*. Ed in tale impossibilità di raggiungere completamente la concordia e la pace si estrinseca il legame paradossale con l'esigenza infinita dell'Eterno, essendo la perfetta unità *compito infinito* per l'uomo, e l'idea dell'unità il *limite* della storia, e non la storia.

Di fronte alla storia, certamente, l'uomo può essere assalito dalla profonda insoddisfazione per sé stesso e per l'intero genere umano che, però, non deve tramutarsi in mero scetticismo e sprofondare nell'assoluta mancanza di fede, ma deve invece diventare *promessa*, impegno etico, e rendere l'essere umano pienamente consapevole, da un lato, della propria imperfezione, e, dall'altro, della propria origine nell'Eterno.

L'Europa, quindi, erede della tradizione biblica e della cultura greco-romana, custodisce per Jaspers il compito fondamentale di proteggere i principi di libertà, uguaglianza e fraternità, di innegabile matrice essenzialmente *religiosa*, nonché di essere pienamente all'altezza della *metamorfosi della religione biblica* necessaria alla situazione presente, sotto il segno della *Liberalität*.

“Non ci sta davanti una definita, precostituita immagine dell'uomo, ma il suo cammino, e l'auspicio jaspersiano è che il futuro dell'Europa e dell'umanità – che sarà religioso o non sarà – sia segnato non dal dominio di una fede omologante ma dall'unità e dalla concordia degli uomini nella pluralità delle libere fedi.”<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> P. Ricci Sindoni, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 173.

<sup>235</sup> D. Venturelli, *Rivista Studi jaspersiani vol. VI: Karl Jaspers e il dialogo interreligioso*, cit., p. 117.

## Conclusione

Quale potrebbero essere allora, in conclusione, il ruolo e la posizione di una fede filosofica come quella delineata da Jaspers, in relazione alla fede rivelata e la religione ecclesiastica, ma anche alla *situazione spirituale* di questo tempo?

Quale dialogo potrebbe realizzarsi, attualmente, tra le fedi religiose, di fronte alle chiusure dogmatiche e alle rivendicazioni identitarie sempre più numerose nel mondo globalizzato attuale?

È, insomma, possibile pensare uno spazio comune di traducibilità che leghi le diverse fedi nonostante i loro punti di distanza, fungendo da *ethos* accomunante?

“Oggi la filosofia può risorgere solo se è in grado di riproporsi, al di là di tutte le risposte, come domanda radicale, alla ricerca non più della causa, ma del senso dell'essere delle cose. Solo così potrebbe ridestare l'uomo attualmente assopito da quella serie di rimandi causali escogitati dalla scienza per la spiegazione di ogni cosa, e, ridestandolo, potrebbe metterlo di fronte a quell'assenza di senso che si determina quando la ragione, ormai abituata a spiegare il come di tutte le cose, tace impotente di fronte al perché del loro accadimento: «Perché c'è qualcosa in generale e non il nulla?». Qui, per rispondere non basta indicare la causa di ogni cosa, qui la domanda chiede: «Che

sensu ha l'esserci di ogni cosa con o senza la sua causa?». «Perché il suo accadere, invece del suo astenersi?».»<sup>236</sup>

Nella fede filosofica convivono, come già detto, due differenti istanze: quella di una apertura critica della ragione alla Trascendenza, con il conseguente rifiuto di ridurre la Trascendenza stessa a qualsiasi *mito* o dogma, da cui proviene, di conseguenza, l'imperativo morale ed intellettuale alla *Liberalität*, intesa come comunicazione illimitata; la seconda consiste nella necessità di una partecipazione vitale alle cifre della Trascendenza, affinché, attraverso di esse, possa realizzarsi un'autentica e libera *decisione* in quella direzione.

Una fede filosofica, cioè, che sia in grado di conciliare un tipo di religiosità ragionevole ed aperto al dialogo con un'adesione esistenziale ed una coerente partecipazione personale a una determinata *cifra* religiosa: credere e vivere, in altre parole, una determinata confessione religiosa, o qualsiasi altra "visione del mondo", mantenendo la consapevolezza della finitezza e della relatività della stessa confessione religiosa o "visione del mondo".

Guardare, cioè, a queste ultime con lo sguardo rivolto a quella Trascendenza che *abbraccia* anche tutti gli altri individui che guardano ad essa, a loro volta, dal proprio punto di vista: questo è l'autentico significato e la vera vocazione della fede filosofica, caratterizzata da una spiritualità riassunta splendidamente dalle parole di Gesù contenute nel Vangelo di Giovanni.

“Le dice Gesù: «Credimi, donna, che viene un'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorarete ciò che non conoscete; noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma viene un'ora, ed è adesso, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità; infatti il Padre cerca tali persone che l'adorino. Dio è Spirito, e coloro che lo adorano, in Spirito e verità devono adorarlo.»»<sup>237</sup>

Nel mondo contemporaneo, tali parole dovrebbero valere da guida per tutta l'umanità, dal momento che si rende sempre più urgente la necessità di trovare una modalità di convivenza tra diverse culture e religioni, situazione in cui il reciproco rispetto e la

---

<sup>236</sup> U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., pp. 23-24.

<sup>237</sup> Vangelo secondo Giovanni 4, 21-24, in *La Bibbia*, a cura di A. Ghirlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin, Edizioni Paoline, Torino 1990, p. 1645.

disponibilità al dialogo rappresentano la via maestra per costruire una società basata su autentici principi di democrazia e pluralismo.

In particolare, l'esortazione a "adorare Dio in Spirito e verità", dovrebbe ispirare una religiosità che, distanziandosi nettamente da un rapporto superficiale e presuntuoso nei confronti di Dio, potrebbe avvicinarsi maggiormente alla *docta ignorantia* della filosofia che ai dogmi di una religione esclusiva ed escludente.

Una illimitata comunicazione esistenziale, come quella delineata da Jaspers, non potrebbe però avere luogo senza amore, ed anzi per l'uomo sarebbe impossibile persino affrontare la disperazione di quelle *situazioni-limite*, così fondamentali per chiarire se stesso, se l'amore non fosse in esse sempre sottinteso.

La filosofia, poi, per Jaspers è innanzitutto un *filosofare*, un movimento di ricerca della verità, la cui origine sta proprio nell'amore.

La fede filosofica jaspersiana, come già visto in precedenza, è una filosofia che parla all'uomo, si rivolge direttamente ad ognuno nella sua situazione particolare, lo spinge ad avvicinarsi all'altro da sé, ad entrare in relazione ed in comunicazione con esso, ad uscire dalla solitudine del proprio esserci per entrare nella vera e propria comunicazione esistenziale.

*"Il senso dell'ingresso nel mondo diviene il contenuto del filosofare. La filosofia non è uno strumento, ancor meno uno strumento magico, ma la coscienza entro la realizzazione. Il filosofare è il pensare, con il quale o come il quale io agisco in quanto me stesso. Il filosofare non ha la vigenza obiettiva del sapere, ma è la coscienza dell'essere entro il mondo."*<sup>238</sup>

Oltre alla necessità di un dialogo interreligioso e, più ampiamente, interculturale, altra innegabile urgenza nel mondo contemporaneo, soprattutto nella sua parte "occidentale", più sviluppata sul piano economico, è quella di recuperare una capacità di pensiero e impegno etico capace di contrastare tenacemente gli imperanti disvalori, tipici della società postindustriale, della "fede" nel consumismo, nel conformismo, nel disimpegno intellettuale e morale della persona, nell'individualismo affaristico e arrivistico, nell'edonismo narcisistico e materialistico.

Accostarsi e riflettere, come si è cercato di fare, sebbene a grandi linee, in questo elaborato, sulla filosofia di un pensatore del calibro di Karl Jaspers, offre una importante

---

<sup>238</sup> K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 213.



opportunità di rispondere ad entrambe le urgenze che si trova ad affrontare l'uomo contemporaneo: sia quella di avviare un dialogo aperto e universale tra diverse identità culturali e religiose, che quella di recuperare l'ineludibile impegno esistenziale e personale per una nuova etica del pensiero e della vita pratica.

## Bibliografia

- Arendt, H. (2015). *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*. (R. Peluso, A cura di) Milano: Mimesis Edizioni.
- Barth, K. (2010). *Filosofia e teologia*. (P. D. Benedetti, A cura di) Brescia: Morcelliana.
- Cantillo, G. (2014). *Introduzione a Jaspers*. Roma-Bari: Laterza.
- Cantillo, G. (2020). *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*. Bologna: Il Mulino.
- Caracciolo, A. (1999). *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Caracciolo, A. (2010). *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*. Genova: Il Melangolo.
- Celada Ballanti, R. (2012). *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*. Firenze: Le Lettere.
- Celada Ballanti, R. (2018). «Das Ausstrecken der Hände». Metafisica delle cifre e dialogo tra le fedi. *Rivista Studi jaspersiani vol. VI*, pp. 21-35.
- Celada Ballanti, R. (2019). *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*. Brescia: Morcelliana.
- Celada Ballanti, R. (2020). *Filosofia del dialogo interreligioso*. Brescia: Morcelliana.
- Celada Ballanti, R. (2020). Redenzione ed ermeneutica. La disputa sulla demitizzazione tra Karl Jaspers e Rudolf Bultmann. *Humanitas vol. 6: La redenzione. Tra filosofia della religione e teologia*, pp. 1001-1012.
- Galimberti, U. (2019). *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*. Milano: Feltrinelli.
- Giustino, A. (2018). Il modello umanistico jaspersiano nella prospettiva del dialogo interreligioso. *Rivista Studi jaspersiani vol. VI*, pp. 37-56.
- Jaspers, K. (1970). *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*. (F. Costa, A cura di) Milano: Longanesi.

- Jaspers, K. (2005). *La fede filosofica*. (U. Galimberti, A cura di) Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Jaspers, K. (2010). *Introduzione alla filosofia*. (P. Chioldi, A cura di) Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Jaspers, K. (2014). *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*. (R. Garaventa, A cura di) Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.
- K. Jaspers, H. Z. (1989). *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*. (G. Penzo, A cura di) Brescia: Queriniana.
- K. Jaspers, R. B. (1995). *Il problema della demitizzazione*. (R. C. Ballanti, A cura di) Brescia: Morcelliana.
- Pasqualin, C. (2018). Il discorso "teologico-politico" in Karl Jaspers: la fede filosofica come fondamento sovra-politico. *Rivista Studi jaspersiani vol. VI*, pp. 73-94.
- Schleiermacher, F. D. (1947). *Sulla religione. Discorsi alle persone colte che la disprezzano*. (G. Durante, A cura di) Firenze: Sansoni.
- Sindoni, P. R. (2018). Gesù "grande" filosofo. Per un paradigma dialogico in Karl Jaspers. *Rivista Studi jaspersiani vol. VI*, pp. 171-188.
- Tarantino, S. (2018). Un punto d'appoggio paradossale dell'esistenza in Karl Jaspers e Simone Weil. *Rivista Studi jaspersiani vol. VI*, pp. 253-276.
- Venturelli, D. (2016). *Etica fede e storia*. Napoli: Liguori Editore.
- Venturelli, D. (2018). Religione biblica, età assiale e compito dell'Europa in Karl Jaspers. *Rivista Studi jaspersiani vol. VI*, pp. 95-118.
- Weil, S. (1996). *Lettera a un religioso*. (G. Gaeta, A cura di) Milano: Adelphi Edizioni.