

LA PREGHIERA COME EVENTO NELL'ESSERCI. LINEE ETICHE DI UN ACCADIMENTO RELIGIOSO

di Virgilio Cesarone

Un fortuito e fortunato caso ha fatto sì che ad alcuni mesi dalla pubblicazione della seconda edizione del ponderoso ed importante lavoro *Das dialogische Denken* in Germania¹, sia stata data alle stampe la traduzione italiana dell'ultima opera del teologo e filosofo della religione Bernhard Casper, *Evento e preghiera - Per un ermeneutica dell'accadimento religioso*². Il nome di Casper è già da tempo noto in Italia per la assidua presenza all'interno del dibattito riguardante la filosofia della religione e la teologia filosofica. Allievo di Bernard Welte, egli ha concentrato la sua riflessione soprattutto intorno alla filosofia di Heidegger e del cosiddetto pensiero neo-ebraico, con particolare attenzione a Lévinas e Rosenzweig. Da alcuni anni la sua produzione filosofica si va concentrando sulla messa in chiaro del rapporto tra religione ed etica, esaminato alla luce della Fenomenologia ermeneutica. È proprio da una riflessione sulla metodologia del lavoro di Casper che desideriamo iniziare la presentazione di questo breve e densissimo testo.

Per comprendere la portata metodologica di tale lavoro appare appropriato partire dall'epilogo, in cui l'autore esplicita in maniera diretta l'approccio utilizzato nell'ermeneutica filosofica della preghiera. Il fenomeno in questione viene osservato da un pensiero che si sa coinvolto nel fenomeno da mostrare. È convinzione dell'autore infatti che il pensiero, rivolgendosi alla preghiera (atto attraverso cui giungere a ciò che autenticamente ed originariamente la parola religione indica) non può non affidarsi criticamente a tale correlazione, in cui esso è nel contempo pensare e pensato. Tale atteggiamento tuttavia è, secondo Casper, proprio del filosofare *tout court*:

Per questo –egli scrive– una fenomenologia dell'accadimento religioso non può essere storica e prendere le mosse da un punto di vista soprastorico che in realtà è sempre solo presuntamente tale. Essa non può che partire sempre dall'esperienza religiosa, nella quale chi pensa *già* si trova, e deve interpretarla con i mezzi del pensiero. Questa interpretazione deve in questo modo, nel suo stesso compimento, temporalizzarsi ermeneuticamente (pp. 150-1).

Certamente nel rapportarsi al fenomeno religioso vi può essere un atteggiamento tale da renderlo un oggetto; in questo caso il soggetto percipiente non si ritiene coinvolto nell'oggetto da percepire, addivenendo ad una descrizione oggettivistica del "fatto", che rispetto alla religione ha portato, ad esempio, Durkheim a rilevarne esclusivamente l'aspetto sociale. Casper non nega che un tale sapere nei confronti delle religioni doni un contributo importante per la loro conoscenza, ma, a suo parere, per comprendere il senso dell'accadimento religioso è necessario un approccio altro. La festa ad esempio può sicura-

mente essere mostrata attraverso le strutture sociali che la compongono, ma in tal modo verrebbe meno il senso dell'accadere di un tempo che si presenta come fondativo del tempo ordinario. Secondo la fenomenologia ermeneutica invece il senso dell'accadimento religioso può essere colto autenticamente solo se chi riflette su di esso ne è nel contempo coinvolto.

Abbandonarsi alla correlazione non è, secondo quanto presentato da Martin Heidegger in *Sein und Zeit*, un circolo vizioso, ma un evidenziare le strutture costitutive di ciò che è, decostruendo i presupposti determinati dall'ovvietà. Ora ciò che è, riferito all'umano, non può che presentarsi come temporalizzazione, ossia maturazione entro il tempo [*Zeitigung*]. Il curatore del testo, Bancalari, nella pregevole introduzione, ricorda giustamente che per Casper l'esserci dell'uomo non è mai; esso si temporalizza [*zeitigt sich*], così come i fenomeni riguardanti l'umano si compiono [*vollziehen sich*], o accadono [*geschehen*], hanno luogo [*sich zutragen*] e, naturalmente, avvengono [*sich ereignen*]. Lo è quindi si riferisce ad un modo d'essere che va inteso non necessariamente secondo l'essenza dei fenomeni, ma alle loro determinazioni oggettuali, guadagnate attraverso uno sguardo scientifico-positivo, che li priva della loro storicità. D'altro canto, secondo Casper, la stessa filosofia occidentale ha sostenuto soprattutto nella modernità la possibilità umana di essere esclusivamente nel tentativo di permanere incondizionatamente nell'essere.

Per il procedere dell'ermeneutica dell'accadimento religioso Casper non fa mistero di riferirsi alle "indicazioni", fornite da Heidegger negli importanti corsi universitari tenuti nel 1920/21 a Friburgo, ed ora pubblicati con il titolo di *Fenomenologia della vita religiosa*³. Abbiamo usato le virgolette per il termine indicazione non a caso, poiché fulcro dell'approccio ermeneutico al fenomeno religioso è la cosiddetta *formale Anzeige*, l'indicazione formale, che Heidegger elabora proprio in quegli anni per cercare di avvicinare in maniera comprendente un fenomeno come quello religioso, evitando di cadere nella fissità categoriale delle speculazioni teoretiche. Non è questo il luogo per un'accurata analisi della *formale Anzeige*, basti qui ricordare come essa sia composta da tre momenti distinti, di cui il principale è quel *Vollzugsinn*, senso di compimento, che Casper applica in maniera così efficace nella sua ermeneutica. L'indicazione di un fenomeno come quello religioso deve necessariamente rimanere formale, astruendo dal contenuto, e concentrandosi sulla modalità di tale accadere. Il pensiero, pur sapendosi correlato al fenomeno, non può seguirlo nel suo accadere se non formalmente, mettendo in mostra le strutture essenziali che intervengono nel suo compimento. Il contenuto viene in un certo senso posto tra parentesi, altrimenti, paradossalmente, la riflessione sulla preghiera non sarebbe più tale, ma preghiera stessa⁴.

Entro tale ottica appare chiaro il motivo che spinge Casper a ritenere l'atto della preghiera l'unico che possa darci un accesso all'autentico fenomeno religioso e, di conseguenza, a considerare l'ermeneutica di questo come l'esplicitazione delle linee fondamentali dell'accadere religioso, come recita il sottotitolo tedesco dell'opera. Da qui l'affermazione dell'autore secondo cui nella preghiera si trova quanto di più autentico si possa dire di una religione. Tale punto

di vista verrà posto in evidenza più avanti da Casper, quando afferma che “più di quello che viene detto nel pregare in comunità, la fede non può dire. Il pregare l'uno-con-l'altro diventa così contemporaneamente quell'accadimento in cui la fede è tramandata nella storia nel modo più intenso” (p. 108).

Il lavoro dunque non intende porre in evidenza le strutture trascendentali della religione, per poi procedere ad una sorta di comparazione tra le differenze empiriche. Ciò significherebbe ancora una volta cercare di comprendere sincronicamente l'evento religioso, misconoscendo la diacronia che investe la comprensione di tale fenomeno. Tuttavia, pur muovendosi consapevolmente nella tradizione biblica cristiana, Casper afferma:

Una meditazione ermeneutica sull'accadimento latreutico, che ha come *punto di riferimento l'esperienza della libertà umana assegnata a se stessa al cospetto dell'Altro*, può diventare un punto di partenza, ben fondato per il nostro proprio pensiero, per il *colloquio* tra le religioni, oggi più che mai necessario. Un incontro delle religioni, che sono altre l'una per l'altra, può riuscire solo in un modo ermeneutico, ossia il modo tale che l'uno tenti di rendersi comprensibile l'Altro, lasciando però che l'Altro resti altro; il che significa: lasciarsi coinvolgere nel contesto di compimento del rapporto religioso che accade nell'altra religione (pp. 151-2).

L'ipotesi che scorre lungo tutta l'opera è dunque che l'accadimento della preghiera trovi, nel suo specifico temporalizzarsi, un analogo nelle altre religioni, con tutte le possibili forme di decadimento.

Ma il cuore della riflessione casperiana va ritenuto, a nostro modesto avviso, la proposta di un'ermeneutica dell'evento religioso alla luce di un senso etico. Questo non viene ricercato attraverso fondazioni trascendentali, ma mostrato in virtù delle proprietà appartenenti all'evento della preghiera, inteso come accadimento della libertà nel divenire maturo nel tempo dell'esser-ci. La preghiera per Casper è infatti evento, ma si fraintenderebbe il significato di tale termine, qualora lo si interpretasse come un avvenimento che accade nella soggettività del singolo. È invece proprio al significato di *Erlebnis*, di ciò che è vissuto nell'interiorità personale, che l'autore oppone il termine *Ereignis*, ed è questo il senso secondo il quale viene adoperato da Rosenzweig:

Nella comprensione dell'evento –scrive Casper– l'accento batte sul fatto che in quest'ultimo l'uomo esperiente e comprendente viene trascinato dentro qualcosa di estraneo e diverso che gli sta di fronte. Questa estraneità e diversità però lo riporta proprio a se stesso. Per lui, infatti, non si tratta di nient'altro che della realtà che egli non è in grado di costruire. L'evento è perciò sovrano nei confronti del mondo.

Pregiera, come evento di trascendenza è dunque ciò che mi espone all'Altro, nel mio essere-l'uno-con-l'altro; ma di questo parleremo diffusamente tra breve.

Un ultimo elemento di cui vogliamo rilevare l'importanza riguarda la temporalità, o meglio la temporalizzazione. Si è già accennato brevemente all'abbandono di una dimensione sincronica, di una misurazione temporale propria di una coscienza fuori dal tempo, a favore dell'interpretazione diacronica del tempo, in cui questo viene riflettuto nel mio divenire temporale. Tale dimensione però si slarga verso un orizzonte non esclusivamente cronologico, per fornire la misura interpretativa delle dimensioni costitutive dell'umano. Così la dia-

cronia assurge a metro per comprendere l'identità (che diviene non-identità) per la responsabilità verso l'altro. Altrettanto diacronicamente viene interpretato lo spazio, inteso non più come spazio sempre mio, soprattutto quello sacro, ma come trasfigurazione continua. In questa modalità ermeneutica si dà voce all'impossibilità di rendere fisso e luogo di dominio ciò che autenticamente si dà, eviene, esclusivamente nella im-proprietà del diacronico, attraverso l'erramento continuo. Alla radice di questa visione —e Casper lo conferma continuamente nelle sue pagine— vi è l'assidua frequentazione con il pensiero dell'ultimo Cohen, di Rosenzweig e di Lévinas.

L'incipit di Evento e preghiera è segnato da una domanda fondamentale: è ancora possibile oggi un oltrepassarsi dell'uomo verso l'indisponibile, o in questo mondo di assoluta immanenza non ha più senso porre tale domanda? La risposta a tale questione non può che essere filosofica, ossia concretizzarsi attraverso una meditazione aperta all'interezza della situazione umana, senza ricorrere a scappatoie psicologiche o sociologiche, ma utilizzando, come si è detto poc'anzi, il metodo della Fenomenologia ermeneutica. Per comprendere a fondo la domanda sulla preghiera e ciò che viene domandato in essa, è necessario allora riuscire a pensare ciò che tale domanda richiede, ossia appare essenziale riuscire a comprendere la possibilità di un oltrepassamento di noi stessi. Ciò significa innanzitutto una presa di distanza da quella figura umana che si comprende come trasparente a sé, dall'uomo il cui pensiero non riconosce alcun fuori da sé. Riuscire ad "evadere" levisianamente da questa configurazione d'animo significa tematizzare l'attenzione che si mostra quando ci volgiamo in maniera originaria alla realtà. È questo senza dubbio un momento importante nell'economia del lavoro, perché l'evento della preghiera secondo Casper è legato necessariamente all'accadimento originario dell'oltrepassarsi. Nel volgerci alla riflessione su di noi non possiamo non abbandonare i limiti nei quali abitualmente viviamo. Si impone la necessità di andare al di là:

126

Nel nostro oltrepassare i nostri limiti ci esponiamo ad un viaggio nell'ignoto, pieni di attesa e pronti per ciò che ci viene incontro e che, nella misura in cui non può essere prevenuto, si mostra sempre come *ciò che desta meraviglia*. Si mostra come ciò che è *altro*, che non si limita a comparire in un contesto già noto e che, anzi, dimostra di essere ciò che è *originariamente altro* in quanto fondamentalmente sorprendente (p. 37).

In questo modo ci si rivolge allora a ciò che si presenta "sconcertante" in una maniera originaria.

Ma l'attenzione ha in sé una ambiguità che Casper giustamente definisce paradossale. Essa è infatti da una parte l'attività dell'intenzionalità, dall'altra un essere fondato nella passività, determinata dal dover rispondere a ciò che è altro, e che solo a partire da se stesso si mostra. Come il pensiero deve abbandonare l'autoreferenzialità, così la volontà deve retrocedere per lasciare spazio e tempo alla chiamata proveniente da ciò che è altro, radicandosi nella passività originaria. In tal modo il pensiero fa sì che la propria finitezza emerga in manie-

ra evidente come sua struttura costitutiva, mostrandosi anche in una diversa modalità di temporalizzazione. La prospettiva sincronica, in cui, grazie alla facoltà unificatrice della nostra coscienza, siamo contemporaneamente a casa di fronte al tutto della realtà, viene disturbata, distorta potremmo dire, dall'indisponibilità dell'altro ad essere raccolto (logicizzato). Così ho esperienza dei miei limiti e di un tempo che non è solo il mio tempo. L'indisponibilità della visione a-sincronica della realtà mi dona una possibilità che si dispiega oltre le mie possibilità, al di là delle mie aspettative di senso pre-date. In tal modo si diviene pronti per il dono, "che consiste nell'evento del darmisi dell'Altro in quanto Altro" (p. 42). È possibile dunque trovare se stessi nell'abbandonarsi a ciò che è altro, accadimento che Casper in un saggio enuncia come l'identità nella non-identità dell'elezione per la responsabilità verso l'Altro⁵. In questo modo ci si rimette al dono di ciò che è altro, nel raccoglimento verso ciò cui mi dirigo nell'oltrepassamento di me stesso, che si presenta però non come un oggetto, ma come una profondità insondabile. Tuttavia non bisogna intendere tale auto-oltrepassamento come una dimensione di libertà scissa dalla concretezza della mia esistenza. Proprio nell'assumere fin in fondo la mia finitezza, la mia storicità, il mio essere-già-preso, divento capace di cogliere ciò che è nelle mie possibilità qui ed ora.

L'oltrepassamento deve inoltre, secondo Casper, rifuggire un rischio, quello di porre come assoluto il luogo in cui tale accesso accade, ossia il nostro esserci. Se così fosse si ignorerebbe l'accadere autentico della temporalità, che eviene integralmente al cospetto dell'altro uomo. L'Altro (che Casper scrive in maiuscolo quando vuole indicare l'alterità dell'altro, la sua completa ed autonoma modalità di rapportarsi alla realtà delle cose) mi dona il modo di comprendere me stesso nella mia umanità. Questa mi viene svelata proprio a partire dalla mia consegna all'Altro, che l'autore, seguendo le riflessioni di Lévinas, contrassegna come un patire: "Nell'umanità del mio essere un uomo patisco il fatto che ho bisogno dell'altro *ancor prima* di potere dispiegare una qualche attività o di poter assumere, nello scambio tra fare e patire, un patire determinato" (pp. 50-1). Se la passività si attesta come il carattere essenziale della finitudine umana, allora il dire autentico dell'uomo non può esaurirsi in un atto autoreferente, ma deve risolversi originariamente in un'apertura all'Altro come Altro. Ecco perché l'accadimento del linguaggio è, originariamente, preghiera. Intorno a quanto si è guadagnato con tale riflessione, si apre un plesso di significati determinanti per il lavoro di Casper. Innanzitutto la preghiera, intesa in tal senso, domanda sempre di essere ascoltata dall'Altro come Altro. È l'Altro allora che rende possibile il mio parlare; e tale atto, in quanto così configurato, si compie come uno sperare che accade nella temporalizzazione del mio oltrepassamento. Le riflessioni qui presentate comportano certo l'accentuazione del carattere di evento nell'incontro con l'altro, un evento che, seguendo il secondo imperativo categorico kantiano, si palesa come un divieto nei confronti dell'altro, il quale nel suo Altro, non va inteso meramente come oggetto. Tuttavia, a parere dell'autore, ciò non è sufficiente: una semplice indicazione formale –di cui abbiamo già detto– non rende conto di ciò che nell'incontro tra me e l'altro accade. L'imperativo diviene comando nel momento in cui, riflettendo sull'evento dell'incontro, ordina a me mortale di non lasciare l'altro solo nella sua mortalità⁶.

Siamo giunti ad un punto centrale del lavoro di Casper, ossia all'esplicitazione del rapporto tra temporalizzazione umana e preghiera. Abbiamo già accennato al significato del verbo essere nel riferirsi all'umano: lo è indica un legame indissolubile con la temporalizzazione. Solo entro questo quadro allora noi diveniamo questione a noi stessi, lasciandoci coinvolgere dalla libertà data nella nostra storicità, ed è entro tale quadro che possiamo cercare, secondo Casper, la risposta. Quale senso, quale progetto ha di mira il nostro compiersi? Certamente è possibile, ancora una volta, dare una risposta formale a tale domanda, astruendo dal contenuto: quello che vogliamo è di giungere alla pienezza del nostro essere, ad una pienezza da cui siamo tentati ed a cui acconsentire senza riserve. L'uomo dunque è determinato da questa tentazione, consistente nell'auto-oltrepassamento in vista di un adempimento. Tale è la comprensione di Rosenzweig della tentazione dell'uomo da parte di Dio, comprensione che il nostro autore riprende: "È la stessa libertà infinita che ci chiama in causa e ci provoca. In definitiva è in direzione di una realtà riempita dalla *gloria dell'infinito* che ci oltrepassiamo" (p. 67). Ed è ancora Rosenzweig che ha messo in luce come il rapporto religioso vada compreso in questo accadere della libertà nell'essere tentati. Tale rapporto si configura come rapporto di fede ed è in esso che la preghiera accade: "Si può intendere il pregare soltanto come atto dell'intero esserci che si realizza nella libertà. È un accadimento della ragione che si realizza, cioè che *fa qualcosa di sé*" (p. 68).

Il pregare quindi non è un puro e semplice atto d'amore, ma un atto della ragione, che accade nella libertà storica di un essere razionale finito nel suo consegnarsi a se stesso. Il pregare accade nell'aver-tempo, nell'attenzione rivolta ad un tempo, memorabile ed inimmaginabile, che non è nel nostro tempo, ma che lo dirige. L'evento della preghiera accade così grazie ad una intenzionalità non intenzionale (Lévinas), poiché essa si apre all'"allora" più profondo ed al "un giorno" fuori dall'immaginazione. Nel pregare accade una conversione. Ci si converte, abbandonando l'abituale, che è l'ovvio ed il solito, e che nasconde le domande decisive della nostra esistenza: "Il pregare comincia quando per la prima volta diveniamo attenti sul serio e, in tal modo, scaturisce dalla forza dell'essere-davanti-a-noi: è un modo della speranza" (p. 75). La preghiera accade innanzitutto con il dirigere lo sguardo in quell'essere avvolto che è il mio essere già sempre in un mondo, ma nel contempo è uno sguardo che mi porta oltre. Casper scrive anzi "mi trovo chiamato oltre". Nella preghiera si assiste allora ad un procedere in cui l'esserci è assegnato a se stesso, verso una umanità più grande. Il problema da affrontare è quello di comprendere se la nostra trasformazione dipenda esclusivamente da noi stessi. Casper introduce qui la categoria di correlazione, che si dispiega tra me ed il senso del nostro esserci. In tal modo esperisco me stesso come interpellato sul senso e dal senso del mio cammino. Il lasciarsi coinvolgere da questo appello mi trasforma. La preghiera allora significa che noi poniamo questo attimo nel quale siamo chiamati a noi stessi nella luce del volto divino, per usare le parole di Rosenzweig. L'appello-pretesa che ci interpella riesce a fare breccia solo se ci apriamo ad essa, ponendo attenzione alla sua richiesta. In tal modo la preghiera si rivela come evento responsorio: accade come risposta. Qui Casper si collega ad un filone che prende le mosse da Agostino, e che attraver-

so Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino e Meister Eckhart, giunge fino a Jakob Böhme, per culminare nella filosofia positiva dell'ultimo Schelling.

Il Novecento è senza dubbio il secolo in cui il linguaggio è divenuto tema centrale della riflessione filosofica, ed in ciò è possibile rinvenire il tratto comune alla scuola analitica e continentale. Un esame meditato sull'evento della preghiera non può evitare quindi di interrogarsi sul *proprium* del suo linguaggio. Casper cerca di evidenziare una serie di contrassegni della preghiera, con il presupposto però che la preghiera è innanzitutto un fare, poiché è in ciò che l'atto linguistico del pregare si distingue sia dall'atto argomentativo sia dal dire proposizionale. Nel pregare quindi ci troviamo in una dimensione linguistica propria, che è contrassegnata da una origine an-archica ed in cui mi ritrovo bisognoso: "Ho bisogno dell'Altro e dell'evento diacronico del linguaggio stesso; e, contemporaneamente, del senso infinito ed indicibile del linguaggio" (p. 84). Il linguaggio della preghiera sarà autentico, poiché io lo parlo in quanto me stesso, e perché in questo parlare mi oltrepasso in direzione della possibilità sempre mia. Ciò contrassegna allora tale linguaggio come immediato. Altro contrassegno è quello della fiducia: nell'atto linguistico della preghiera rimetto me stesso all'abisso, all'immemorabile non esauribile da alcun linguaggio, dove ogni parola annuncia se stessa come *différance*⁷, ed il rimettersi-a è volto verso la promessa inimmaginabile. Ulteriore contrassegno fondamentale dell'autenticità nell'atto del pregare è il rapporto con l'altro. Esso è una vera e propria misura, in cui determinante è "la cura dell'essere ostaggio per l'Altro" (p. 87), per cui l'autentica preghiera è, sia nel lamento che nella lode, mai affermazione di se stessi, né va della salvezza; una salvezza esperita già come miracolo e che ci è stata già concessa nell'essere-l'uno-con-l'altro.

Potrebbe sembrare strano trovare spazio, in questa meditazione sulla preghiera, per un tema come quello della corporeità, tanto più se questa viene posta in strettissima correlazione con il linguaggio. Al contrario proprio in virtù del presupposto che la preghiera investe tutto quanto l'essere dell'uomo, essa non può ritenersi un accadimento affatto interiore. Qui l'autore denuncia l'insufficienza dei concetti guadagnati finora dalla riflessione fenomenologica sul corpo; è necessario, a suo parere, "accontentarsi" dell'assunto secondo il quale il maturare entro il tempo della libertà umana accade sempre nell'essere corporeo dell'uomo. Ma è grazie al Lévinas che si è riusciti a legare tale idea al linguaggio: ciò che rende significato il divenire carne della libertà è il linguaggio. Ma citiamo per esteso il passo di Lévinas a cui Casper si riferisce:

L'approssimarsi [...] non è superabile speculativamente: esso è l'infinito o la gloria dell'Infinito. Il volto come traccia –traccia di se stesso, traccia espulsa nella traccia– non significa un fenomeno indeterminato; la sua ambiguità non è un'indeterminazione di un noema, ma un invito al bel rischio dell'approssimarsi in quanto approssimarsi, all'esposizione dell'uno all'altro, all'esposizione di questa esposizione, all'espressione dell'esposizione, al dire. Nell'approssimarsi del volto la carne si fa verbo, la carezza Dire. La tematizzazione del volto disfa il volto e l'approssimarsi. Il modo secondo il quale il volto indica la sua propria assenza sotto la mia responsabilità esige una descrizione che ricorra al linguaggio etico⁸.

Un altro contrassegno del linguaggio della preghiera è l'ammutolire. La preghiera autentica e dimentica di me si ritrae da ogni nominare presentante. Essa piuttosto è la contro-parola all'appello infinito, e quindi non può che divenire un tacere eloquente. Qui Casper rimanda all'impossibilità dichiarata da Platone di cogliere ciò che è *epekeina tes ousias*, ma anche a Wittgenstein con la parte taciuta del suo *Tractatus*. Si lega infine al tema della corporeità la descrizione della preghiera come lamento, lode, domanda e ringraziamento. È proprio infatti solo di un essere che vive nella storia, con i propri patimenti e speranze, il rivolgere una parola contrassegnata dall'abbandono al rapporto in cui io sono, in quanto essere con l'Altro, chiamato in causa.

Sin qui si è visto come la preghiera sia soprattutto la possibilità in cui, temporalizzando la libertà, l'uomo assume se stesso nel rivolgersi all'altro nella maniera più autentica. Ma in questo modo non si esclude forse un fenomeno che le religioni tradizionali hanno da sempre mostrato, il pregare in comune? Secondo Casper il fatto che la preghiera sia del singolo, e per questo non si dia la possibilità di un terzo partecipante, non esclude il pregare in comune. Il pregare è sempre il parlare di un mortale, quindi sempre un atto pubblico, anche nella forma del tacere. L'autore riporta una delle soluzioni fornite dalla fenomenologia per fornire una soluzione al rapporto tra le libere varianti ed un modello in-variante. L'accadere *ora* della preghiera fa sì che essa sia il mio ora, ma comprensibile universalmente. Universalismo della preghiera è però tanto protologico quanto escatologico, poiché ogni pregare investe ciò che era all'inizio, rivolgendosi al futuro regno di giustizia e di pace. Così si mostra chiaramente il motivo per cui la preghiera non trova il suo *incipit* nell'attimo, ma accade diacronicamente all'interno di una tradizione.

L'atto della preghiera però diviene comune soprattutto grazie all'intervento di una chiamata. Con la preghiera si conviene dunque in un tempo e, secondo Casper, "di conseguenza" in uno spazio comune (spazio e spazio sacro).⁹ Il tempo e il luogo di questo "convegno" forniscono una mediazione rispetto all'attimo della libertà singola. L'autore diversifica il comune convenire della vita umana, determinata dall'incontro autofinalizzato della quotidianità, dal convenire determinato da un senso incondizionato, che investe l'esserci proprio e l'essere-l'uno-con-l'altro. In tal modo avviene "un tempo nel tempo", che è un tempo in comune" (p. 112). È la festa quel tempo in cui si è liberi da scopi, il tempo an-archico, che io stesso non posso darmi, ed in cui ho tempo per stare con l'altro. L'autore lamenta la mancanza di una completa elaborazione fenomenologica della festa, la quale potrebbe fornire il terreno per una futura ermeneutica delle religioni. Esclusivamente in questo modo, evitando i paragoni storici, sarebbe possibile giungere a suo parere ad un colloquio tra le diverse confessioni: partire dall'accadimento della festa, per comprendere ciò che è proprio a ciascuna di esse. Ebbene Casper, muovendo dalla fenomenologia del tempo della festa, cerca di ricostituirne il significato, evidenziando l'unità del flusso temporale che essa riesce a donare. Riprendendo Rosenzweig l'autore sottolinea «l'istituzione dell'ora» della festa, come ciò che dà un senso, un inizio ed una misura al flusso temporale che diviene temporalizzazione comune. Non vengono naturalmente taciuti i rischi a cui incorre una eventuale interpre-

tazione della festa affatto mondana, secolarizzata, finita. Proprio perché la festa, in quanto temporalizzazione comune, è un fatto politico, essa trova in tale dimensione il sommo pericolo. L'accadimento della festa «è rimando simbolico in *questo* senso: che esso si *offre in dono* come reale punto di appoggio per il senso infinito nella storia, ma non pone tale senso in modo finito e in un accadimento finito. Se accade questo allora la festa stessa diventa illusione e idolo» (p. 120). È dunque solo a partire da una chiamata immemorabile e senza limiti che risulta accessibile la piena fenomenicità della festa.

Come comprendere pienamente il fenomeno dell'accadere della preghiera entro l'*ambivalenza* della quotidianità? Se infatti si prende spunto dall'analisi di Heidegger, la vita di tutti i giorni è da una parte il luogo delle sicurezze e della fiducia, ma dall'altra è al contempo il modo in cui accade la chiusura in sé della vita stessa. In questo senso il temporalizzarsi quotidiano è ancorato a se stesso: in esso il domani appare come un continuo ieri, per cui mi temporalizzo nel modo in cui *ci si* temporalizza. Ciò porta ad una estraniamento rispetto a se stessi, poiché il quotidiano, oltre ad essere il terreno sicuro di ogni nostra esperienza, si presenta come "una violenza che esclude l'uomo" (p. 127). Questo flusso del divenire temporale del quotidiano può essere interrotto da avvenimenti che fanno (kierkegaardianamente) inorridire, come la morte, ma secondo Casper anche dall'ingiustizia e dalla violenza. Tali orrori espongono a ciò che è fuori da sé ed in tal modo riportano l'uomo a sé, facendogli schiudere quella apertura a ciò che è al di fuori della sfera quotidiana. L'interruzione del tempo quotidiano può essere contrassegnata anche da una cesura spaziale, dall'appartarsi in un luogo progettato per tale evasione (chiesa, moschea) o creando uno spazio apposito (accendendo una candela, stendendo un tappeto a terra). Ma ciò che contrassegna in maniera più propria tale interruzione è l'attenzione all'Altro, la quale provoca il mio temporalizzarmi nella maniera più originaria.

Questo non porta però ad un accadimento parallelo tra tempo ordinario e tempo del raccoglimento, come se quest'ultimo fosse il tempo della vacanza. Il tempo della preghiera invece è quello in cui accade la possibilità di una sensatezza del quotidiano. Come scrive Casper: "Il rapporto tra l'accadimento della preghiera e quello del quotidiano non è un'addizione, ma la '*circumsessio*', la reciproca compenetrazione e in abitazione" (p. 130). Il tempo della preghiera inibisce le coercizioni della quotidianità, dandoci la possibilità di trovare la sensatezza per il vivere l'uno-con-l'altro nella quotidianità. L'accadere della preghiera ci apre così una dimensione temporale che illumina il nostro vivere finito, il quale trova modo di abitare in questo raccoglimento.

Casper tuttavia non si nasconde ad un interrogativo che scuote le fondamenta delle riflessioni fin qui presentate: di fronte al dolore, ed agli orrori che soprattutto il Novecento ha mostrato, è possibile parlare ancora in tali termini del rapporto tra tempo quotidiano e tempo della preghiera? L'indignazione contro il dolore inflitto, l'insorgere contro la violenza perpetrata è secondo l'autore una via per giungere alla formulazione della risposta a questo dirimente interrogativo. Già

l'indignazione mostra a noi stessi la capacità di oltrepassarci; ma questo andare oltre se stessi può da una parte cadere nel vuoto nulla, oppure dirigersi verso un'oscurità, da cui mi giunge la chiamata all'umanità; una chiamata che mi presenta ciò per cui posso vivere e ciò per cui posso morire. Il pregare quindi si evidenzia kantianamente come l'accadimento estremo della "ragion pura pratica". Se il pratico, infatti, è tutto ciò che si rende possibile in virtù della libertà, allora l'evento della preghiera risulta essere agli estremi di questo accadimento, poiché in esso vi è una costante messa in pericolo della libertà a partire da se stessa: «La libertà esposta a se stessa, e perciò tentata, la ragione pratica, messa in pericolo nel procedere lungo il cammino, si espone alla "luce del volto divino": ma è proprio questo che rappresenta l'atto estremo della stessa ragione storica» (p. 134). Se gli atti umani dunque si distinguono in speculativi e pratici, questi ultimi compaiono nella preghiera alla luce del volto divino.

Come si è detto precedentemente il gioco continuo tra autenticità ed inautenticità, o meglio tra proprio ed improprio, è una traccia che percorre continuamente le riflessioni di Casper sull'accadimento della preghiera. Tale tema è quello della *tentatio*, analizzato da Agostino nelle *Confessiones* e quindi messo a frutto da Heidegger in *Sein und Zeit*, dopo averne esaminato profondamente la struttura nelle lezioni del primo periodo friburghese. Ebbene anche nella preghiera è costante il rischio del decadimento. Proprio perché la preghiera è una apertura "alle pretese incoraggianti" della gloria dell'infinito, da questo accadere deriva anche il pericolo. Il rischio sommo è quello di perdere la fiducia nella pretesa che mi appella, e mi richiama all'attenzione ed all'ascolto, per irrigidirmi invece in qualcosa che è semplicemente sussistente, in una presenzialità conchiusa e non più aperta al futuro. Tale decadimento dell'apertura in un'autoaffermazione del presente è la radice di quelle ideologie che sfociano in totalitarismi. Questo atteggiamento insieme allo scetticismo, che Casper interpreta come mancanza di capacità proiettiva verso il futuro, hanno la medesima radice nel sottrarsi alla serietà della storia: "L'esser-assegnato-a-sé nel rischio della storia, che ha luogo come storia diacronica della responsabilità per l'Altro, è il fondamento da cui si leva l'accadimento della preghiera come atto estremo della ragione" (p. 139). Quindi l'autore, esplicando quello che è stato uno dei temi più approfonditi della sua riflessione filosofica, ci presenta una articolata fenomenologia della costruzione di idoli¹⁰. Qui l'idolatria umana si presenta come la venerazione del finito come infinito, come la costruzione di idoli che divorano il tempo umano non lasciando tempo per nient'altro, come lo scambiare la ripetizione del rapporto con l'infinito con la *routine* coercitiva della ritualizzazione.

Ma il decadimento del religioso è segnato anche dal rischio che la preghiera sia una mera autoaffermazione, trasformandosi in scongiuro o magia. In essa in tal modo non resterebbe niente della "preghiera senza domanda" di Lévinas. Il pericolo di decadimento idolatrico maggiore a cui si incorre però consiste nel considerare la propria comunità come Dio, ovvero nel chiudere l'apertura verso l'infinito a favore di una determinata religione, istituzione, nazione o razza. Questo pericolo è serbato nello stesso seno del rapporto religioso originario, in quanto in esso vi è sempre una prolessi dell'adempimento. Ma questa rimane autenticamente tale esclusivamente nell'attesa.

Appare sicuramente improba la volontà di tratteggiare alcune brevi note conclusive di fronte alla complessità del testo qui presentato, tuttavia non ci sottraiamo al compito. Innanzitutto è bene rimarcare, ancora una volta, la preminenza, costante e fondamentale, che Casper attribuisce alla temporalità. Un esempio è dato dall'interpretazione della dimensione –non solo, ma anche– spaziale dell'essere-a-casa, che viene interpretata da Casper esclusivamente secondo la temporalizzazione. Accettata come estremamente fruttuosa la diversificazione tra diacronia e sincronia, ci appare necessario però fornire un senso nuovo allo stesso rapporto spazio-tempo, quindi anche alla diacronia (cfr.39). A nostro modesto avviso, infatti, per riuscire a cogliere il nesso tra corporeità e preghiera non appare sufficiente presentare la spazializzazione come una conseguenza della temporalità (cfr. p. 111). Da questo punto di vista Casper non sembra assumere con il termine *Ereignis* dell'ultimo Heidegger il gioco d'unione tra spazio e tempo, tratteggiato nei *Beiträge*¹¹. Concordiamo quindi con quanto Bancalari rileva nella sua puntuale introduzione: Casper pur richiamandosi ad una parola chiave dell'ultimo Heidegger, sembra essere legato maggiormente alle prime lezioni friburghesi, delle quali assume soprattutto il metodo fenomenologico. Ma anche qui sembra esserci una sorta di ambiguità. L'autore infatti si rende conto che l'approccio formale alla religione può garantire una scientificità fenomenologica, la quale però va necessariamente superata per vedere nella preghiera, e nell'oltrepassamento che in essa accade, la traccia del regno di Dio. Ciò porta nel contempo ad una problematicità riguardante la possibilità d'accesso al fatto religioso da parte della filosofia.

In tutta l'opera di Casper vi è, infatti, l'esigenza di affrancare una disciplina come la filosofia della religione dalle strettoie illuministiche delle sue origini, che hanno finito per portare la riflessione sulla religione a divenire un'attività scientifica con il proprio *positum*. In opposizione a tale via Casper predilige quella indicata da Böhme e ripresa dall'ultimo Schelling, quella per cui, per usare una espressione di Heidegger, posso parlare di religione nel momento in cui ho una precomprensione determinata di questa. Tralasciando qui una analisi puntuale di tale abbrivio metodologico, è da chiedersi se nello stesso svolgimento del tema dell'opera, questo approccio determinato da una precomprensione biblica della religione dia frutti tali da garantire l'accesso a forme di religione estranee alla predeterminazione biblica dell'evento religioso. Così è da chiedersi se quanto detto a proposito della preghiera possa valere come comprensivo delle esperienze meditative, che sono il fulcro dell'evento latreutico per le religioni dell'estremo oriente. A ciò è da aggiungere naturalmente la problematicità dell'estensione dell'aspetto etico dell'evento religioso a tutte le confessioni.

Tutto questo però non può sminuire la profondità di *Evento e preghiera*, opera che riesce a guidare, nonostante le asperità del linguaggio casperiano, nei complessi intrecci del rapporto tra ragione, fede e preghiera. Anzi, l'opera impegna ad una riflessione ulteriore, che tenga in giusto conto i problemi portati alla luce da Bernhard Casper.

¹ B. CASPER, *Das dialogische Denken: Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* (1967), Alber, Freiburg-München 2002, 2^a ed. ampliata.

² B. CASPER, *Das Ereignis des Betens – Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Alber, Freiburg-München 1998, trad. it. a cura di Stefano Bancalari, CEDAM, Padova 2003 (le citazioni da questo testo verranno seguite solamente dall'indicazione della pagina tra parentesi). Per comprendere il discorso filosofico entro cui si inserisce e si colloca la riflessione di Casper nella filosofia della religione rimandiamo al saggio di A. FABRIS, *Oltre l'ermeneutica – Le «aperture» della filosofia della religione contemporanea in area tedesca*, in *Filosofie della religione*, "Hermeneutica", Morcelliana, Brescia 2000, pp. 9-39.

³ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a cura di M. Jung/T. Regehly und C. Strube, GA vol. 60, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, pp. 62-65 (*Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di C. Esposito, Adelphi, Milano 2003), ma importanti pagine di Heidegger sull'argomento si trovano anche in *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di W. Bröcker, GA vol.61, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, pp. 16-21 (*Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di M. De Carolis, Guida, Napoli 1990) e nel successivo *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, GA vol. 63, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, pp. 79-83 (*Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, trad. E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992).

⁴ Non è certo questo il luogo per riflettere fino a che punto tale indicazione formale riesca a sfuggire ad un linguaggio ancorato ancora alla categorizzazione trascendentale della scuola neokantiana e della fenomenologia husserliana da cui lo stesso Heidegger cercava di affrancarsi.

⁵ B. CASPER, *La concezione dell'«evento» nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, "Teoria", XI/1991/2 (Nuova serie I/2), p. 54.

⁶ B. CASPER, *Die Identität in der Nichtidentität der Erwählung zum Verantwortung für den Anderen*, "Analecta Cracoviensia", XXIX, 1997, pp. 3-16.

⁷ Casper interpreta questo incontro con l'Altro come una traccia della "Gloria dell'infinito", seguendole riflessioni di Levinas di cui proponiamo una lunga citazione a proposito: "Che la gloria dell'Infinito non si glorifichi che attraverso la significazione dell'uno-per-l'altro, come sincerità; che nella mia sincerità l'Infinito ecceda il finito; che l'Infinito vi accada –ecco ciò che rende primordiale l'intrigo dell'Etica e il linguaggio– irriducibile ad un atto tra atti. Prima di mettersi al servizio della vita come scambio di informazioni attraverso un sistema linguistico, il Dire è testimonianza, Dire senza Detto, segno dato ad Altri. Segno di che cosa? Di complicità? Di una complicità per niente, di una fraternità, di una prossimità che è solo come apertura di sé, imprudente esposizione all'altro, passività senza riserva, fino alla sostituzione è, di conseguenza, esposizione dell'esposizione, precisamente Dire, Dire che non dice parole, che significa, Dire che, responsabilità, è la significazione stessa, l'uno-per-l'altro, soggettività del soggetto che si fa segno, ma che a torto si considererebbe un enunciato balzubiente di una parola, poiché testimonia della gloria dell'Infinito" (E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 189). Da notare che la gloria dell'infinito è una ripresa da parte di Levinas del *Reichgottes* kantiano (cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della sola ragione*, 1793, trad. it. a cura di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 108).

⁸ Casper rinvia tacitamente a JACQUES DERRIDA, *La différence*, in *Marges – De la Philosophie*, Editions de Minuit, Paris 1972, pp. 1-29 (*Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997).

⁹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, cit., p. 118.

¹⁰ Su questo tema rimandiamo a B. CASPER, *Spazio e spazio sacro*, "Idee", 48, 2001, pp. 17-29.

¹¹ Basti qui ricordare la cura del volume *Phänomenologie des Idols*, Alber, Freiburg-München, 1981.

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di F.-W. von Herrmann, GA vol. 65, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989, pp. 371 e segg.