

## RELIGIONE TRASCENDENZA STORICITÀ IN MARGINE A UN RECENTE DIBATTITO

Pio Colonnello

NOTA

*In limine.* Chi decida di assumere come "oggetto" di indagine ciò che è implicito nel concetto di religione, non può non misurarsi anzitutto con una fitta serie d'interrogativi. Domande sollecitate, per così dire, dallo stesso oggetto di studio, che si mostra controverso, complesso, storicamente assai vario, filosoficamente composito, difficilmente afferrabile da uno soltanto dei fattori che lo qualificano. Domande di partenza da articolare bene, in quanto consentiranno di porsi correttamente nei confronti della religione, e della sua capacità di evocare, contemporaneamente, Dio e cosmo, assoluto e contingente, interiorità e culto esteriore, colpa e redenzione, caduta e riscatto, naufragio e trionfo, mattatoi e lavacri.

Ecco perché un procedimento riflessivo risulta non soltanto accompagnato, ma quasi preceduto, dal dubbio, particolarmente se si considera che occorrerà cimentarsi con un oggetto, per definizione, immenso, che evoca insondabilità e non-riducibilità nei "limiti della sola ragione". I dubbi preliminari s'infittiscono, poi, in una stagione, qual è quella contemporanea, in cui certi ambigui ritorni del sacro e della pratica religiosa, nonostante il processo di secolarizzazione, sembrano talvolta escludere approcci speculativi, a vantaggio di altri esclusivamente antropologico-culturali. Ma, a ben vedere, ogni esperienza religiosa assolve sempre compiti molteplici, non soltanto culturali ed empirici; in particolare, essendo in grado di sostenere l'individuo ed il suo mondo ideale e valoriale, essa abbraccia componenti sia esistenziali che concettuali e, dunque, chiama in causa anche la competenza del filosofo.

Nel contempo, la ragione si scopre, soprattutto nel tornante di pensiero che va dalla fenomenologia alla filosofia dell'esistenza,

all'ermeneutica, di nuovo disponibile ad un diverso approccio, mirante ad incontrare, piuttosto che l'esistenza o l'essenza, *il volto di Dio* o, meglio ancora, a porsi nelle condizioni idonee per ascoltare e gustare il mistero di una presenza. Un Dio che sta per *advenire*, magari qualificato dai tratti dell'*ultimo dio*, che transita di nuovo sul quadrante della storia e che domanda di essere colto nell'attimo del suo passaggio. Come porsi, da filosofi, di fronte ad un Dio che, per suo statuto, sfugge a qualunque cattura concettuale e a qualsivoglia rappresentazione umana, afferrabile *forse* solo attraverso i sentieri della metafora e della poesia, del non-detto, della dimensione del mostrarsi e, insieme, del velarsi?

Eppure, nonostante la fine dell'epoca della giustificazione razionale di Dio al confronto del male, sia all'interno di quelle prospettive che per tradizione affrontano tematiche religiose, sia all'interno di campi speculativi che sembravano aver decretato l'eclisse dei temi devoti, la religione e il divino, da essa evocato, resistono. Anzi, il Dio sta saldo proprio in quegli ambiti che hanno a che fare, sotto nuove e drammatiche spoglie, con le pene del mondo, del dolore, allorché il male diviene addirittura un fenomeno "banale", secondo la felice espressione di Hannah Arendt, e si è come costretti a interrogarsi di nuovo, pietosamente, sulla finitudine, la colpa, il nulla. Soprattutto in certi momenti, le domande, che furono già del biblico Giobbe, ritornano prepotentemente nel mondo contemporaneo, specialmente di fronte ai due eventi bellici del secolo XX, alla notte della ragione verificatasi negli stermini di massa, al riemergere di lotte fratricide e di veri e propri scontri di civiltà coloriti di ideologie religiose, che fanno addirittura supporre, oltre il dato concreto e greve del dolore, il riaffiorare del "male radicale".

Di fronte alla cifra e al labirinto del male, nondimeno i filosofi non cessano di affrontare ripetutamente il problema. Dall'orizzonte ontologico, che circoscrive e delinea l'idea di colpa nell'*Existenzphilosophie* di Heidegger e Jaspers, all'ermeneutica di Paul Ricoeur, che tenta di pensare la trama profonda o segreta del mito, in un itinerario che va da una mitica della volontà malvagia fino a una simbolica del male; dall'ontologia della libertà di Pareyson, alla meditazione sofferta dei pensatori di area ebraica sulle esperienze epocali e drammatiche del Novecento, all'antropoanalisi

fenomenologica, fino ad alcune figure di teologi influenzati dall'analitica esistenziale di Heidegger... tutto concorre, seppure da prospettive eterogenee, verso la soglia di un interrogativo fondamentale, il *logon didonai* o il dar ragione dell'esistenza dell'esistente o del senso ultimo delle cose.

Di fronte a questa persistenza del divino, anche nell'epoca della dialettica dell'Illuminismo e del disincanto del mondo, alcuni pensatori si spingono a tratteggiare la religiosità come una struttura *apriorica* della coscienza umana. Già Ernst Troeltsch, tra i più attenti osservatori delle trasformazioni della cultura e del cristianesimo in età moderna, segnalava come, perfino in una stagione di crisi, l'orizzonte religioso sembra aver ancora molto da dire in quasi tutti gli ambiti dell'esperienza umana, sia per quanto concerne l'interpretazione complessiva dell'umano, sia per i rapporti tra religione e società, fede e linguaggi umani, rivelazione ed etica o religione e politica.

In questa linea, il teologo della Parola, Karl Barth, poteva sollecitare i filosofi della religione, e gli stessi teologi, a riconfigurare il Dio che chiede nuovamente di venire al pensiero, attraverso un'automanifestazione in grado di convincere l'intelletto umano del suo limite oggettivo, del suo "no" di fronte al "no" pronunciato da Dio stesso. Infatti, l'egli/esso divino si manifesta/si nasconde alla ragione come colui che è *totalmente altro/das ganz Andere*. Altro, ma non appartenente ad una sfera per definizione separata, in cui cioè *maior est dissimilitudo quam similitudo*. Differente, piuttosto, nel senso di Colui che, pur lasciandosi pensare, o meglio lasciando entrare l'essere umano nel circolo delle proprie relazioni divine, finisce per rompere, divinamente, il piano normale, contingente ed umano delle cose.

Di quest'Altro, appunto, in una sorprendente affinità con la *vis polemica* di Friedrich Nietzsche, proprio Barth, nel *Römerbrief*, si faceva difensore e nunzio, nei tre precisi ed attualissimi confronti tra storia e soprastoria, religione e sua critica razionale, libertà di Dio e libertà dell'uomo. È questo Altro ad interpellare, lui, l'interrogante, chiedendo all'uomo di essere ancora pensato, però mediante nuove formulazioni delle domande. Considerato, però mai definitivamente compreso. Balbettato, nei limiti delle possibilità umane, piuttosto che detto. Intravisto piuttosto che spiegato.

*Rileggendo il rapporto tra metafisica e storia.* L'intento di ricostruire l'ampio spaccato della riflessione sulla religione soprattutto in età moderna e contemporanea - attraverso una serie di itinerari filosofici atti a individuare significativi addentellati con il presente e con la complessa e difficile situazione della religione nel nostro tempo – costituisce ora il cuore pulsante di due recenti pubblicazioni<sup>5</sup>, nelle quali l'intelligenza ermeneutica della problematica religiosa risulta corroborata dall'acribia storico-filologica.

Si tratta di due volumi distinti e tuttavia complementari, nei quali, nonostante la diversità dell'arco cronologico considerato e degli autori trattati, compaiono nondimeno alcuni temi affini, convergenti o consonanti, tra loro: l'esigenza di ripensare l'esperienza religiosa, in particolare quella cristiana, in termini non metafisici, ma storici; la rivendicazione del fatto religioso come specifico dato originario della coscienza fornito di valore autonomo; la necessità di fare riferimento al mutamento del paradigma interpretativo con cui il pensiero filosofico, e quello teologico, tra Otto e Novecento, hanno instaurato un'autentica rottura epistemologica nell'ambito dell'esperienza religiosa; il ripensamento del rapporto tra trascendenza e metafisica; la questione della religione come "ermeneutica della vita"; il problema della demitologizzazione; il riconoscimento di una relazione essenziale tra "religione dello storicismo" e "pensiero religioso liberale".

Da parte sua, Franco Donadio, nel volume *Al cuore della religione. Sentieri filosofici*, si propone di approfondire l'«essenza» della religione, ma, al tempo stesso, di «accostarsi ad essa attraverso una comprensione innestata su una relazione vissuta, facendo passare la ragione attraverso la complicità del cuore»<sup>6</sup>. È dentro una tale «connessione sentimentale», egli continua, che «una religione d'amore e d'anarchia» può avviare, attraverso un radicale voto di povertà, liberandosi dei vani idoli e dei vuoti orpelli, scavando tra le macerie che ne occultano la forza originaria e l'identità cristallina, la

<sup>5</sup> F. Donadio, *Al cuore della religione. Sentieri filosofici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014; R. Celada Ballanti, *Religione, Storia, Libertà. Studi di filosofia della religione*, Napoli, Liguori, 2014.

<sup>6</sup> F. Donadio, *Al cuore della religione. Sentieri filosofici*, cit., p. 9.

ricerca delle tracce di quella cosa da sempre sognata, sperimentata e temuta da ogni religione che è “la lotta con l’Angelo”<sup>7</sup>.

Gli autori, ai quali egli fa riferimento, sono tutti riferibili, a eccezione di William James e di Søren Kierkegaard, che pure sono di formazione tedesco-europea, all’area filosofica tedesca tra Sette/Ottocento, con incursioni tra Otto/Novecento: da Jacobi a Hamann, a Fichte, a Schelling, a Schleiermacher, a Kierkegaard, a Braniss, a Dilthey, a Yorck von Wartenburg, a William James, a Jonas, a Bultmann, a Jaspers. Autori che hanno tentato, come egli si esprime, «una traversata con nuove carte nautiche per arrivare a immergersi nel cuore della religione e a coglierne il misterioso e sfuggente centro poetico, unica e possibile garanzia di libertà e di intima partecipazione, con effetti imprevedibili anche sul piano dell’efficacia storica»<sup>8</sup>.

D’altra parte, il quadro storico, disegnato da Roberto Celada Ballanti, in *Religione, Storia, Libertà*, risulta più ampio nelle sue coordinate cronologiche: dall’*Eutifrone* di Platone, agli aspetti della “categorizzazione” moderna della religione, a Leibniz, a Kant, a Scheleiermacher, a Dilthey, a Yorck, a Assmann, a Berger. Nell’impossibilità di discutere tutta la vasta congerie di questioni e di temi approfonditi nei due volumi, mi propongo di individuare solo alcune piste ermeneutiche, nonché di seguire, come principio-guida, quello della relazione tra metafisica e storia, al fine di cogliere unitariamente l’ispirazione di fondo delle due appassionate ricerche. Non a caso, autori come Dilthey o Yorck von Wartenburg, presi in esame tanto da Donadio quanto da Celada Ballanti, ripensando la trascendenza nella sua costitutiva storicità, hanno messo in corto circuito le due nozioni di trascendenza e di metafisica e mostrato che esse muovono da assiomatiche contrapposte.

Nell’approfondire tale argomento, Franco Donadio, che ha curato il *Carteggio Dilthey-Yorck*, e ha favorito, con le sue ricerche, un’ampia diffusione del pensiero yorckiano, osserva: «Se ora si tenta di individuare il luogo psicologico proprio della trascendenza, questo non è più da ricercarsi nella rappresentazione (e nel volere), ma nel

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 12.

*sentire*, da intendersi propriamente come la forma primaria di manifestazione della indivisibilità della vita, la modalità personale e intraducibile della nostra apertura al mondo»<sup>9</sup>.

Come Yorck, anche Dilthey scende in campo, nell'intento di ricostituire, contro l'isolamento di vita e spirito la loro unificazione, di spingere alla «vivificazione dello spirito, cioè alla sua riconduzione all'uomo», all'«uomo intero». Eppure, proprio nella questione della religione si rendono visibili le loro differenze ultime, imponendosi in Dilthey il punto di vista di una «religiosità storico-comparativa», in Yorck quello di una vissuta religiosità luterana.

Dilthey, pur dichiarando di non essere «un cristiano in senso specifico», non manca di sentire, «come vitalmente necessaria la radice cristiana della civiltà europea, e persino di indignarsi contro attacchi alla sua identità da parte del fuoco amico della coeva teologia liberale»<sup>10</sup>, sebbene la sua posizione teorica verso la religione fosse meno lontana di quanto egli credesse da quella della teologia liberale.

A parere di Donadio, la trattazione di Dilthey non può non prendere avvio dalla connessione istituita dal filosofo storicista tra metafisica ed esperienza religiosa, quasi due facce della stessa medaglia, un nesso che si è tradotto in un modo di recuperare non la tradizionale metafisica *tout court*, «ma il suo spirito, staccato dal suo involucro scientifico e ripreso sotto le specie dell'esperienza religiosa»<sup>11</sup>. Per una tale operazione, occorre procedere fenomenologicamente, egli argomenta, assumendo l'esperienza precategoriale della religione come il dato originario, ovvero la vita religiosa così come essa si presenta nell'esperienza immediata dell'esistenza umana.

Diversamente da Yorck, Dilthey mostra di prendere le distanze dalla tradizione luterana, in quanto, persistendo in essa, si resterebbe «sganciati» «da ogni riferimento alla fatticità dell'evento cristico». Viceversa, Dilthey si propone di esplorare la religione in quanto depurata da ogni involucro teologico e di preferire una forma di religiosità, grazie alla quale il cristianesimo possa assolvere al suo

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 283-284.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 265. A questo riguardo, cfr. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di G.A. De Toni, Firenze, 1974, p. 179.

compito finale, «quello di diventare *religione di tutta l'umanità* e quindi di *dare all'umanità un'unità spirituale definitiva*»; religione, questa, ben riconoscibile come una forma di panteismo storico-evolutivo, nel quale «Dilthey propriamente si riconosceva e che vedeva incarnato in figure che sentiva a lui affini come Franck e Böhme, Goethe e Schleiermacher, Schelling e Hegel».<sup>12</sup>

Quella ricercata da Dilthey era, in effetti, una “soluzione di compromesso”, osserva Donadio, «una soluzione che gli consentisse di uscire dalla rigida contrapposizione tra una religione *chiusa*, nella versione offertane dall'intolleranza della teologia *ortodossa* dell'epoca, e il puro rifiuto della religione in versione positivista e materialista. Sullo sfondo restava il suo rapporto *ambiguo* con il cristianesimo, inaccettabile per la sua rivendicazione di *assolutezza*, ma al tempo stesso ammirato per il suo universalismo religioso e riconosciuto come incarnazione del più alto ideale di religione dell'umanità».<sup>13</sup>

Le posizioni di Dilthey e di York, che pure sembrano confluire nella condivisione della formula “*Transzendenz gegen Metaphysik*”, nondimeno si diramano proprio a partire da tale punto di aggancio, restando inaggirabile, per Dilthey, la differenza ultima: «la positività del cristianesimo e della forma luterana di fede». Viceversa, York riconosceva il Lutero una vivente forza storica, che continuava ad agire sul presente, e perciò era da ritenere «più presente al nostro tempo di Kant, se esso vuol portare in sé un futuro storico».<sup>14</sup>

Nel recupero, soprattutto attraverso Lutero, dell'interiorità dell'esperienza religiosa, York, da un lato, contestava la metafisica della sostanza e la concezione oggettivante di Dio, dall'altro, riabilitava il *sentire* come un nuovo *apriori* conoscitivo per un'autentica esperienza del divino. Metafisica e trascendenza si trasformano, allora, «in categorie opposte; l'una, determinata dalla funzione psichica della rappresentazione e del volere, pensa

---

<sup>12</sup> F. Donadio, *Al cuore della religione. Sentieri filosofici*, cit., p. 278.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 289. Il riferimento è a W. Dilthey-P. Yorck von Wartenburg, *Carteggio 1877-1897*, Presentazione di F. Tessitore, Introduzione a cura di F. Donadio, Napoli, Guida, 1983, p. 251.

l'infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo come rapporto con una sostanza immobile, atemporale; l'altra, invece, risale al di là del "naturalismo dell'essere sovraterrestre" e interpreta l'esperienza religiosa come vita storica»<sup>15</sup>.

Il tema del rapporto tra trascendenza e metafisica ritorna nel dialogo tra Rudolph Bultmann e Karl Jaspers, preso in esame da Donadio all'interno del più ampio dibattito sulla demitologizzazione. Per quanto il mito costituisca, per Bultmann, «una rappresentazione oggettivante della trascendenza», tuttavia il progetto di demitizzazione rappresenta solo l'aspetto negativo di un processo che deve trasformarsi, positivamente, in interpretazione esistenziale del mito. Pertanto, recuperare il mito, trasponendolo dalla sua alienazione oggettivante al suo significato per l'uomo, doveva configurarsi come «il tentativo di riguadagnare un nuovo rapporto col mito anche nel contesto di una civiltà tecnicizzata, dominata dall'ideale metodico dell'oggettività scientifica»<sup>16</sup>.

Nel seguire le fila di questo dibattito tra il teologo e il filosofo, Donadio ripercorre le obiezioni, concernenti anzitutto la stessa idea di "scienza" e di "filosofia", alle quali il progetto bultmanniano si espone sotto i colpi dello scandaglio critico jaspersiano, mentre sottolinea come Bultmann, a parere dello stesso Jaspers, nell'assumere l'analitica heideggeriana come l'adeguata concettualità per la comprensione del messaggio neotestamentario, avrebbe ripreso solo l'aspetto scientifico di *Essere e tempo* che pure, «per le ascendenze agostiniane, luterane e kierkegaardiane che lo caratterizzano, non manca di richiami ai concetti di appropriazione, storicità, scelta, decisione ecc.»<sup>17</sup>; d'altro canto, l'appropriazione del mito biblico non spetterebbe precipuamente al teologo, ma al *Seelsorger*, al pastore di anime.

Dopo avere osservato che il momento nevralgico di demarcazione tra i due dialoganti è rappresentato dalla questione dell'«ontologia», di una ontologia esistenziale, ritenuta infallibile da Bultmann e percepita, invece, da Jaspers come «una fuga dall'esistentivo e una ricaduta nell'oggettivazione», Donadio conclude che la via per

---

<sup>15</sup> F. Donadio, *Al cuore della religione. Sentieri filosofici*, cit., p. 295.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 373.



sfuggire a questa oscillazione tra istanze razionalizzanti e chiusure esistentive implica andare *oltre* Bultmann e *oltre* Jaspers. A questo riguardo, egli ritiene opportuno richiamare il contributo offerto al dibattito sulla demitologizzazione da Hans Georg Gadamer che, come Bultmann, si riconosce debitore della riflessione filosofica heideggeriana ma, a differenza di Bultmann, ama richiamarsi più che al primo Heidegger, soprattutto allo Heidegger della cosiddetta “svolta linguistica”, o comunque all’*intero* cammino di pensiero di Heidegger. D’altra parte, la radicale riappropriazione dello stretto nesso, che tiene insieme comprensione e linguaggio, è il frutto dell’operazione posta in essere, in particolare, da due allievi dello stesso Bultmann, Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling, che hanno messo a frutto per la loro ermeneutica teologica proprio la svolta linguistica dell’ultimo Heidegger.

Nel tirare le fila del suo discorso, Donadio conclude su uno dei principali punti di snodo delle sue ricerche, la “religione dello storicismo”: interrogarsi su di essa è, a suo avviso, un modo di rapportarsi allo storicismo non in maniera banalmente convenzionale, «quasi a conferma di una sua costitutiva incompatibilità con la religione *tout court*, ma di sottoporlo in maniera esemplare a una sfida in mare aperto»<sup>18</sup>.

Lo storicismo “critico-problematico”, ovvero lo storicismo come *filosofia dell’evento*, secondo l’efficace definizione di Fulvio Tessitore, «vuole giustamente rifuggire da facili consolazioni metafisiche, ma anche dai suoi moderni sottoprodotti, come la filosofia della storia e lo storicismo assoluto»: è, questa, in realtà, una forma di storicismo “laico e liberale”, con un suo approdo a una religione dello spirito «non riducibile a una scolastica riproposizione del “null’altro che storia”, ma propriamente configurabile come uno storicismo etico con un forte *imprinting* religioso»<sup>19</sup>. In definitiva, si tratta di una prospettiva che riconosce come uno dei suoi numi ispiratori Kant, la figura storica e insieme teoretica della traslocazione e della trasvalutazione della religione nel “religioso”.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 397.

Non a caso, tra le questioni centrali delle appassionante indagini di Roberto Celada Ballanti compare il tema del confronto tra la “religione dello storicismo” e il “pensiero religioso liberale”, a conferma dell’approfondimento del dialogo tra la tradizione di ricerca della scuola genovese, facente capo ad Alberto Caracciolo e proseguita da Giovanni Moretto, da Domenico Venturelli e dallo stesso Celada Ballanti, e la tradizione della scuola napoletana, facente capo a Pietro Piovani e proseguita da Fulvio Tessitore, da Francesco Donadio e da altri studiosi.

Nel discutere appunto il confronto tra il pensiero religioso liberale e la religione dello storicismo, Celada Ballanti inizia con una riflessione sul problema fondamentale, affrontato da Dilthey nei *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, ovvero «la fondazione di un’individualità storica che prescinda da basi sostanzialistiche, ontologiche, e si istituisca a partire dall’esperienza vissuta e dalla connessione del mondo spirituale nel soggetto»<sup>20</sup>.

A differenza di Leibniz, che aveva postulato «un “collante” al di là dei fenomeni, ossia la monade come unità ontologica e sostanziale, col suo fondamento, il principio di ragion sufficiente», Dilthey non postula «retro-mondi onto-metafisici, ma solo processi storico-temporali che si accumulano e si annodano nell’immediatezza del vissuto, mediandosi a vicenda e ricevendo spessore, grazie al *Verstehen*, nelle oggettivazioni della vita e dei mondi storici»<sup>21</sup>. Appunto nell’«anti-ontologismo», per usare un’espressione di Fulvio Tessitore, Celada Ballanti ritiene risieda «l’essenziale atto d’origine» dello “storicismo critico-problematico”.

Anche Celada Ballanti riprende la questione del confronto tra Dilthey e Yorck, a partire dalla distinzione tra trascendenza e metafisica (“*Transzendenz gegen Metaphysik*”). Come sappiamo, per Dilthey, a differenza di Yorck, « “la positività del cristianesimo e poi della forma luterana di fede non è un dato ultimo” e “ciò che una volta è potuto

---

<sup>20</sup> R. Celada Ballanti, *Religione, Storia, Libertà. Studi di filosofia della religione*, cit., p. 124

<sup>21</sup> *Ibid.*

accadere ed essere sperimentato, e ciò anche in Cristo, è fondato nella natura dell'uomo, e quindi nell'universale-religioso»<sup>22</sup>.

Il trapasso dalla sovranità metafisica all'autonomia dell'individuo e a una logica del concreto religioso «trova un punto nevralgico nella "teologia trascendentale" di Denck e Franck, nel cui spiritualismo Dilthey riconosce la fede dei Moderni che Kant e Schleiermacher avrebbero portato a compimento»<sup>23</sup>. Ciò che è in questione è «il principio di *autonomia della religione* che segna la "faticosa maieutica" della modernità, i cui sicuri esiti stanno sotto il segno di Kant e Schleiermacher». A partire, appunto, da questo principio e da tali numi ispiratori, si può cogliere, a parere di Celada Ballanti, un ulteriore cruciale elemento che accomuna il "pensiero religioso liberale" alla "religione dello storicismo", il cui luogo di elezione può essere individuato «in un'anomala, aporetica *Ortsbestimmung*, del «*principio di vita* contro l'idealistico *principio di scienza*, nel principio di individualità contro gli olismi pan-razionalistici». Del resto, lo stesso Tessitore così definisce il *Kern* della religione dello storicismo: «La fondazione di una trascendenza che, dissolta la metafisica, non possa comporsi in neouniversalismo neocosmologizzante, perché è universalizzazione decosmologizzante»<sup>24</sup>.

In questa dimensione ermeneutica, "categorizzare" la religione non significa altro che «sottrarre la sua autonoma natura all'armatura, protettiva quanto soffocante, della metafisica e, così liberata, riconsegnarla all'*humanum*, alla "fertile bassura dell'esperienza", kantianamente, ossia alla storia e alla libertà individuale»<sup>25</sup>. Ciò porta direttamente, oltre che a Kant, a Lessing, a Schleiermacher, appunto a Dilthey, a Troeltsch, a Jaspers.

Nell'approfondire il tema della "religione dello storicismo", Celada Ballanti fa riferimento al proposito di Pietro Piovani, in accordo con Karl Jaspers, di demitizzare «non solo l'involucro mitico, la *Weltanschauung* rinserrante, ma il *kérygma* stesso, umanizzando il

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 151. Il riferimento è a P. Yorck von Wartenburg, *Tutti gli scritti*, a cura di F. Donadio, Milano, Bompiani, 2006, p. 483.

<sup>23</sup> R. Celada Ballanti, *Religione, Storia, Libertà*, cit., p. 156.

<sup>24</sup> F. Tessitore, *La "religione dello storicismo"*, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 65.

<sup>25</sup> R. Celada Ballanti, *Religione, Storia, Libertà*, cit., p. 138.

Cristo, pensandone l'*etica della Croce* nella sua nudità, fuori dalla dottrina della morte ed espiazione vicaria, assecondando il transito dal *Cristo della fede* al *Gesù della storia*, ossia dall'Evangelo su Gesù all'Evangelo di Gesù [...]. Tale, in realtà, è la più difficile, audace delle demitizzazioni, ma anche quella esigita dalla «"Liberalität" propria della "religione dello storicismo"» richiamata da Tessitore in relazione a Harnack». <sup>26</sup>

A questo riguardo, Celada Ballanti, osservando il "punto nevralgico" in cui la questione della secolarizzazione lambisce la sfera della demitizzazione, ritiene ineludibile un richiamo al dibattito tra Jaspers e Bultmann, mentre ravvisa il *focus* della polemica jaspersiana nel rilievo che la demitizzazione bultmanniana, «pur mossa dall'intento apprezzabile di sciogliere il mito dalla reificazione [...], arresta il processo ermeneutico di fronte al vero e più grande "mito": l'assolutezza dell'Uomo-Dio, la pretesa di esclusività del Cristo della fede» <sup>27</sup>. Una parola decisiva su questi temi, d'altro canto, è da lui individuata nel pensiero di Piovani, intento alla ricerca di un'altra "etica della Croce", capace di farsi carico fino in fondo della «rischiosa libertà dei moderni».

In definitiva, le due direzioni di ricerca, qui discusse, le appassionate indagini di Francesco Donadio e di Celada Ballanti, nell'incrociarsi in alcuni fondamentali snodi problematici e nel richiamo a temi comuni, convergenti o consonanti, riguardanti la religione e la religiosità, i rapporti tra metafisica e storia, l'inedita concettualizzazione della trascendenza ad opera dello storicismo critico-problematico, finiscono col costituire, nel loro reciproco rimando, una circostanziata mappa, di cui occorrerà tenere conto in successive esplorazioni e ricerche.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 146.