



«Chronos e Kairos»

Soggetti al tempo. Il tempo è la sostanza di cui sono fatto

di Giuseppe Accordini

Jean-Marie Sevrin nel suo articolo «La fin et le temps dans l'évangile selon Jean»¹ porta in primo piano la convergenza tra la scena eterna dell'inviato di Dio e la missione storica di Gesù. La necessità eterna ($\delta\epsilon\acute{\iota}$ /necessitas) del piano di Dio si incontra nel tempo con la contingenza e la libera volontà (convenientia) di Gesù. Il medio è lo spazio narrativo-letterario che, ancor meglio di quello storico-critico, sembra attestare, al di là della referenza empirica, anche una possibile referenza trascendente. La storia eterna di Dio trabocca nella nostra storia. L'ora giovannea è il luogo simbolico dell'incontro tra il futuro di Dio e il futuro dell'uomo, anticipato nella storia di Gesù. Il futuro gioca in entrambi i casi un ruolo importante, anzi decisivo per la comprensione e per l'interpretazione dell'evento originario della rivelazione nello spazio e nel tempo della fede e per l'identità originaria dell'uomo.

Questo semplice richiamo mi aiuta a collocare al posto giusto il contributo offerto alla teologia da M. Heidegger che, mentre dichiara di essere un non credente, si dimostra invece interessato più di molti addetti ai lavori al senso e al destino della teologia e anche al significato della fede. Il suo contributo più rilevante, come compagno di viaggio e come maestro occasionale della ricerca teologica, riguarda l'esperienza originaria del tempo e della storia alla luce del destino e del compimento della vita individuale.

Il 25 Luglio del 1924 il giovane Heidegger, invitato dai teologi di Marburgo, tiene una conferenza che ha per tito-

¹ Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément» 207 (1998) 101-124. Riportato sopra nella traduzione italiana.

lo: «Il concetto di tempo»² e affronta il rapporto tra l'eternità, il tempo e l'esistenza umana. Se per comprendere il tempo bisogna conoscere l'eternità, intesa come totalità in-temporale e non solo come pura estensione indefinita del tempo (αἰ) allora l'unico accesso a Dio è la fede, l'unico interprete, dopo Dio, è il teologo, e il filosofo non può farne alcun uso metodico per discutere con lui. Il teologo sarebbe l'unico presunto competente, abilitato a parlare di eternità, senza possibilità di dialogo o di contraddittorio.

La teologia però ha a che fare innanzitutto col tempo e sotto molti aspetti. La teologia, infatti, tratta dell'esistenza umana di fronte a Dio, cioè dell'essere temporale nel rapporto con l'eternità. Se la fede cristiana *non deduce* il suo concetto di tempo dall'eternità, ma lo *scopre* nella traiettoria che va dal tempo all'eternità, cioè a partire dal possibile compimento, allora sul tempo così inteso il filosofo, anche quel filosofo che non ha fede, può entrare in dialogo fruttuoso con il credente e col teologo. «Il filosofo domanda del tempo, egli è risoluto a comprendere il tempo, partendo dal tempo, ovvero dall'αἰ, il quale ha l'aspetto dell'eternità, ma si rivela come un mero derivato dell'essere temporale»³.

**1. Misurare
il tempo
o anticiparlo?
Precorrere
(Vorlaufen)
il futuro**

Il tempo della natura, come quello del mondo umano, è un dato complesso che la quotidianità media riduce a grandezza misurabile. La teoria della relatività nega che ci siano un tempo e uno spazio assoluti e si limita a interrogarli non tanto in vista della loro definizione formale e della loro riproduzione strutturale, ma piuttosto per comprendere e interpretare la loro contingenza essenziale e la loro singolarità eventuale, chiaramente intuibile ma non rappresentabile oggettivamente. La teoria della relatività, mentre riscopre il tempo collegato al movimento come dimensione più originaria del reale, inaugura anche un'ermeneutica della natura⁴ in

² M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

³ *Ivi*, 24.

⁴ J. LADRIÈRE, *La pertinence d'une philosophie de la nature aujourd'hui*, in AA. VV., *De la Nature. De la physique classique au souci écologique*,

parte convergente con quella della storicità dell'uomo e in parte radicalmente problematica. La teoria della relatività, infatti, conferma solo in apparenza la prospettiva classica della conoscenza oggettiva e formale, appellandosi all'invarianza statistica delle funzioni e delle equazioni che descrivono il processo della realtà, ma di fatto privilegia la contingenza degli eventi e perfino l'accadimento singolare e irripetibile, conferendo un valore del tutto nuovo alla temporalità⁵ del dato fisico, alla singolarità degli accadimenti storici e anche al vissuto soggettivo.

La misurazione del tempo è un traguardo perseguito dall'antichità e raggiunto dalla modernità che ha la pretesa di ridurre il mondo ad immagine matematica⁶ e riscopre quasi contestualmente l'assoluto valore di ciò che è incomensurabile, l'universale verità di ciò che è singolare, cioè dell'essenza individuale⁷. Già Aristotele nella fisica definiva il tempo come la *misura del movimento*: indicava la durata, il quando, il da quando a quando. «È il numero del movimento secondo il prima e il poi»⁸. Questa definizione nasconde però un abisso, perché lungi dall'essere autosuffi-

Beauchesne, Paris 1992, 63-93. Cfr. anche J. GREISCH, "Serveur et otage de la nature". *La nature comme objet de responsabilité*, in AA. VV., *De la Nature*, 319-359.

⁵ H. JONAS, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, Il melangolo, Genova 1995, 18: «È stato l'originario interesse per il movimento, in contrapposizione al limitarsi allo studio delle figure, a provocare l'ascesa del metodo algebrico in fisica: il moto diviene l'oggetto principale della misurazione in luogo delle proporzioni spaziali fisse. Ciò indica un'impostazione radicalmente nuova. Agli albori della scienza moderna l'analisi del divenire sostituisce l'osservazione dell'essere, e questo cambiamento è la causa dell'introduzione della geometria analitica». Studi di carattere filosofico e teologico mettono in rilievo come questo passaggio ricongiunge la filosofia dell'evento di matrice stoica alla teoria fisica dell'evento che non resterà senza conseguenze per l'ontologia filosofica: siamo infatti alle soglie della relatività ontologica registrata anche dall'epistemologia e nelle vicinanze di un'ontologia come ermeneutica dell'effettività.

⁶ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze 1968, 71-101.

⁷ G. SIMMEL, *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Casale Monferrato 1982; ID., *La legge dell'individuale e altri saggi*, Nuova Pratica Editrice, Parma 1995; ID., *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, SE srl, Milano 1991.

⁸ *Ivi*, 27.

ciente presuppone invece l'insondabile profondità dell'anima (esserci), la scoperta della dimensione storica della natura e della relatività del tempo fisico, fino a farli coincidere col tempo storico-esistenziale dell'uomo. Nell'anima, intesa come forma sostanziale, questo processo si sviluppa carsicamente e lungo un arco di tempo lunghissimo, favorito anche dalla visione del mondo ebraico-cristiana, che alla fine diventa la levatrice del mondo nuovo, con la storizzazione della scienza naturale preparata dallo stoicismo⁹ e realizzata dalla teoria quantistica, e della liberazione spirituale dell'uomo. Ad essa quindi si rivolgono i poeti prima ancora che i filosofi o gli scienziati, e ad essi si rivolge con interesse appassionato anche il pensiero di M. Heidegger nella continua ricerca delle parole dell'origine e anche della definizione o almeno dell'ammissione del debito impensato che la teoria della conoscenza della natura (*physis*), di matrice greca, ha verso la teoria della conoscenza storica o per fede, di matrice ebraica, nel corso della storia dell'occidente cristiano: la conoscenza per eventi infatti si precisa sempre meglio come l'auto-attestazione della verità da parte degli eventi stessi (*Ereignis*)¹⁰.

Lo slesiano Daniel von Czepko, precursore del grande mistico e filosofo Silesio, non cerca in alcun modo di rappresentare o definire il tempo, ma lo identifica tout-court con l'origine dell'uomo: «Prima di me non c'era tempo alcuno, dopo di me non ne verrà nessuno, con me il tempo nasce e con me il tempo perisce»¹¹.

Gli fa eco l'impareggiabile J.L. Borges: «Il tempo è la sostanza di cui sono fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume; è una tigre che mi sbrana,

⁹ L. KÜGELMANN, *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 113-120.

¹⁰ M. ZARADER, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e pensiero, Milano 1997; ID., *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e pensiero, Milano 1995.

¹¹ D. von CZEPKO, *Sexcenta monodisticha sapientum*, in *Sämtliche Werke*, vol. I, tomo II, a cura di H.G. Roloff e M. Szyrochi, De Gruiter, Berlin 1980, 592, citato in F. VOLPI, *Avvertenza a M. HEIDEGGER, Il concetto di tempo*, 13.

ma io sono la tigre; è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco»¹².

Agostino aveva iniziato la teologia cristiana occidentale a questa profonda meditazione sul tempo dell'anima, misurandosi col libro IV della fisica di Aristotele. Nel cap. XI delle Confessioni così egli si esprime: «In te animo mio misuro i tempi; quando misuro te, misuro il tempo. Non turbarmi con la domanda: perché mai? Non distogliermi con una falsa domanda dal guardare a te. Non ostacolare te stesso con la confusione di ciò da cui puoi essere affetto. In te, torno a dire, misuro il tempo; le cose transeunti ti mettono in un sentirti [*Befindlichkeit*], che rimane mentre esse si dileguano. Io misuro il sentirmi dell'esistenza presente, non le cose che passano affinché esso sorga. È il mio sentirmi che misuro, ripeto, quando misuro il tempo»¹³.

Heidegger rimane legato a questa esperienza comune del tempo e pensa che la possibilità di decifrarne il senso originario sia legata all'elaborazione della sua *via d'accesso* unica e privilegiata: *l'esserci dell'uomo* così come viene definito dalla teoria della sua costituzione esistenziale nei capitoli IV, V e VI di *Essere e tempo*¹⁴: situazione emotiva, comprensione, interpretazione e discorso o linguaggio. Gli esistenziali fondamentali per la definizione dell'apertura dell'uomo all'essere, infatti, sono chiamati di volta in volta la scienza teoretica originaria, l'ontologia fondamentale, l'ermeneutica dell'effettività, l'analitica esistenziale adeguata allo svelamento dell'essere.

In questa analisi confluisce anche la fenomenologia¹⁵ che fa della soggettività il punto di Archimede per la comprensione della totalità del reale. L'esserci dell'uomo dun-

¹² J.L. BORGES, *Nueva refutación del tiempo*, in *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires 1960, 301; trad. it. di F. TENTORI MONTALTO, in *Opere complete*, I, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano, 1984, 1089.

¹³ AGOSTINO, *Confessioni*, libro XI, risposta 36, Sancti Aurelii Augustini *Opera omnia* post Lovaniensium theologorum recensionem, editio novissima, emendata et auctior, accurante, tomus I, J.P. MIGNE, Parisiis 1841, 823-824.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 1976, 401-520.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1975; ID., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1979; A. FABRIS, *Filosofia, storia, temporalità*.

que si presenta di volta in volta come l'essere mio. *La temporalità originaria può essere compresa solo a partire dalle strutture fondamentali dell'esserci stesso.*

Heidegger elabora questo *esserci di volta in volta* come *cura*: essere uno davanti all'altro, linguaggio, quotidianità media, come cura dell'essere da parte dell'esserci (ne va del mio essere stesso), presenza del sé nell'istante dell'io, dialettica tra l'io e il sé. L'esserci in questo senso non è logicamente oggettivabile e quindi non può essere in alcun modo posseduto, ma deve essere semplicemente riconosciuto perché egli è.

Il passo ulteriore e decisivo di familiarizzazione preteoretica con l'esserci è quello di coglierlo nell'autenticità del suo essere, cioè nella *sua possibilità più propria ed estrema*. L'uomo è visto come l'esserci che è *incamminato verso se stesso*, verso il *suo compimento*. Il suo essere si manifesta nell'esserci quotidiano medio, nell'essere con l'altro, nell'estasi temporale dell'esistenza, nell'anticipazione della sua fine, del suo compimento, cioè della sua morte. Alla luce della sua fine, *anticipata solo formalmente cioè solo come possibilità universale e indeterminata*, l'uomo sperimenta la verità più profonda di se stesso. L'uomo incontra nella morte la possibilità più alta e più propria di essere se stesso, cioè la certezza di essere alla fine.

La morte come possibilità è l'esperienza più propria dell'uomo, quella che può svelargli l'autenticità e l'inautenticità del suo correre verso la fine. Se il presente la rimuove per paura o la riduce alla sua fatticità, essa diventa una mera banalità. L'esperienza del tempo che viene fatta nell'anticipazione della morte è perciò un *precorrere*, un anticipare il futuro senza annullarlo, è ad un tempo l'imminenza e la trascendenza del futuro, nella lucida *certezza della sua verità* e nella *completa indeterminatezza del suo quando*. «L'esserci in quanto vita umana è primariamente un essere possibile, è l'essere della possibilità del non più, certo *epure indeterminato*»¹⁶.

Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia", ETS editrice, Pisa 1988.

¹⁶ HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, 37.

Il *non più* in questo senso non è un *che cosa da oggettivare*, ma un *come* che io non posso eludere, attenendomi al *che cosa* della *mia quotidianità media*¹⁷. Il precorrere è dunque l'atto fondamentale della mia auto-interpretazione; è cioè l'esperienza originaria del mio esserci. Questo precorrere non è dunque altro che l'anticipazione (prolessi) del futuro unico e autentico del mio esserci. *L'esserci, compreso nella sua possibilità estrema d'essere, è il tempo stesso nella sua autenticità originaria e non solo un essere qualsiasi nel tempo.*

La possibilità di accedere alla storia si fonda dunque sulla mia possibilità di anticipare di volta in volta formalmente il mio futuro nel presente che viene così riscattato della sua medietà, cioè dalla sua banalità. Questo è il principio primo di ogni comprensione, interpretazione e applicazione ermeneutica.

2. L'esperienza proto-cristiana del compimento del senso come ermeneutica ontologica della fatticità

L'attenzione alla dimensione pratica della vita accende l'interesse di Heidegger per Aristotele¹⁸. L'etica a Nicomaco non si limita a rappresentare, cioè a teorizzare, le strutture della vita, ma le fa consistere nella scelta, nella decisione, nella capacità di cogliere il momento opportuno (*καιρός*) che ne caratterizza l'effettivo movimento vitale.

Anche l'esperienza proto-cristiana, che si sviluppa più nell'orizzonte pratico che in quello teoretico, ha suggestioni altrettanto forti. «L'esperienza di vita proto-cristiana è un'esperienza reale e storica (*historisch*), cioè è un'esperienza di vita nella sua attualità, proprio perché essa vede nel senso del compimento e non nel senso del contenuto la struttura determinante della vita»¹⁹.

¹⁷ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 547, *Glossario*: «Nella quotidianità l'Esserci non è Se-stesso, ma un Si-stesso (v.) che vive nell'anonimo della medietà (v.) e dell'inautenticità (v.), le quali hanno la loro radice nella deiezione (v.) e nell'esser gettato (v.)».

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990.

¹⁹ O. PÖGGELER, *Il cammino di pensiero di M. Heidegger*, Guida, Napoli 1991, 41.

Nel corso friburghese sulla «Fenomenologia della religione»²⁰, in quello su «Agostino e il neoplatonismo»²¹, in «Ontologia. Ermeneutica dell'effettività»²², nell'«Introduzione a: "Che cos'è la metafisica?"»²³ Heidegger indica nell'imminente e indeterminabile *attesa del ritorno* del Signore (*Wiederkunft*), che viene come un ladro nella notte, e nel futuro (*Zukunft*) che av-viene, inaugurato da questo ritorno, il senso cristiano originario della vita che si presenta come un *compimento* piuttosto che come una rappresentazione o come l'oggettivazione di un contenuto.

1 Tess 4,13ss. è un esempio chiaro del carattere *kairológico* e non meramente *cronológico* dell'attesa del Signore. Il tempo dell'attesa non è un oggetto di calcolo rassicurante, ma una sorgente continua di angoscia e perfino una fonte di oscure minacce. Ad esso l'uomo resta completamente esposto e affidato. Nessuno può sfuggire alla rovina per il semplice fatto di travisare o rimuovere la coscienza del proprio rapporto col futuro, inevitabile e indeterminabile, ricorrendo al calcolo matematizzante o pretendendo di determinarne logicamente il contenuto.

In 1 Cor 12,1-10 Paolo dopo aver parlato dei suoi carismi e delle sue visioni, di cui potrebbe menar vanto, confessa di dare la preferenza alla sua debolezza, cioè alla sua *faticità: la spina nella carne*. La fedeltà all'esistenza vale più di ogni idealistica autocoscienza, cioè delle apocalissi e delle visioni. La vita, infatti, non si manifesta nel tempo, restando dissociata da esso, come se fosse un semplice contenitore onniabbracciante che l'avvolge, ma è il tempo stesso di cui essa vive.

Anche Agostino nel X libro delle Confessioni intende la *vita come compimento*. Il gioco tra il *visibile* e l'*invisibile*, tra l'*uti* e il *frui* è il gioco tra l'*inquietudine* del cuore e la

²⁰ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, semestre invernale 1920-21, G.A. 60, 1-156, 1995.

²¹ M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neoplatonismus*, semestre estivo del 1921, G.A. 60, 159-228.

²² M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, G.A. 63, 1988, Guida, Napoli 1992.

²³ M. HEIDEGGER, *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"*, 1949, ripreso in *Wegmarken*, G.A. 9, 361-377, trad. it. in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 317-334.

speranza del *compimento nella pace*, rappresentata da Dio come *sommo bene*. La perversione di chi utilizza ciò di cui dovrebbe solo godere è grave per due motivi: banalizza il sommo bene e trasforma la pace promessa in una via di fuga, che, col pretesto di rimuovere l'inquietudine, precipita l'esistenza nell'inautenticità. Nella visione del sommo bene, infatti, la vita si sviluppa nelle modalità del vedere, mira a contenuti rappresentabili e quindi perde di vista anche il vero contenuto temporale e storico della decisione, che temporalizza la realtà e matura il tempo.

Lutero, nella *disputatio* di Heidelberg del 1518, tesi 18 e 19, dice che può chiamarsi a ragione teologo non chi comprende l'essenza invisibile di Dio, ma chi riconosce ciò che della sua essenza diviene visibile nella esposizione della *croce e del dolore*.

S. Kierkegaard parla infine dell'esistenza che si sente minacciata nella sua singolarità unica e irripetibile non per il venir meno di alcuni contenuti di autorealizzazione (*timor servilis* di Agostino), ma per la paura del fallimento completo, cioè della morte come minaccia totale dell'esistenza nella sua singolarità (*timor purus*). L'*angoscia* non ha un contenuto, ma è la percezione dell'*onni-presenza assente della morte*. Questa minaccia distrugge la falsa sicurezza di una realtà semplicemente presente e la porta a misurarsi, faccia a faccia, con la possibilità ultima e più propria della sua esistenza.

3. L'epistemologia teologica e l'ontologia storica intese come ermeneutiche dell'effettività. Il presente come attesa, cioè come anticipazione e come manifestazione (parusia) della singolare assolutezza della rivelazione e dell'inoggettivabile libertà della fede

Il terzo motivo heideggeriano nello sviluppo della tematica del tempo riguarda la storicità dell'epistemologia teologica. Nel saggio «Fenomenologia e teologia»²⁴ Heidegger, che a Marburgo ha dialogato a fondo con R. Bultmann e P. Tillich, con H. Jonas e con H. Arendt, sceglie come punto di partenza e come angolo prospettico per il confronto tra la teologia e la filosofia (fenomenologia) la problematicità che scaturisce dalla fede vissuta di Lutero.

È a Lutero che si riferisce quando definisce la fede come «un esistere che comprende mediante la fede ponendosi nella storia che si manifesta, cioè accade, con il crocifisso»²⁵. Se la teologia come scienza rappresentativa, oggettivante è più vicina alla matematica che alla filosofia e si arresta al dato sociologico o psicologico del cristianesimo, la teologia come ermeneutica della fede deve partire dall'esperienza storica e porsi al servizio dell'esperienza del credente. La teologia come scienza della fede pertanto non può diventare un «discorso intemporale sul fatto storico, ma deve partire dallo stesso fatto storico cristiano», cioè deve svilupparsi come «presa di coscienza di sé del cristianesimo inteso come manifestazione della storia universale» o ancora come un «sapere che rende possibile il cristianesimo come evento storico». La teologia come scienza storica della fede deve rinunciare a determinare positivisticamente il cristianesimo (*Christentum*) e deve svelarne il suo fondamento, cioè la cristianità (*Christenheit*) autentica presupposta come verità del cristianesimo sociologico (esistenza fondante intesa come fatticità escatologica)²⁶. Tanto la fede soggettiva, al cui servizio milita la teologia, quanto la fede oggettiva, che si offre alla comprensione del credente, restano pertanto necessariamente sul piano puramente ontico. La comprensione è una decisione (*metanoia*), cioè un rinascere dall'alto, una contemporaneità con l'evento fondatore che, mentre consolida la distanza critica, approfondisce anche la

²⁴ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, Nuova Italia, Firenze 1974.

²⁵ *Ivi*, 15.

²⁶ J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Puf, Paris 1994, 423-467.

sua dipendenza dalla storicità originaria (spontaneità è ricettività della fantasia produttiva di I. Kant).

Questo è come dire che la teologia non è un sapere che può essere isolato e fatto valere dal di fuori o al di sopra dell'esperienza storica, ma nasce in essa e vi rimane esposto, riformulandosi criticamente anche alla luce dell'intero corso della storia degli effetti e della ricezione del credente. In questo spazio il rapporto tra ciò che è ontico come la fede e ciò che è ontologico, cioè incondizionato, eccedente, assoluto, come la realtà Dio e la sua manifestazione storica, non è garantito dalla differenza onto-logica, cioè razionale, ma solo dall'intenzionalità dialogica e libera della sua autorivelazione e dalla sensibilità escatologica della fede. La trascendenza, che non può certo essere annullata dall'affermazione dell'intrascendibilità dell'orizzonte storico dell'uomo, viene invece istituita da un nuovo tipo di epistemologia storico-teologica che sa riconoscere l'originarietà e l'universalità ontologica dell'ontico non nel puro rinvio all'ontologia generalizzata, cioè fondamentale, ma nel riconoscimento dell'originarietà inoltrepassabile dell'ontico stesso in quanto ontico, cioè del contingente in quanto contingente e del singolare in quanto singolare come presupposti di una libertà futura possibile.

Pertanto il rapporto tra l'epistemologia e la teologia dal punto di vista della filosofia risulta così configurato:

1. La teologia è la scienza di ciò che è svelato dalla fede, cioè di ciò che è creduto: *Notitia* o *fides quae*.

2. La teologia è scienza del comportamento credente: *fides qua* (*Assensus*).

3. La teologia è scienza della fede che può essere costituita e legittimata solo contestualmente al suo evento fondatore.

4. La teologia è scienza della fede solo se il suo rappresentare è a servizio della sua capacità di elaborare l'attesa del compimento (*prolessi* o *anticipazione*) che porta a perfezione la sua origine.

5. La teologia della fede *non dice solo la verità, ma anche la fa*. La fede, infatti, non è fondabile innanzitutto concettualmente, ma viene attestata positivamente come un *sapersi* e come *pura evidenza paradossale*.

L'epistemologia teologica è pertanto una scienza ontica, perfettamente autonoma e determinata dalla peculiarità del suo oggetto inoggettivabile. Il suo servizio dunque non incatena, perché è rispettoso della singolarità e temporalità della forma storica, si traduce in asserti esistenziali e storici e si limita alle pure *ragioni della coscienza storica*, mentre resta assolutamente estraneo alla pretesa di determinare il contenuto positivo dell'evento cristiano in riferimento ad una preordinata teoria, dissolvendo cioè l'esistenza singolare e le sue ragioni *nella pura e intemporale ragion d'essere*.

Se la teologia raccoglie la sfida può, in forza della sua decisività ontica, contribuire anche al rinnovamento della coscienza storica e dei compiti non sempre facili e non sempre riconosciuti della stessa filosofia teoretica. Questo continua ad affascinare anche chi vive da gran tempo non più nella certezza del fondamento logico della verità, evidente e assoluta, ma ormai solo nell'ombra ambigua, per quanto suggestiva, della credenza storica e di una ricerca senza fine. La ricerca del senso della storia, infatti, è affidata unicamente e fortunatamente alla possibilità di discernere un ordine credibile e stabile all'interno di una disordinata successione, consistente in una rapida, continuata e reciproca dissolvenza, di due scenari contrapposti: quello del tramonto e quello di una nuova nascita?

«Quando la fede diminuisce, rimane qualcosa di diverso dal nulla e dalle sue conseguenze, tanto spesso descritte. Resta il luogo già occupato dalla fede, ove quest'ultima viene amministrata. Resta la battaglia, e su di essa il tramonto, e tuttavia lì accanto vi è l'inesauribile ricchezza dell'abisso. A rimanere non è il nulla. È il vuoto, con la sua potenza di risucchio. In esso agisce, nel contempo, una nuova forza d'attrazione. Là dove era la fede rimane un bisogno: mille braccia si protendono alla ricerca di un nuovo oggetto. È l'inquietudine generata dalla diminuzione. Essa cresce fino a raggiungere l'intensità di doglie, quando ormai è vicino ciò che deve fare il proprio ingresso. È il tempo della ricerca, delle grandi peregrinazioni e delle partenze, dei profeti veri o falsi, degli attendamenti e dei campi militari, delle solitarie veglie notturne»²⁷.

²⁷ E. JÜNGER, *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000, 265.