

# Pensare l'eccezione. Tra filosofia e teologia

di Carmelo Dotolo

## 1 L'età ermeneutica della ragione

Da dove scaturisce l'emergenza del pensiero ermeneutico all'interno della metamorfosi che caratterizza la post-modernità? E' ipotizzabile che l'ermeneutica possa riaprire e fecondare il dialogo tra filosofia e teologia, attivando quella circolarità conoscitiva in grado di incalzare la problematicità del reale? Senza dubbio la questione è complessa e articolata. Eppure, se punto di partenza si dà, esso sta nella *crisi* del *paradigma classico* della ragione<sup>1</sup>, investita del compito di sistemare il reale in una sequenza logica di causa-effetti, facendosi così garante di una normatività espressa mediante leggi di rapporto. Da un lato, la pretesa conoscitiva dell'*adaequatio*, cioè la corrispondenza tra sapere e realtà che dia a questa il suo statuto relativo alla legalità concettuale del sapere, è implorsa dinanzi ai nuovi territori della conoscenza. Dall'altro, la stessa razionalità del pensiero dialettico, nell'urto contro le logiche differenti del mondo e della vita, ha preferito attestarsi su la retorica illuministica che ha usato strategie ideologiche nei modi di produzione del vero a protezione dei disagi della storia e dei conflitti del reale<sup>2</sup>. E' in tale prospettiva che la figura ermeneutica della ragione si profila come tentativo di svolta. Al di là di alcuni esiti debitori alla problematica soluzione heideggeriana<sup>3</sup>, essa riapre il discorso conoscitivo sul versante ontologico, là dove considera la circolarità tra comprensione (*Verstehen*) e interpretazione (*Auslegung*) come struttura dell'esserci e, quindi, «come dimensione esistenziale intrinseca al suo rapportarsi con la totalità di significato dell'essere nel mondo

---

<sup>1</sup> La relazione tra crisi della ragione, complessità e diversificazione delle procedure costruttive del sapere, è una delle spie più significative del mutamento paradigmatico del ruolo della ragione, specie dopo la caduta della relazione intrinseca tra linguaggio e mondo. Da qui l'elaborazione di una epistemologia della complessità proposta, ad esempio, da E. MORIN, *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1989, che scrive: «Partiamo da una crisi propria della conoscenza contemporanea, una crisi probabilmente inseparabile da quella del nostro secolo. Partiamo, nel cuore di questa crisi, e anzi approfondendola, dell'acquisizione finale della modernità, che è relativa al problema primo del pensiero, dalla scoperta che non c'è alcun fondamento certo per la conoscenza.» (21). E' questo il presupposto della epistemologia complessa che nel mantenere aperta in permanenza la problematica della verità, opta per la persistenza dell'interrogazione radicale (cf. 30-31) e per l'incompiutezza della conoscenza. In altri termini, per il fondamento senza fondamento della complessità (cf. 258-264). La crisi della ragione, quindi, è avvertenza del livello della realtà che esige una cultura della complessità. Cf. P. GILBERT, «La crisi della ragione contemporanea», in *La Civiltà Cattolica* 1990 IV 559-572; A. RIGOBELLO, «La crisi della ragione e la sua età ermeneutica», in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, EDB, Bologna 1993, 41-51

<sup>2</sup> Cf. R. BODEI, «Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità trasformatrice», in A. GARGANI (ed.), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979, 197-240.

<sup>3</sup> Cf. lo scritto emblematico di M. HEIDEGGER, «Oltrepassamento della metafisica» in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 45-65. Per un'analisi cf. M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991.

dell'esistenza»<sup>4</sup>. Se nell'ermeneutica viene allo scoperto la consapevolezza del limite conoscitivo che dal piano logico dell'oggetto rimbalza sul livello ontologico del soggetto conoscente, è perché la ricerca della verità è chiamata a sciogliere l'univocità dell'essere dell'ente a vantaggio di quella propedeutica equivocità che nell'ente coglie la dimenticanza dell'essere (*Seinsvergessenheit*) come possibilità per riformulare la questione della verità. Senza dubbio, l'intricata morfologia storica dell'identità della metafisica e l'altrettanto variegata topografia delle ermeneutiche non depone a favore di una composizione dialogica delle rispettive epistemologie<sup>5</sup>. Anzi, sembra autorizzare una conflittualità di diritto più che di fatto attorno al nucleo della verità dell'essere, la cui interpretazione e tematizzazione è il *proprium* della filosofia in quanto ermeneutica. Ma, a ben guardare, non è questo il compito stesso della metafisica, quello di istituire la possibilità interpretativa rispetto alla verità quale manifestazione-appello dell'essere che dice insieme estraneità e familiarità nei riguardi dell'evento della verità? Nondimeno, va notato che alcune letture dell'ermeneutica hanno finito per irrigidire l'interpretazione come realtà non più interpretabile né interpretata. Ciò ha costretto la reciprocità fra verità e interpretazione in uno spazio non oltrepassabile; o, meglio, oltrepassabile nel gioco della semiosi infinita in cui l'interpretazione decide della verità nel suo accadere, come rileva A. Molinaro: « Riportando il tutto all'essenziale: accade l'interpretazione, ma questo accadimento dell'interpretazione è l'interpretazione dell'accadere o come accadere; il fatto che l'interpretazione accade consiste nell'interpretazione dell'accadere. Allora si conclude all'identificazione: l'accadere della verità è l'interpretazione dell'accadere»<sup>6</sup>.

Va sottolineato, però, un dato. Affermare che l'ermeneutica sia una filosofia dell'immediatezza, attività simbolica dell'uomo in cui l' *ars interpretandi* non rinvia necessariamente all'orizzonte ontologico della comprensione, significa assumere solo un indirizzo dell'ermeneutica. Viceversa, l'interazione interpretazione-comprensione anestetizza il *virus* ermeneutico nella sua aggressività alle cellule della conoscenza oggettiva, perché mostra come la verità dell'essere è inesauribile rispetto alla finitezza dell'interpretante e dell'interpretato, in quanto segno di una ulteriorità che nel trascendere il piano dell'esperienza storica la intenziona. Sembra, quindi, plausibile affermare la necessità di non radicalizzare il confronto e/o l'alternativa tra ermeneutica e metafisica, ma

---

<sup>4</sup> V. VERRA, «Dialettica ed ermeneutica contro metodologia», in E. BERTI (ed.), *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Studium, Roma 1987, 83.

<sup>5</sup> Si vedano le analisi di A. MOLINARO, «La filosofia ermeneutica di fronte alla metafisica», in ID (ed.), *Il conflitto delle ermeneutiche*, PUL, Roma 1989, 97-121.

<sup>6</sup> A. MOLINARO, «Ermeneutica e metafisica in dialogo», in B. MONDIN (ed.), *Ermeneutica e metafisica*, possibilità di un dialogo, Città Nuova, Roma 1996, 153-154.

di intuirne la coappartenenza<sup>7</sup>. Pur dentro la frattura della tradizione che ha scosso alcuni assoluti metafisici, affermare che l'interpretazione è sempre in cammino, non implica necessariamente un *regressus ad infinitum* del principio della *Wirkungesgeschichte*, perché l'interpretazione non è pensabile senza scorgere nell'inesauribile problematicità dell'esperienza umana l'oltre e l'ulteriore in grado di aprire la temporalità e la finitudine all'evento dell'alterità e dell'infinito. In altre parole, non è possibile fare a meno della custodia ontologica senza la quale il cammino della finitezza umana rischia l'assolutizzazione senza sbocchi e l'afasia nichilista<sup>8</sup>.

## 2 L'inesauribilità dell'interpretazione

Quanto appena abbozzato, conduce ad una possibilità: l'intenzionalità ontologica può avvertire l'ermeneutica di una alterità e trascendenza che non sono già pre-comprese, ma che fenomenologicamente provocano l'ascolto<sup>9</sup> di una parola che dice ulteriorità, differenza, tra soggetto e oggetto; una parola il cui senso sta nella differenza ontologica che mantiene velata quella verità non manipolabile e indisponibile e che non riduce l'essere al solo apparire. In tale contesto, un'ermeneutica capace di ascolto va oltre il mero atto contemplativo, in quanto tende a pervenire ad una conoscenza dotata di rilevanza pratica<sup>10</sup> in grado di trascrivere nella prassi il senso *per e della* vita. In tale ottica risulta emblematica la vicenda teoretica di L. Pareyson, soprattutto nell'opera *Verità e interpretazione*<sup>11</sup>. La sua lezione sembra sintetizzare la faticosa emergenza del pensiero ontologico oltre la crisi della modernità, paradigmaticamente figurata nelle aporie dello hegelismo, e oltre le derive di un nichilismo dell'esistenza le cui potenzialità interpretative risulterebbero deficitarie senza un riferimento a quella «trascendenza incommensurabile che sola può instaurare il rapporto che l'esistenza stessa è»<sup>12</sup>. Per questo, l'unica *chance*

---

<sup>7</sup> Cf. J. GREISCH, «Ermeneutica e metafisica», in *Annuario Filosofico* 11 (1995) 23-41.

<sup>8</sup> Cf. G. GIORGIO, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, FrancoAngeli, Milano 2006, 213-244.

<sup>9</sup> Va ribadita l'importanza dell'ermeneutica dell'ascolto che, oltrepassando la perfetta adeguazione tra soggetto e oggetto, riconosca l'alterità come elemento della comprensione di sé, come mostra G. RIPANTI, *Parola e ascolto*, Morcelliana, Brescia 1993, 59-82. E' quella che M. RIEDEL chiama la dimensione *acroamatica* dell'ermeneutica, anche se con esiti diversi: *La dimensione acroamatica dell'ermeneutica*, in G. NICOLACI (ed.), *La controversia ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1985, 87-99.

<sup>10</sup> La *Rehabilitierung* della filosofia pratica è scaturita dalla istanza ermeneutica del filosofare, a partire dall'opera gadameriana e dalla sua rilettura della *phronesis* aristotelica, come *forma razionale argomentativa* utile alle questioni di senso concernenti la prassi etico-sociale. cf. E. BERTI (ed.), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.

<sup>11</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982<sup>3</sup>.

<sup>12</sup> G. FERRETTI, «Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa in Luigi Pareyson», in ID (ed.), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, Giardini, Macerata 1995, 18.

per un incontro con la verità sta nella coappartenenza reciproca tra ermeneutica ed ontologia, nel cui ambito si può cogliere il dischiudersi dell'essere che nella sua manifestatività incrementa la ricerca dell'uomo. E' la tensione al *revelatum* che rende possibile la coincidenza fra autorelazione ed eterorelazione, fra istanza della libertà e trascendenza della verità. Ma in virtù di tale rivelatività, l'interpretazione abita una differenza radicale, portatrice di quel dislivello ontologico che unicamente può tutelare la differenza in quanto rivelata, la cui penetrabilità è pari alla sua inaccessibilità. In tal senso l'affermazione pareysoniana: «l'originario rapporto ontologico è necessariamente ermeneutico, e ogni interpretazione ha necessariamente un carattere ontologico. Ciò significa che *della verità non c'è che interpretazione e che non c'è interpretazione che della verità*»<sup>13</sup>, intende rivendicare l'inoggettivabilità della verità e dell'essere che nella critica al soggettivismo e nella polemica contro l'ineffabilismo, rimanda ad una originarietà istruttiva dell'ermeneutica stessa, orientata al discorso sull'essere e sulla verità.

La vicenda pareysoniana testimonia, al dunque, che la relazione tra ontologia ed ermeneutica esprime una diversa fondazione del pensare filosofico e teologico. In primo luogo, perché recupera nella filosofia trascendentale della modernità il contesto di un'ermeneutica in grado esplicitare quell'estasi della ragione senza la quale non si dà scossa significativa alla pretesa della razionalità, paralizzata dal solo e illusorio movimento del concetto. In secondo luogo, perché alla base dell'ontologia dell'inesauribile quale forma dell'interpretazione, non agisce una neutralità dell'essere, ma quell'evento che il *cristianesimo*<sup>14</sup> iscrive nella storia come ulteriorità onto-teologica, rispetto alla quale emerge la deriva di un pensiero ermeneutico apatico nei confronti della verità. Si tratta di cogliere quella *eccezione*<sup>15</sup> che espone al dialogo con l'altro, con il tu dell'essere che appella ad una differenza la quale, irriducibile alla presa dialettica del conoscere, rinvia al differire come sfondo dell'interpretare. E' questa, forse, l'intuizione che l'ermeneutica ontologica suggerisce, indicando nella correlazione tra vocazione metafisica della filosofia e sapere ermeneutico della stessa, l'orizzonte di una dimensione sapienziale<sup>16</sup>.

### 3 Nello spazio dell'ontologia

---

<sup>13</sup> PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 53.

<sup>14</sup> Cf. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, 111-128; *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 85-149.

<sup>15</sup> Ci riferiamo ad una indicazione di P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1995, 41- 47.

<sup>16</sup> Cf. C. VIGNA, «Vocazione filosofica e tradizione metafisica», in *Seconda Navigazione. La filosofia come vocazione*. Annuario Filosofico 1997, 119-133.

In definitiva, la possibilità che l'ermeneutica ha di riaprire il dialogo tra filosofia-teologia, è più di una semplice ipotesi. E' vero che sulla evenienza dell'ermeneutica nella contemporaneità pesa il sospetto di un sua arbitraria identificazione con la filosofia *tout court*. Ma non si può nascondere il fatto che, l'eccessiva attribuzione di spessore metafisico alla ragione moderna e la sua violenza conoscitiva volta alla sperimentabilità, abbia di riflesso sovraccaricato la ragione ermeneutica della postmodernità di un carattere anti-metafisico. Con la conseguenza dell'irrigidimento concorrenziale tra ermeneutica e metafisica. Il che significa almeno due cose. La prima, che l'ermeneutica sembra comprendersi come epoca del compimento della metafisica, e di quella metafisica contrassegnata dal potere della soggettività e dalla oggettività della razionalità tecnica. La seconda, in cui campeggia la tentazione della ermeneutica di essere teoria dell'interpretazione *qua talis*, cioè di un sapere che nella sua autofondazione risulta *infondabile*.

Ora, la questione discussa sulla difficoltà dialogica tra ermeneutica e metafisica, espressa nel troppo divulgato primato decostruttivo dell'ermeneutica, non può né deve necessariamente concludere alla tesi, piuttosto superficiale, che vede nell'ermeneutica «l'esecutrice testamentaria di una metafisica moribonda»<sup>17</sup>. Piuttosto, l'interrogativo deve verteere sulla possibilità dialogica tra ermeneutica e metafisica, nel momento in cui si dichiara l'istanza del superamento della metafisica intesa oggettivisticamente e si punta l'attenzione sulla centralità dell'interpretazione quale via d'accesso alla verità in grado di rispettarne sia l'inesauribile inoggettivabilità sia il suo molteplice offrirsi alla comprensione. Ciò comporta, però, andare oltre una concezione della razionalità ermeneutica intesa come descrizione più avvertita degli stati di cose, verso un'apertura all'avvento dell'Alterità che lascia trasparire visioni del mondo e della vita non riducibili all'evidenza.

Pertanto, pur se rimane l'interrogativo sul perché lo *Zeitgeist* contemporaneo decida di attribuire all'ermeneutica il carattere di *koiné* filosofica, nondimeno persiste il problema relativo alle condizioni di possibilità d'ogni atto di comprensione. Si tratta, cioè, della giustificazione della universalità dell'ermeneutica, soprattutto se, alla luce della lezione gadameriana, il principio della storicità di ogni comprendere si ferma solo all'intuizione della differenza nel cui spazio l'esercizio ermeneutico si concentra sulla dialettica di domanda e risposta, mettendo in secondo piano il di più dell'appello che provoca all'ascolto dell'alterità e della verità.

---

<sup>17</sup> GREISCH, «Ermeneutica e metafisica», 33.

Al contrario, proprio l'avvento della differenza mostra che il conoscere vive in una tensione tra *estraneità* e *familiarità*, senza la quale la comprensione rimane legata ad una autocomprensione che postula l'intrascendibilità dell'interpretazione, perdendo di vista il dato che «il comprendere è anche sempre lotta contro l'incomprensione, sforzo di appropriarsi di ciò che è straniero, superamento della distanza spazio-temporale e riproduzione di una produzione originaria»<sup>18</sup>. Per cui è legittimo il sospetto che la pervasività del concetto stesso di interpretazione sia direttamente proporzionale a un suo indebolimento e che soltanto in una relazione con la comprensione e l'esplicazione, l'interpretazione assume il ruolo di assicurare quel rapporto dialettico tra l'esperienza della appartenenza e quella della distanziamento. Si tratta, in altre parole, come segnala P. Ricoeur, di coniugare *comprensione* e *interpretazione* secondo il registro *ontologico ed epistemologico*<sup>19</sup>, nella prospettiva di una ermeneutica dell'esistenza, dove «la metamorfosi dell'ego [...] implica un momento di distanziamento persino nel rapporto con se stessi, in conseguenza del quale la comprensione è appropriazione tanto quanto espropriazione»<sup>20</sup>.

E' interessante notare, però, che tale coniugazione si iscrive nel recupero della singolare vicenda che ha caratterizzato i rapporti tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblico-teologica. Comunemente relazionate secondo un nesso di ermeneutica generale (filosofica) ed ermeneutica regionale (biblica), essa lascia emergere un rapporto diverso in virtù di una *eccedenza* che capovolge il movimento della relazione, chiamando l'interpretazione ad un'ulteriorità che la feconda «tanto che l'ermeneutica filosofica resta subordinata all'ermeneutica teologica e ne diventa *organon*»<sup>21</sup>. La provocazione sottesa sta, quindi, nello scorgere che, a partire dal mondo-testo biblico, l'interpretazione teologica va oltre il comprendersi davanti al testo, per il fatto che il suo movimento interpretativo viene decentrato, così come emerge dalla fede che, in quanto atto conoscitivo, indica che l'esperienza ermeneutica si dà nell'affidarsi<sup>22</sup>. Proprio in tale relazionarsi all'evento di una Rivelazione-Parola, l'atto interpretativo scopre quell'istanza ontologica che chiama il conoscere ad una autoreferenzialità di grado diverso, perché paradossalmente fondata su

---

<sup>18</sup> F. BIANCO, «L'universalità dell'ermeneutica e il problema della sua giustificazione», in *Hermeneutica* (1997) 18.

<sup>19</sup> Cf. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 20.;33;36.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, 77-78.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 80.

<sup>22</sup> Cf. P. RICOEUR, «Ermeneutica dell'idea di rivelazione», in ID., *Testimonianza Parola e Rivelazione*, ED, Roma 1997, 109-153.

di un fondamento che problematizza il reale, mostrandone la costitutiva ec-centricità e la non immediata disponibilità razionale<sup>23</sup>.

#### 4 La dismisura della verità

E' possibile, allora, che l'ermeneutica costituisca una possibilità per la riflessione teologica<sup>24</sup>, senza indebite sovrapposizioni o subordinazioni? Può essere utile rilevare quanto scrive il documento *L'interpretazione dei dogmi*<sup>25</sup> della Commissione Teologica Internazionale. La constatazione che il problema dell'interpretazione appartiene alla costitutiva problematicità dell'uomo relativa alla comprensione del mondo e di se stesso, si lega al fatto che la comprensione umana è in relazione con una tradizione e che l'interpretazione è appropriazione di essa, in una fusione e, talora confusione, di orizzonti conoscitivi. Ciò sta a indicare che il nesso comprensione-interpretazione-tradizione mostra l'insussistenza di un ingenuo realismo che pensa di avere a che fare nel processo conoscitivo con la realtà nella sua astrattezza. Il che pone l'interrogativo di come è possibile accedere ad una verità che esista di per sé all'interno del processo storico stesso di interpretazione. A tale livello, il problema ermeneutico emerge con tutta la sua urgenza sia per la distanza culturale accentuatasi con la rottura della tradizione che non è più mediatrice tra la realtà originaria e il presente; sia per la configurazione multiculturale della contemporaneità. In tal senso, appare inevitabile una questione: dinanzi all'interrogativo fondamentale della relazione verità e storia, risultano insufficienti sia l'ermeneutica di orientamento positivista che di orientamento antropocentrico, in quanto mentre la prima valorizza l'oggettività della conoscenza a discapito del significato della soggettività nella dinamica conoscitiva, la seconda enfatizza la priorità della soggettività per la quale il problema della verità del reale si riconduce a quello del senso. La scelta, di conseguenza, è per una ermeneutica ontologica capace di andare oltre le condizioni storiche dell'evento della verità, in quanto segnala la presenza di un'*alterità* e di una *trascendenza* non risolvibile entro le pieghe dell'immanenza storica. L'itinerario della riflessione ermeneutica sembra giungere, così, alla istanza di una esplorazione della densissima relazione tra

---

<sup>23</sup> In tal senso possono essere letti due contributi di A. MOLINARO: il primo, «La metafisica e la fede», in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYL- M. TOSO (edd.), *Fede e ragione opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, 107-118; il secondo, «Filosofia come fondamento», in A. ALES BELLO –L. MESSINESE- A. MOLINARO (edd.), *Fondamento e Fondamentalismi*, Città Nuova, Roma 2004, 171-187.

<sup>24</sup> Cf. A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB. Bologna 1999, 67-90; C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, 11-43; W. JEANROND, «Il carattere ermeneutica della teologia», in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 49-71.

<sup>25</sup> Cf. *Enchiridion Vaticanum* 11, 2717-2811, EDB. Bologna 1991..

finitzza, alterità e trascendenza, collocandosi sul sentiero della *questione ontologica* e teologica a partire dalla quale l'uomo comprende la sua identità

Da quanto detto, ne consegue che il problema del rapporto *ermeneutica-metafisica* può trovare una nuova coedizione, laddove l'implicazione della trascendenza nell'evento ermeneutico alimenta e mantiene viva la tensione dell'interpretazione e la sua dimensione veritativa. E' la prospettiva dell' *ontologia ermeneutica* che, distanziandosi dalla risoluzione della storia dell'essere all'interno delle interpretazioni, si percepisce in una storia delle interpretazioni dell'essere nel legame con la verità. Non si tratta di riabilitare una sorta di subordinazione dell'ermeneutica alla metafisica, quanto piuttosto di incrementare il cammino dell'ermeneutica verso una ulteriorità che rischierebbe, in caso contrario, il riassorbimento interpretativo della verità nel primato immanentistico della finitezza e l'assolutizzazione della differenza come luogo della non relazione tra finito e Infinito<sup>26</sup>.

Da questa angolazione, l'ermeneutica ha un duplice compito *etico*: la resistenza a qualsiasi violenza dialettica tesa ad annullare la differenza ontologica in forme di appropriazione della totalità dell'esistente; la dichiarazione che senza il passaggio al significato, l'ermeneutica rimane sterile<sup>27</sup>. E' questo un dato intuito da H.G. Gadamer, quando intravede nella *crisologia* come via ad una nuova antropologia, l'autentico fondamento dell'esperienza ermeneutica<sup>28</sup>. Da un punto di vista metodologico, l'affermazione della crisologia va oltre il puro accertamento del dato e diventa spazio per la libera decisione per il significato, senza il quale tutto si ridurrebbe al solo accertamento esegetico. Detto teologicamente: è la rivelazione crisologica a sorprendere l'uomo, dispiegando una dismisura di verità che richiede la capacità di pensare l'eccezione come spazio di una comprensione autentica, perché decentrata.

## 5 Epilogo

L'ermeneutica teologica, allora, *dà a pensare* alla ermeneutica filosofica, proprio nella sottolineatura del primato ontologico del gratuito e della libertà che si esprime nel principio-rivelazione<sup>29</sup>. E' l'atto della *re-velatio* che esprime l'irriducibilità dell'alterità di Dio alla presa concettuale, ma anche la possibilità dell'incontro tra finito e infinito, tra il mondo del

---

<sup>26</sup> Cf. V. MELCHIORRE, «Ermeneutica del finito», in .G. FERRETTI (ed.), *Ermeneutiche della finitezza*, IEPI, Pisa-Roma 1998, 117-129.

<sup>27</sup> E' quanto sostiene I. MANCINI, «Il mio itinerario ermeneutico», in *Hermeneutica* (1995) 205-225.

<sup>28</sup> Cf. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, 491. Analogamente G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, 29-36; 101-105; ID, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 109-118.

<sup>29</sup> Cf R. FISICHELLA, «Oportet philosophari in theologia» (II), in *Gregorianum* 76 (1995) 520-533.



soggetto e il mondo dell'Altro<sup>30</sup>. Lasciando emergere l'orizzonte della differenza non come assurda dichiarazione di inattingibilità di Dio, ma quale emergenza del *da-dove* e del fondamento, la rivelazione conduce ad una duplice consapevolezza: che l'autenticità dell'uomo si gioca nell'ascolto della Parola; e che la storia è lo spazio dell'incontro possibile tra Dio e l'uditore della Parola, aperto e in cammino verso l'avvento del Mistero. In ciò, l'ermeneutica teologica va oltre la gabbia di un'acritica ripetizione del già detto, perché porta alla luce «l'inespresso del tutto nuovo»<sup>31</sup> attraverso l'insonne interrogare della rivelazione, evento di un'Alterità che nella persona di Gesù Cristo continua a provocare lo stupore della ragione. Come scrive R. Guardini "La prima proposizione di ogni dottrina sulla Rivelazione è questa: ciò che essa è, lo può dire solo essa medesima. Essa non rappresenta un gradino nella successione delle aperture naturali del senso dell'esistenza, ma viene puramente dall'iniziativa divina. Essa non è neppure un'autocomunicazione necessaria dell'Essere supremo, bensì un'azione del Dio personale libero. Quindi un avvenimento per comprendere il quale il pensiero deve andare alla scuola della Scrittura, e deve affrontare più volentieri il rischio di intendere Dio «umanamente» che filosoficamente"<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. B. FORTE, *In ascolto dell'Altro*. Filosofia e rivelazione, Morcelliana, Brescia 1995, 9-15; A. FABRIS, «Rivelazione, tempo, linguaggio», in S. SORRENTINO (ed.), *Il prisma della rivelazione una nozione alla prova di religioni e saperi*, Cittadella Editrice, Assisi 2003, 223-249.

<sup>31</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Paoline, Roma 1971, 47.

<sup>32</sup> R. GUARDINI, *Fede – Religione – Esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1995<sup>2</sup>, 169.