
FICHTE, LA RELIGIONE E LA TEOLOGIA

INTRODUZIONE

Tra i più significativi sviluppi ed elaborazioni della teologia sistematica e fondamentale di area germanofona non può sfuggire il rinnovato interesse con cui si è tornati, nella stagione recente, ad un confronto con il complesso e impegnativo *corpus* dei testi e della riflessione di Johann Gottlieb Fichte. Ad esercitare una grande attrattiva agli occhi dei teologi di oggi non è tanto l'immagine illuminista di Fichte, imperniata sullo schema ragione-rivelazione, o quella romantica che pone al centro la dimensione dell'interiorità, quanto piuttosto la riscoperta, in questo pensiero, di un titanico sforzo di riflessione in ordine all'elaborazione di una teoria della soggettività, nella quale il problema del rapporto tra assoluto e storia è affrontato a partire dalla questione della struttura e della costituzione stessa del soggetto umano. La nuova consapevolezza potrebbe essere espressa così: è dal chiarimento e dall'approfondimento del rapporto tra soggetto e fondamento/assoluto che dipende in ultima analisi la plausibilità stessa di un darsi dell'assoluto nella storia.

Se, da un lato, la modernità offre alla riflessione teologica un patrimonio estremamente denso ed articolato per quanto riguarda l'approfondimento della realtà umana, dall'altro lato è la stessa modernità a presentare alla teologia un ostacolo teorico non indifferente, vale a dire la centralità della prerogativa dell'«autonomia», come proprietà qualificante dell'uomo e dell'esperienza in generale. È come se la teologia cristiana non fosse ancora realmente riuscita a realizzare un confronto convincente, a «fare i conti» con questa idea centrale dell'epoca e della cultura moderna¹. Non si tratta, per la verità, di un problema esclusivamente teologico, ma di una difficoltà che caratterizza l'intera cultura cristiana, oscillante tuttora tra due distinte prese di posizione o stili che la collocano continuamente in una problematica ambivalenza².

¹ Cfr. W. Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in Id., *Theologie und Kirche*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987, pp. 149-175, tr. it. *Autonomia e teonomia. Sulla collocazione del cristianesimo nel mondo moderno*, in Id., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 155-182; G. Essen, „Und dieser Zeit ist unsere Zeit immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in K. Müller (ed.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Pustet, Regensburg 1998.

² F.-X. Kaufmann, *Kirche angesichts der Ambivalenzen der Moderne*, in M. Striet (ed.), „Nicht außerhalb der Welt«. *Theologie und Soziologie*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2014, pp. 93-119.

Fichte occupa un ruolo determinante – in gradi e intensità differenti – nella strutturazione teorica di almeno tre grandi modelli teologici che hanno dato vita ormai ad altrettante e corrispondenti «scuole», la cui esistenza e incidenza culturale è stata possibile grazie all'acuto «senso della realtà» dei loro iniziatori, che hanno seguito, sostenuto e favorito con sano interessamento il destino professionale, nel mondo universitario, dei loro allievi.

1. Il confronto diretto con i testi e il pensiero di Fichte caratterizza il primo modello teologico, quello di Hansjürgen Verweyen. Punto di partenza dell'analisi è la struttura contraddittoria o aporetica della coscienza: essa, da un lato, si percepisce come unità incondizionata e autonoma, dal momento che, mediante l'attività del pensare, può comprendere e assimilare a sé tutto ciò che è altro da se stessa; dall'altro lato, essa non può pensare né percepire nulla, se non come altro da se stessa. Anche quando pensa se stessa, la coscienza è costretta a pensare sé come altro da sé, poiché proprio negli atti di autoriflessione e di auto-oggettivazione il sé pensato non coincide già più con l'io che esercita l'atto pensante. L'alterità risulta già infiltrata nell'atto stesso del pensare. La struttura della coscienza, dell'io, è pertanto quella di una unità posta inevitabilmente nella differenza. Come sia possibile uscire da questo esito aporetico è la domanda che segna il percorso di questo modello teologico. Due sono le opzioni teoriche su cui il modello viene fondato e da cui viene sviluppato. Per entrambe le opzioni Verweyen attinge al pensiero di Fichte. Nella prima opzione, l'aporia della struttura della coscienza viene compresa – anziché come una contraddizione senza senso – come il modo stesso con cui un'istanza assoluta si manifesta all'uomo: il fondamento, l'assoluto, si manifesta, infatti, ponendo qualcosa fuori di sé (come immagine di sé), senza dissolvere la propria unità e consistenza. Si tratta del concetto di «immagine», che Verweyen reperisce nella teologia trinitaria di Anselmo³ e che ritrova nella riflessione più matura di Fichte⁴. La seconda opzione consiste nel

³ H. Verweyen, *El „Monologion“ de Anselmo. Lineas fundamentales de un sistema de filosofia transcendental*, in «Anuario filosofico» 11(1978), pp. 107-126; Id., *Anthropologische Vermittlung der Offenbarung: Anselms Monologion*, in M. Kessler - W. Pannenberg - H.J. Pottmeyer (eds.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Francke, Tübingen 1992, pp. 149-158; Id., *Anselm von Canterbury (1033-1109)*, in G.M. Hoff - U.H.J. Körtner (eds.), *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*, Band 1: 2.-15. Jahrhundert, Kohlhammer Stuttgart 2012, pp. 225-243.

⁴ H. Verweyen, *Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichtes*, in A. Halder - K. Kienzler - J. Möller (eds.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, Patmos, Düsseldorf 1987, pp. 116-126; Id., *Bildbegriff und transzendentaler Sinnreflexion*, in G. Larcher (ed.), *Symbol, Mythos, Sprache. Ein Forschungsgespräch*, Plöger,

trarre le dovute implicazioni etico-morali dalla struttura della coscienza: se l'unità nella differenza non è una «maledizione», ma viene compresa come la struttura dell'«immagine», ne deriva per l'uomo un appello preciso, quello cioè di vivere questa dialettica di differenza e unità come una promessa di senso. Ciò significa agire sperimentando in qualche modo già l'unità, come abbattimento dell'esperienza dello scarto dialettico, rimanendo, tuttavia, e contemporaneamente nella dimensione della differenza, strutturalmente ineliminabile. Questo nuovo agire non è altro che l'esperienza morale tra esseri umani improntata all'amore per l'altro, cioè – nel linguaggio del teologo tedesco – il «farsi immagine». Si tratta della trasposizione morale di quanto emerso nella struttura coscienziale: farsi immagine dell'assoluto significa per ciascun soggetto relazionarsi all'altro facendo sì che questo possa esperire l'unità ossia un'anticipazione di senso che consenta di percepire l'esistenza, appunto, come dotata di senso. Per fare questo occorre abbattere radicalmente la «differenza» tra me e l'altro, ma questa non deve essere eliminata; non devo annullarmi, la mia libertà e la mia identità devono rimanere distinte dall'altro, perché solo così si può realmente amare⁵. Farsi immagine gli uni per gli altri (vivere pienamente l'unità pur nella differenza) significa diventare immagine dell'assoluto e viceversa: in questa correlazione Verweyen vede il fenomeno che starebbe a fondamento del legame biblico tra amore per Dio e amore per il prossimo. Farsi immagine degli altri, cioè vivere l'unità nella differenza, vuol dire, in effetti, testimoniare il modo con cui l'assoluto si manifesta nella coscienza e quindi renderlo presente nella dimensione ordinaria della vita umana.

Entrambe le opzioni teoriche in cui si articola il progetto teologico-fondamentale di Verweyen si ispirano direttamente a Fichte. La prima, per il suo ovvio debito con la *Bildlehre* elaborata nel periodo mediano e tardo della produzione fichtiana; la seconda, perché direttamente ispirata al secondo teorema della *Grundlage des Naturrechts* del 1796⁶, per il quale un ente empirico non può pervenire alla coscienza di sé come di un essere umano libero, se non è sollecitato dall'intervento di un altro soggetto libero e razionale che lo esorta all'auto-porsi, all'esercizio della sua libertà.

Annweiler 1988, pp. 43-58; Id., *Bildwerden im Ikonoklasmus. Fichtes Lehre vom Bild im Kontext heutiger Fundamentaltheologie*, in P. Hofmann - A. Matena (eds.), *Christusbild. Icon + Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes*, Schöningh, Paderborn 2010, pp. 73-84.

⁵ H. Verweyen, *Ikonoklasmen auf der Suche nach einem Menschen*, in C. Wessely - P. Ebenbauer (eds.), *Frage-Zeichen. Wie die Kunst Vernunft und Glauben bewegt*. Für Gerhard Larcher, Pustet, Regensburg 2014, pp. 101-116.

⁶ J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Teil 1*: GA 1/3, pp. 291-460; *Teil 2*: GA 1/4, pp. 1-165, tr. it. *Fondazione del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Verweyen interpreta il secondo teorema come l'irruzione, nell'impianto trascendentale, di una dimensione non solo intersoggettiva, ma anche storica, empirica, pratica: l'altro diventa la condizione di possibilità, affinché la coscienza dell'io riesca ad attuare pienamente il proprio essere immagine e il proprio divenire immagine, affinché l'io – e ciascuno – possa pervenire all'unità nella differenza. La necessità trascendentale dell'intersoggettività, posta da Fichte, diventa così per Verweyen la necessità dell'intervento di un elemento storico per il costituirsi dell'autocoscienza⁷.

Il progetto teologico di Verweyen, articolato in queste due opzioni teoriche, costituisce la griglia a priori, la fondazione razionale-metafisica, in grado di discernere ed eventualmente riconoscere la manifestazione dell'assoluto nella storia. Questa fondazione razionale, a priori, realizzata sul piano di una riflessione filosofica autonoma e indipendente possiede, però, una struttura articolata in due momenti precisi, corrispondenti esattamente alle due opzioni teoriche imboccate da Verweyen: da un lato, occorre acquisire in maniera filosofica autonoma un concetto di senso definitivamente, cioè universalmente, valido⁸; dall'altro, è altresì necessario che l'individuazione di questo concetto di senso universale non escluda, ma anzi includa un processo di comprensione che deve rimanere illimitatamente aperto a un senso che può sempre e imprevedibilmente venirgli incontro nella storia⁹. In sostanza, lo schema teologico-fondamentale di Verweyen consiste nell'elaborazione di un modello teorico in cui l'individuazione di un concetto di senso universalmente valido va di pari passo con la sua possibile sperimentabilità in un evento storico¹⁰. Questi due aspetti della fondazione razionale, che corrispondono perfettamente alle due opzioni teoriche del modello teologico qui in esame, rappresentano l'ambizioso tentativo di tenere uniti i due piani, che Verweyen definisce come quello della «filosofia prima» e quello dell'«ermeneutica»¹¹. Si tratta di una metafisica ampliata sino ad integrare la dimensione storica, intersoggettiva, pratica.

Questa integrazione o dualità, che si ripropone continuamente nel percorso teorico di Verweyen, rimanda alla preoccupazione fondamentale che muove l'autore: quella di far fronte alla configurazione del problema

⁷ Per Verweyen, anche Fichte perviene a questo recupero decisivo della storia, ma arriva pienamente a questa consapevolezza solamente nella sua tarda cristologia filosofica, in particolare nella sua *Staatslehre* del 1813.

⁸ H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Pustet, Regensburg 2000³, pp. 70-71, tr. it. *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, p. 80.

⁹ *Ibi*, p. 67, tr. it. p. 75.

¹⁰ *Ibi*, p. 63, tr. it. p. 71.

¹¹ *Ibi*, pp. 58-72, tr. it. pp. 64-82.

che per la teologia fondamentale si è imposto e strutturato nel passaggio dal Medioevo alla modernità. Qui, infatti, la problematica del rapporto ragione-fede conosce una complicazione e uno sdoppiamento: in primo luogo, la contestazione logico-razionale alla religione continua e si acuisce con l'imporsi della percezione dell'autonomia dell'uomo. Per la teologia si pone allora il compito di mostrare l'ordinamento dell'uomo a Dio, il *desiderium naturale*, così che la religione possa accampare il proprio senso per l'esistenza umana. Mostrare l'ordinamento «naturale» dell'uomo ad un fine «soprannaturale» è il nocciolo teorico della tradizionale *demonstratio religiosa* nell'agenda della teologia fondamentale moderna; Verweyen non vuole, però, eseguire il compito dimostrando la possibilità effettiva di una conoscenza razionale di Dio, come nell'apologetica classica, bensì – accogliendo la svolta antropologica moderna – ritiene che si debba mostrare l'apertura strutturale della coscienza alla rivelazione definitiva di Dio. In secondo luogo, ed è la novità moderna, si sviluppa la contestazione empirica al cristianesimo, per la quale una rivelazione storica non è dimostrabile; che Gesù di Nazaret abbia avuto a che fare con Dio non si può fondare con i metodi dell'accertamento empirico e delle scienze storiche. La teologia moderna deve quindi impegnarsi a mostrare che nella persona e nella vicenda di Gesù si sarebbe manifestato Dio stesso, inaugurando il dossier della *demonstratio christiana*. È grazie a Fichte, al suo concetto di *Bild* e al secondo teorema della *Grundlage*, che Verweyen intende aggiornare le due *demonstrationes* della teologia moderna. La vicenda storica di Gesù di Nazaret corrisponde alla struttura a priori elaborata per via trascendentale: l'assoluto si manifesta nella storia come farsi immagine perfetta per gli altri, come amore incondizionato per ogni uomo, che rende possibile la realizzazione del senso universale.

2. Nel secondo modello teologico, l'incontro e il confronto con Fichte si realizzano attraverso la mediazione della filosofia trascendentale di Hermann Krings. La sua poderosa teoria della libertà trascendentale viene, infatti, recepita e posta alla base del progetto teologico di Thomas Pröpper come fondazione antropologica della rivelazione storica. La libertà trascendentale di Krings o, come Pröpper preferisce più spesso definirla, l'«analitica (trascendentale) della libertà» nasce da una precisa esigenza teorica, cioè l'esigenza di riprendere, esplicitare e sviluppare la scoperta fichtiana della *Tathandlung*, dell'autocoscienza come attività alla base di ogni sapere e agire. La scoperta del primo Fichte sarebbe, in effetti, stata lasciata in uno stato di abbozzo, caratterizzato da un certo grado di

genericità e di disorganicità che ne esigono una sistemazione più precisa e dettagliata. È questo il compito che Krings si prefigge di svolgere con la sua *Logica trascendentale*. In essa, Krings fa interagire i pensieri di Kant e Fichte correggendoli a vicenda. Da un lato, occorre leggere Kant con Fichte: non sussistono dubbi sulla genialità della mossa concettuale del primo Fichte, che ha interpretato l'appercezione trascendentale kantiana con il modello teorico dell'agire e della libertà. Dall'altro lato, tuttavia, occorre più prudentemente, e rinunciando a pretese eccessive, leggere Fichte con Kant: ossia s'impone come necessario abbandonare il metodo deduttivo fichtiano, che ambisce a costruire una visione metafisica, a favore invece di un procedimento «trascendentale», per il quale si opera la riconduzione, controllata e regolata dalla logica, da un dato A evidente ad un dato B, che non appare dato, ma senza il quale il dato A non potrebbe essere pensabile¹².

La libertà trascendentale è il livello originario che è condizione di possibilità di ogni libertà concreta, empirica, materiale. L'io trascendentale coincide con questa libera attività che è da pensare come relazione, come apertura formale e indefinita, come «trascendenza»: in essa si distingue un conoscente (*Fundamentum*) che è sempre già aperto verso l'alterità di un conosciuto (*Terminus*)¹³. Quando la relazione formale e vuota viene riempita e determinata materialmente da un contenuto concreto, la relazione di trascendenza si fa «trascendenza riflessa immanente» o «retroscendenza»¹⁴, cioè il *Fundamentum* ritorna a sé arricchito della nuova determinazione fornitagli dal *Terminus* riempito di un contenuto reale. Il conoscente si porta nel conosciuto senza dissolversi o perdersi, mentre il conosciuto viene riportato nel conoscente senza venirne inglobato o annullato. L'io trascendentale è questa attività originaria, è questa libertà «incondizionata», che non si può ricondurre ad altro che a se stessa¹⁵ e che si costituisce in questa relazione formale di apertura, pronta a trasformarsi in un io concreto e reale, non appena si determina materialmente in un contenuto: solo così si passa dall'autoposizione formale e trascendentale all'autodeterminazione concreta e materiale¹⁶. La libertà

¹² H. Krings - E. Simons, art. *Gott*, in H. Krings - M. Baumgartner - C. Wild (eds.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Kösel, München 1973, p. 633, tr. it. *Concetti fondamentali di filosofia*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1982, p. 611.

¹³ Cfr. H. Krings, *Transzendente Logik*, Kösel, München 1964, p. 49.

¹⁴ *Ibi*, p. 64.

¹⁵ *Ibi*, p. 63.

¹⁶ Non è difficile riconoscere nella libertà trascendentale, o trascendenza, e nella retroscendenza di Krings una rilettura della *Tathandlung* di Fichte alla luce della tradizionale dottrina della *reditio completa*, tipica della psicologia scolastica, la quale a sua volta si ispira alla psicologia aristotelica del libro III del *De Anima*.

trascendentale e incondizionata è condizione di possibilità dell'identità personale e reale, di ogni auto-attuazione umana: logico-concettuale, linguistica, etico-morale, giuridico-politica.

Krings insiste su due precisazioni che recepisce direttamente da Fichte: in primo luogo, sulla scorta della *Tathandlung*, il movimento dialettico della libertà trascendentale, anche una volta determinato materialmente da contenuti, appare inarrestabile; l'autoposizione trascendentale non può mai essere esaurita da alcun contenuto reale, da alcuna autodeterminazione. In altre parole, la dialettica tra incondizionatezza formale e condizionatezza materiale appare insopprimibile. In secondo luogo, benché ogni io si trovi ad essere determinato materialmente dalle condizioni della contingenza – da contenuti storici, culturali, naturali –, l'unico contenuto che l'io trascendentale può sperimentare come adeguato a sé è un'altra libertà o la libertà dell'altro io¹⁷. Infatti, solo la libertà dell'altro è un contenuto incondizionato come la mia libertà e solo la libertà dell'altro è un contenuto veramente altro e differente dall'io che si autopone. In altre parole, Krings introduce qui la necessità del riconoscimento intersoggettivo come condizione per il costituirsi della libertà finita, dell'io finito. Nello stesso tempo, egli può concludere che solo questa costituzione intersoggettiva dell'io empirico è in grado di spiegare il passaggio da un io assoluto a un io finito: un passaggio, com'è noto, rimasto oscuro nel primo Fichte, una presenza ingombrante, un punto debole nell'edificio della *Wissenschaftslehre* del periodo jenese¹⁸. Il procedimento interpretativo di Krings appare in tal modo chiaro: dopo aver interpretato ed esplicitato la *Tathandlung* del primo Fichte con la struttura della logica trascendentale, egli rilegge con gli elementi di questa nuova struttura il secondo teorema della *Grundlage* e questo secondo teorema, una volta rivisto e rielaborato, ritorna di nuovo ad essere mosso contro la *Tathandlung*, consentendo di risolverne il problema di fondo rimasto inevaso.

La struttura dialettica della libertà, fondata sul continuo rimando tra apertura formalmente incondizionata e riempimento materialmente condizionato, fornisce a Pröpffer la base antropologica sulla quale poter inserire la rivelazione storica, mostrandone la pertinenza e la destinazione universale. Nella dialettica della libertà si annuncia, infatti, un'antinomia¹⁹: essa non si identifica solo con l'inesauribilità della dialettica stessa,

¹⁷ H. Krings, *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken* (1970), in Id., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Alber, Freiburg i.B.-München 1980, p. 174; T. Pröpffer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Kösel, München 1991³, p. 186, tr. it. *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 159-160.

¹⁸ Cfr. H. Krings, *Wissen und Freiheit* (1966), in Id., *System und Freiheit*, cit., p. 136.

¹⁹ T. Pröpffer, *Theologische Anthropologie*, Bd. I, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2011, p. 645.

ma con un'antinomia, per così dire, di «secondo grado». Se la realizzazione appropriata della libertà consiste nel fatto di avere come contenuto reale un'altra libertà, questo contenuto può essere sempre e solo «condizionato», caratterizzato dalla contingenza e finitezza, dalla morte che ne impedisce il durare indefinito. E, d'altra parte, anche la libertà trascendentale, è destinata all'annullamento definitivo a causa della propria caducità che la destina alla mortalità. All'uomo non è lecito esigere, né sperare una diversa configurazione del proprio essere. Per Pröpper, è, però, la rivelazione cristologica ad aprire una nuova prospettiva. La vicenda di Gesù di Nazaret – nel suo unitario «contesto di significato» articolato da vita, morte e risurrezione²⁰ – mostra non solo un Assoluto che è dedizione incondizionata per l'uomo e che indica agli uomini una vita comune di reciproco riconoscimento incondizionato – un Assoluto, quindi, comprensibile solo nella prospettiva del rapporto tra diverse libertà –, ma rivela la figura, realizzata in Gesù e promessa escatologicamente a ciascun essere umano, di una libertà totale, infinita, cioè non solo formalmente incondizionata, ma anche materialmente incondizionata²¹: una libertà in cui non solo la propria riuscita e il proprio destino ultimo, ma anche quelli dell'unico contenuto materiale in grado di realizzarla, ossia la libertà dell'altro, sono sottratti alla incapacità di realizzare un riconoscimento adeguato al tu e sono sottratti alla morte.

3. Anche nel terzo modello teologico, il rapporto con Fichte si sviluppa attraverso una articolata mediazione, quella della filosofia della coscienza di Dieter Henrich, il cui pensiero viene adottato come riferimento teorico privilegiato per la teologia in Klaus Müller. Nella complessa e ricca produzione teorica di Henrich sono distinguibili due fasi principali nelle quali l'autore ha elaborato rispettivamente una teoria della coscienza e una metafisica della soggettività.

Fin dall'inizio degli anni '70 del secolo scorso, Henrich avvia una analisi del problema della coscienza umana che lo porta a teorizzare il fenomeno dell'autocoscienza come un «campo», un evento la cui articolazione è data dalla co-originarietà di quattro momenti, strettamente connessi ma inderivabili l'uno dall'altro, dunque distinguibili solo dal punto di vista logico ma non da quello ontologico: l'attività, il sapere di sé come attività, l'unità di attività e sapere dell'attività, la certezza della propria consistenza reale. Ne deriva che l'autocoscienza è ciò per cui l'io

²⁰ Id., *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2011, p. 1299.

²¹ Id., *Theologische Anthropologie*, Bd. I, cit., p. 646.

«sa di sé come di un'unità di attività e sapere, che è reale»²². Questa teoria dell'autocoscienza è elaborata in un serrato confronto con Fichte. Da un lato, essa è debitrice della cesura epocale introdotta da Fichte nella storia del problema dell'autocoscienza da Descartes a Kant e che è da identificare con lo smantellamento critico del modello o teoria della «riflessione». Tale teoria ha, infatti, pensato il fenomeno della coscienza come essenzialmente relazionale, spiegando il fenomeno dell'autocoscienza come un caso specifico di questa relazione: quello in cui l'io si relaziona a sé, facendosi oggetto di se stesso, flettendosi su di sé, ri-flettendosi²³. Fichte ha mostrato come la teoria della riflessione cada in un problematico circolo vizioso. Infatti, se l'autocoscienza si produce mediante una riflessione, due sono le perplessità fondamentali: in primo luogo non si capisce chi dia inizio alla riflessione, come essa possa avere inizio; in secondo luogo, l'io, per potersi «ri-conoscere», deve già essere cosciente di sé, cioè autocosciente²⁴. Dall'altro lato, contro Fichte, occorre riaffermare che all'origine dell'autocoscienza non vi può essere un «io», per quanto assoluto e comunque lo si voglia pensare, altrimenti si ricadrebbe nel modello della riflessione. Per questo, nella teoria del campo di Henrich l'io è semplicemente il momento attivo dell'evento coscienziale, non ne è il fondamento, non occupa una posizione privilegiata o comunque asimmetrica rispetto agli altri momenti. L'io assoluto o trascendentale di Fichte costituisce una sorta di autocoscienza immediata, da cui, per differenza, si genererebbe l'autocoscienza mediata di ogni singolo soggetto umano. Ma così, per Henrich, Fichte ricadrebbe nella *Reflexionstheorie*, a cui sarebbe inesorabilmente condannata ogni impostazione «egologica». La teoria dell'evento di coscienza è basata, pertanto, su una struttura non egologica: l'attività coscienziale precede l'io o sé autocosciente, il soggetto non è «il fenomeno fondamentale della coscienza, ma solo una forma della sua organizzazione»²⁵.

La parziale presa di distanza critica da Fichte prepara e propizia un nuovo interesse di Henrich per Hölderlin, grazie al quale la teoria del campo o evento di coscienza subisce, in maniera sempre più evidente a partire dall'inizio degli anni '90, non solo un approfondimento, ma un progressivo spostamento in direzione di una metafisica della soggettivi-

²² D. Henrich, *Fichtes 'Ich'*, in Id., *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Reclam, Stuttgart 2001³ (1982¹), p. 68.

²³ *Ibi.*, p. 62.

²⁴ *Ibi.*, p. 63.

²⁵ Id., *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in R. Bubner - K. Cramer - R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*, Mohr, Tübingen 1970, p. 276.

tà²⁶. Hölderlin fornisce a Henrich le intuizioni di fondo per sviluppare la propria impostazione non egologica nell'analisi del fenomeno coscienziale, impostazione peraltro recuperata in certo modo dal tardo Fichte: mentre l'autocoscienza del soggetto è relazionale e riflessiva, essa trova il proprio fondamento non nell'io individuale e concreto, come vorrebbe la *Reflexionstheorie*, e nemmeno in un io trascendentale, bensì in un assoluto impersonale e non egologico. Sarebbe questo a generare l'apertura di una dimensione nella realtà, della quale e nella quale l'autocoscienza di ciascun uomo sarebbe una sorta di effetto secondario. L'autocoscienza si genera per Hölderlin da una divisione interna e originaria dell'assoluto, in seguito alla quale l'unità originaria va irrimediabilmente perduta, lasciando così l'autocoscienza in una dominante mancanza di un fondamento²⁷. Ma proprio su questo punto fondamentale, Henrich si distanzia criticamente anche da Hölderlin, sostenendo che l'assoluto, anziché ritirarsi, rimane rintracciabile come presupposto necessario, come fondamento ontologico immanente alla coscienza e costantemente fungente, benché nello stesso tempo anche sottratto al soggetto, per il quale resta indisponibile, non rappresentabile, epistemicamente non accessibile se non in una modalità differente da quella che caratterizza gli enti mondani. La correzione di Henrich è poi sviluppata in senso metafisico in due direzioni teoriche. In primo luogo, l'assoluto immanente è compreso come fondamento della soggettività, esercitando questa prerogativa in un modo, per così dire, «diretto», nei confronti della dimensione della coscienza, poiché è direttamente fondamento dell'autocoscienza, ed esercitando la medesima prerogativa in una maniera «indiretta», nei confronti della dimensione dell'agire, dal momento che l'autocoscienza fonda a sua volta la libertà, ricompresa da Henrich come «auto-conservazione» o «auto-mantenimento» (*Selbsterhaltung*), cioè come la necessità di mantenersi nell'esistenza, innescata proprio dalla consapevolezza (per l'io) di non essere fondamento di sé, di non essere all'origine di sé²⁸. In secondo

²⁶ Cfr. Id., *Hölderlins philosophische Grundlehre*, in R.T. Grundmann - F. Hofmann - C. Miselhorn - V.L. Waibel - V. Zanetti (eds.), *Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Suhrkamp, Frankfurt 2005, pp. 300-324; Id., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken in Jena*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992; Id., *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007.

²⁷ Il testo di riferimento è: F. Hölderlin, *Urteil und Sein*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. 4, F. Beißner (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1962, pp. 226-228, tr. it. *Giudizio ed essere*, in Id., *Scritti di estetica*, SE, Milano 2004, pp. 55-56.

²⁸ Id., *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, cit., pp. 281-365. Su questo tema si vedano già i precedenti studi di Henrich: Id., *Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit*, in R. Kosselck - W.-D. Stempel (eds.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik*, Bd. V,

luogo, questo assoluto o fondamento della soggettività finita viene ricompreso anche come «uni-totalità» o «Uno-Tutto» (*All-Einheit*), cioè come fondamento del mondo e dell'intera realtà che noi conosciamo. L'uni-totalità è da pensare come una unità capace di generare differenza, senza che questo processo di auto-differenziazione scalfisca l'unità originaria dell'assoluto stesso.

Il quadro teorico di fondo di questa metafisica della soggettività è assunto da Klaus Müller come fondazione razionale-trascendentale della propria proposta teologica. Ad interessare il teologo è, però, un aspetto particolare del pensiero di Henrich, vale a dire la sua distinzione tra due modi fondamentali del darsi dell'autocoscienza: il modo «persona» e il modo «soggetto». Essi non sarebbero altro che l'espressione e la prova del fatto che l'esperienza dell'autocoscienza, l'esperienza più profonda dell'io, proprio in forza del proprio rapporto intrinseco ed immanente con il fondamento assoluto non egologico, è quella di una «unità nella differenza» o di «una differenza entro un'unità». Müller procede nell'analisi di questi due modi cooriginari di relazione dell'io a sé sviluppando il suggerimento proposto da Henrich²⁹, quello cioè di partire da un'analisi del linguaggio e dal confronto con il pensiero di tradizione anglo-analitica³⁰. In effetti, nella prassi linguistica che produce affermazioni su cose o eventi come entità singole distinte da altre, il termine «io» esprime il punto di riferimento del discorso come realtà spazio-temporale concreta, come entità singola finita e contingente tra altre entità singole nel mondo. L'io si dà qui come «persona». Quando, però, le affermazioni vertono su entità non singolarizzabili – come eventi astratti, stati di fatto o condizioni – l'io esprime il punto di riferimento non entificabile del discorso: l'io qui è condizione di possibilità della sensatezza del discorso, è condizione insostituibile e incondizionata, è identità di sé con sé che permette ogni

Fink, München 1973, pp. 456-463, poi ristampato in H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, pp. 303-313; Id., *Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung*, in H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, cit., pp. 122-143.

²⁹ Id., *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*, in «Aquinas» 25(1982), pp. 1-44, poi in Id., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, pp. 125-181; Id., *Was ist Metaphysik, was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas*, in «Merkur» 6(1986), pp. 495-508 poi riproposto come *Was ist Metaphysik, was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas*, in Id., *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 11-43.

³⁰ K. Müller, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Lang, Frankfurt a.M. 1994, pp. 123-406; Id., *Zwischen Ich-Gewissheit und Fiktion. Über die Grenzlogik religiöser Wahrheit*, in G. Oberhammer - M. Schmücker (eds.), *Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2008, pp. 135-159.

attribuzione di senso alla realtà, percepita come radicalmente differente dall'io e non omogenea ad esso. Qui l'io si dà come «soggetto»³¹.

Müller procede nella sua proposta teologica sviluppando due linee teoriche, non sempre ben distinte tra loro e spesso intrecciate: dal quadro teorico generale di Henrich, dall'impianto di fondo della sua metafisica della soggettività, Müller trae un assioma preciso riguardante il problema del fondamento metafisico e del suo rapporto con il mondo, mentre dalla cooriginarietà, nell'autocoscienza, di persona e soggetto egli sviluppa una filosofia della religione, la cui intuizione di fondo è già peraltro intravista dallo stesso Henrich. Quanto alla proposta metafisica, Müller identifica nella originale e innovativa prospettiva «monista» la più interessante, ma anche dimenticata, risorsa teologica dell'idealismo tedesco: si tratta di superare le unilateralità rispettive del teismo e del panteismo (o monismo tradizionale), accogliendo il decisivo suggerimento di Spinoza – benché la sua idea di sostanza non sia scevra da problemi –, ma mantenendo allo stesso tempo il contributo essenziale di Kant, cioè l'autonomia del soggetto³². Si realizza così un avvicinamento significativo all'ultimo Fichte. Nel monismo metafisico di Müller, il fondamento non è riconducibile ad una forma soggettiva, non è entificabile al modo di un io, ma nello stesso tempo esso non elimina, anzi fonda le differenze da sé, le individualità soggettive. Le implicazioni teologico-sistematiche di questo monismo si traducono per Müller nella necessità di ripensare la tradizionale concezione teista di Dio, insieme all'idea tradizionale della creazione³³.

Per quanto riguarda, invece, la filosofia della religione, la cooriginarietà dei due modi dell'autocoscienza sarebbe alla base del fenomeno della dualità delle espressioni religiose della storia umana, cioè della forma monista e di quella teista (monoteista e politeista)³⁴. Ai due modi dell'autocoscienza corrisponderebbero due diversi approcci ontologici nella comprensione della realtà, e precisamente l'orientamento all'individualità – nel caso dell'esperienza autocosciente della «personalità» –

³¹ Id., *Wenn ich „ich“ sage*, cit., pp. 539-542. Cfr. D. Henrich, *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*, cit.

³² K. Müller, *Streit um Gott: Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Pustet, Regensburg 2006, p. 115.

³³ Cfr. Id., *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Pustet, Regensburg 2001.

³⁴ Cfr. Id., *Wenn ich „ich“ sage*, cit., pp. 553-557 e 572-581; Id., *Subjektivität und Theologie*, in «Theologie und Philosophie» 70(1995), pp. 161-186; Id., *Konstrukt ‚Religion‘. Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religionstheologischen Defekts*, in J. QUITTERER - A. SCHWIBACH (eds.), *Der Aufstieg der Wahrheit. Die Konstruktion der Wirklichkeit*, Filozofski Fakultet Družbe Isusove, Zagreb 2001, pp. 31-51; Id., *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, in T. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2003, pp. 176-213.

e l'orientamento all'unicità e alla immediata familiarità di sé a sé, nel caso della modalità della «soggettività». Ora, per Müller, il darsi dei due modi dell'autocoscienza è sempre tale per cui essi, benché cooriginari, non sono però simmetrici o tra loro equilibrati. In altre parole, la cooriginarietà si dà sempre a partire da uno dei due modi, che tende così ad inglobare e a subordinare l'altro. Quando prevale la prospettiva della «persona» su quella del «soggetto», s'impone nell'approccio conoscitivo un'ontologia della sostanza e la coscienza tende a percepirsi all'interno di un ordine di entità individuali, il cui fondamento è identificato in una o più entità supreme, dotate anch'esse di individualità personale. Qualora, invece, prevalga la prospettiva del «soggetto» su quella della «persona», s'impone un'ontologia dell'evento, nella quale la coscienza si percepisce dipendente e connessa ad un fondamento sovraindividuale e impersonale. In entrambi i casi, nessuna delle due prospettive, anche quando prevale, riuscirebbe ad eliminare del tutto l'altra, che continuerebbe così a rimanere presente in forma latente: lo dimostrerebbero le tendenze moniste e mistiche tipiche delle tradizioni monoteiste, così come le tendenze teistiche interne alle tradizioni hinduista e buddhista.

Anche in questo caso, Müller tematizza le conseguenze innovative di questa filosofia della religione, che riguardano la soteriologia, a livello teologico-sistematico, e l'originale proposta di una nuova «teologia delle religioni». Infatti, se, da un lato, il concetto stesso di «salvezza» deve essere coerentemente ripensato attribuendolo a ciò che solamente è in grado di realizzare una mediazione perfetta tra i due modi della personalità e della soggettività³⁵, dall'altro lato questa stessa idea di salvezza diviene il criterio per discernere il carattere di verità di una religione. Al cristianesimo spetterebbe, dunque, una superiorità, per il fatto di proporre una mediazione perfetta grazie alle sue due peculiari idee, quella trinitaria e quella dell'incarnazione di Dio.

4. A partire da questi tre modelli teologici si è sviluppato un dibattito che si è articolato in due diverse direzioni teoriche.

La prima si è mossa all'interno del modello concettuale adottato come riferimento, cioè quello della filosofia trascendentale, dove in particolare è il problema dell'autocoscienza e della sua struttura a porre le difficoltà maggiori. A far discutere, qui, è come sia da determinare esattamente il fondamento dell'autocoscienza, della sua unità e identità invariante. Questo *Monismus-Debatte*, scatenatosi a partire dal 2004, ha visto la contrap-

³⁵ Id., *Streit um Gott*, cit., pp. 239-240.

posizione, da un lato, tra Klaus Müller e Raimund Litz e parallelamente su un altro fronte fra Thomas Pröpper e Magnus Striet³⁶. Il dibattito ha come riferimento le tre posizioni principali dei rispettivi modelli teologici: il fondamento dell'unità e identità dell'autocoscienza è collocato in una unità assoluta che è padrona della differenza da lei posta (Verweyen) o in un assoluto monistico inclusivo delle differenze (Müller) oppure ancora in un io trascendentale e preriflessivo (Pröpper). Sullo sfondo è riconoscibile la contrapposizione teorica tra impostazioni egologiche e non egologiche, dunque tra il primo Fichte da un lato e Hölderlin – o anche il tardo Fichte – dall'altro. Striet ha proposto una correzione critica della posizione di Krings/Pröpper: infatti, nel caso dell'atto trascendentale, con cui la libertà formalmente incondizionata, l'io trascendentale, si pone nel duplice movimento di trascendenza e retroscendenza, si ripresenterebbe il problema della *Reflexionstheorie*. Occorrerebbe allora postulare che l'io trascendentale si autoponga grazie al fatto di avere già un contenuto, e precisamente la familiarità con se stesso. Striet precisa, tuttavia, che questa familiarità, intesa come contenuto dell'atto trascendentale, sia da comprendere come precedente all'atto solo in un senso logico-trascendentale e non anche in senso ontologico, altrimenti si ricadrebbe di nuovo in una teoria della ri-flessione perpetuata in un regresso infinito³⁷. La proposta di Striet non è priva di problemi: Bernhard Nitsche ha contestato, in particolare, che in questo modo la libertà formalmente incondizionata risulterebbe già riempita di un contenuto, il che implicherebbe la svalutazione del ruolo della libertà dell'altro, unico contenuto per Krings/Pröpper congruo alla determinazione materiale della libertà formale: in

³⁶ Per quanto riguarda i termini e gli sviluppi fondamentali di questo dibattito cfr.: K. Müller - M. Striet (eds.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Pustet, Regensburg 2005; K. Müller, *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, in P. Walter (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Herder, Freiburg i.B. 2005, pp. 74-82; M. Lerch, *All-Einheit und Freiheit. subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet*, Echter, Würzburg 2009; M. Striet, *Nachwort zur Neuauflage*, in W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Herder, Freiburg i.B. 2010, pp. 607-621; F. Meier-Hamidi - K. Müller (eds.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Pustet, Regensburg 2010; T. Pröpper, *Anthropologie*, Bd. I, cit., pp. 613-637; K. Müller, *Gott: Totus intra, totus extra. Über Charles Hartshornes Transformation des Theismus*, in J. Enxing - K. Müller (eds.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes*, Pustet, Regensburg 2012, pp. 11-24; M. Reményi, *Identität und Differenz in Denkform und Metapher: eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiologie*, in «Theologische Quartalschrift» 195/1(2015), pp. 3-32; B. Nitsche - K. von Stosch - M. Tatari (eds.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* Schönningh, Paderborn 2017.

³⁷ M. Striet, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Pustet, Regensburg 1998, p. 283.

effetti, solo il riconoscimento da parte di un'altra libertà sarebbe condizione di possibilità della genesi di un'autocoscienza esplicita nella libertà riconosciuta³⁸. Anche in questo caso sullo sfondo sono riconoscibili i riferimenti teorici a Fichte che stanno alla base della discussione: mentre Striet ritiene che la *Tathandlung* continui a non spiegare come si passi dalla condizione pre-riflessiva trascendentale all'autocoscienza esplicita di ciascun io, Nitsche – sulla scia di Verwey – non è disposto a rinunciare alla *Aufforderungslehre*, alle sue potenzialità per quanto riguarda il valore dell'intersoggettività e dei processi storici.

La seconda direzione teorica in cui il dibattito si è sviluppato volge lo sguardo oltre gli stretti confini della filosofia trascendentale della coscienza adottata come referente privilegiato, per integrarne l'impostazione con l'opposta prospettiva fenomenologica. Il tentativo messo in atto consiste nel recuperare, in sostanza, la dimensione storica e naturale, le condizioni finite della soggettività umana, senza dover rinunciare al ruolo originario di un a priori universale nel soggetto. Così, Nitsche, pur collocandosi nella linea teorica di Krings/Pröpper, cerca di ripensare la libertà formalmente incondizionata, in modo che in essa sia fungente una familiarità originaria con se stessa che include la consapevolezza concomitante della corporeità e della temporalità. La libertà incondizionata sarebbe, quindi, autonoma, ma non autarchica, dal momento che in essa vi sarebbe la percezione originaria di non essere all'origine di sé. Corporeità e contingenza sarebbero parte integrante dell'autonomia del soggetto, autoposizione trascendentale ed eteroposizione fenomenologico-mondana sarebbero inseparabili e cooriginarie³⁹. Analogamente, Saskia Wendel, optando per il primo Fichte e contro Hölderlin, corregge criticamente il modello teorico di Henrich, adottandone la cooriginarietà di persona e soggetto, ma ponendo alla loro origine un io trascendentale di tipo egologico, a cui sarebbe intrinseca una familiarità implicita e pre-riflessiva con se stesso. A questa familiarità originaria sarebbe concomitante la percezione della propria costituzione fisico-corporea, che deve quindi essere compresa come la condizione di possibilità sia dell'unicità dell'io (soggetto) che della sua relazione con gli altri e il mondo (persona)⁴⁰.

³⁸ B. Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit: Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, Echter, Würzburg 2003, pp. 275-276.

³⁹ *Ibi*, p. 306.

⁴⁰ S. Wendel, *Die Körper der Autonomie. Anthropologie und »gender«*, in A. Autiero - S. Goertz - M. Striet (eds.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, LIT, Münster 2004, pp. 110-111.

5. Questo dibattito appare estremamente istruttivo riguardo al dossier «Fichte e la teologia». In particolare, le due linee lungo le quali si è sviluppato testimoniano rispettivamente dell'interesse e dei limiti che connotano l'attuale ricezione teologica di Fichte.

Nella prima linea si può rilevare il motivo ultimo che muove questi teologi a guardare con interesse a Fichte, al problema dell'autocoscienza, alla tradizione della filosofia trascendentale. Tale motivo è da ricondurre al problema urgente, per la teologia, della mancanza di una sintetica, articolata e convincente teoria del soggetto all'altezza della propria epoca: una teoria in grado, da un lato, di recepire la modernità (autonomia del soggetto) e nello stesso tempo, dall'altro, di conservare e ribadire (eventualmente rielaborandone la comprensione e rimodulandone l'idea di fondo) l'esigenza fondamentale del cristianesimo, cioè la relazione intrinseca, necessaria, tra soggettività e assoluto divino. Alla luce dei numerosi e significativi progetti teologici nei quali si è articolata la svolta storica e pratica della teologia nel XX secolo, è difficile – di fronte all'attuale riviviscenza della prospettiva trascendentale – sfuggire all'impressione di quello che si potrebbe definire come una sorta di «regresso». È però evidente l'importante istanza che esso contiene e rilancia: la stagione pratica, storica, fenomenologica, procedendo a partire dalle condizioni finite, concrete, fattuali ha finito per dissolvere la questione dell'a priori. Senza necessariamente indulgere – o almeno non sempre – a nostalgie per l'astrazione deduttiva o per la metafisica, l'attuale stagione teologico-trascendentale intende, in effetti, riconoscere che il problema dell'a priori nel soggetto non può essere semplicemente eliminato, ma deve essere in ogni caso ripensato, se si vuole pervenire ad una convincente teoria antropologica.

La seconda linea pone una questione, per certi versi, opposta alla precedente. L'innesto della fenomenologia sull'impostazione trascendentale segnala il serio rischio incombente in ogni impresa che intenda riaffermare la pertinenza dell'a priori del soggetto, vale a dire la perdita di rilevanza dell'esperienza effettiva dell'io, intendendo tale esperienza in senso ampio e strutturale. Non è un caso se in tutti i tre grandi modelli teologici trascendentali post-rahneriani a cui si è fatto riferimento finora, dopo aver posto alla base del discorso l'autocoscienza o la dimensione coscienziale in generale, riaffiori continuamente il fenomeno della libertà: l'attività trascendentale della coscienza si identifica, in sostanza, con la libertà dell'io assimilandola a sé (Pröpper); l'autocoscienza è condizione di possibilità della libertà dell'io (Müller); la libertà intersoggettiva è condizione di possibilità dell'autocoscienza effettiva (Verweyen e in parte anche Pröpper). In questi modelli, la difficoltà che l'esperienza effettiva scivoli

nell'irrelevanza non può essere declassata a remota eventualità: non lo è certamente per Müller, ma c'è da chiedersi se anche nel caso di Verweyen e Pröpfer il ricorso alla *Aufforderungslehre* di Fichte basti a scongiurare l'ostacolo, se basti cioè a scongiurare l'esito di una teoria del soggetto, in cui la coscienza appare, in ultima analisi, priva di esperienza effettiva, astratta rispetto alle condizioni che mediano all'io la propria identità, necessarie all'io per pervenire a se stesso. Anche qualora si arrivi a tematizzare queste condizioni, occorre prendere atto che esse – l'intersoggettività, la corporeità, l'affettività – si trovano e si danno sempre già in forme inesorabilmente mediate in senso storico, sociale, culturale, religioso. La difficoltà di ogni modello teologico trascendentale affiora evidente nella maniera di strutturare il rapporto tra l'esperienza effettiva e l'a priori del soggetto, in qualunque modo quest'ultimo venga pensato: tale rapporto è, infatti, semplicemente «confermativo» nei confronti di un'anticipazione⁴¹, mentre occorrerebbe che fosse, più radicalmente, «costitutivo», ov-

⁴¹ Non si può negare che su questo punto Pröpfer si distingue per la consapevolezza del problema e dei rischi ad esso connessi. Avendo posto a fondamento del suo modello teorico il fenomeno della libertà, egli pensa di essersi sostanzialmente sottratto alla classica impostazione trascendentale, dove il rapporto tra a priori antropologico e rivelazione è compreso in base allo schema «anticipazione-conferma». Il difetto della teologia moderna, che per quanto riguarda invece l'autonomia del soggetto rimane un modello assolutamente valido, sta per Pröpfer nel pensare il rapporto ragione-rivelazione in base allo schema della «mediazione», anziché in base a quello della «determinazione»: mentre per quest'ultimo la rivelazione dirime l'apertura problematica e indeterminata o la situazione antinomica della ragione, nel primo schema la rivelazione si limita semplicemente a mediare, cioè a chiarire meglio, a rendere più visibile ciò che l'uomo già possiede, perdendo così la sua indipendenza o indeducibilità rispetto alla razionalità. Per Pröpfer, sarebbe riconducibile a questo modello della mediazione sia il modo con cui Fichte comprende il rapporto ragione-rivelazione nella *Staatslehre* del 1813, sia la struttura della *Bildlehre*, costruita attorno alla relazione «implicito-esplicito»: cfr. T. Pröpfer, *Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens "Grundriß der Fundamentaltheologie"*, in «Theologische Quartalschrift» 174/4(1994), pp. 272-287, poi ripubblicato in Id., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2001, pp. 180-196, tr. it. *Concetto di filosofia prima o presentazione di un senso ultimo? Osservazioni sul «Compendio di teologia fondamentale» di Hansjürgen Verweyen, in Vangelo, Ragione, Libertà. Lineamenti di un'ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2008, pp. 229-250. Rimarrebbe pienamente nello schema della mediazione anche Schleiermacher, per il quale la redenzione consiste nel pervenire dell'uomo alla propria essenza e per il quale la cristologia teologica si limiterebbe a tematizzare la realizzazione di ciò che l'antropologia filosofica già assicura e garantisce in modo incoativo: cfr. T. Pröpfer, *Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens*, in «Theologische Quartalschrift» 168/3(1988), pp. 193-214, poi riedito in Id., *Evangelium und freie Vernunft*, cit., pp. 129-152, tr. it. *La determinazione del cristianesimo e della redenzione in Schleiermacher. Sulla problematica dell'ermeneutica antropologico-trascendentale della fede, in Vangelo, Ragione, Libertà*, cit., pp. 167-195. La *Freiheitsanalytik* di Pröpfer pensa, in effetti, il rapporto tra a priori antropologico e rivelazione in maniera più dinamica e complessa, come relazione tra due libertà. Il problema della *Freiheitsanalytik* è, però, quello di continuare a pensare questa relazione tra libertà ad un livello astratto che, in ultima analisi, finisce per collocarsi oltre la storia effettiva e per il quale la dimensione complessa dell'esperienza e delle mediazioni pratiche dell'identità non gioca in realtà un ruolo determinante.

viamente in senso non deterministico, per superare la problematica polarizzazione tra impostazione trascendentale e fenomenologica che affligge la stagione contemporanea della teologia.

6. Risultano così delineati la mappa, le problematiche, gli sviluppi della recente recezione teologica di Fichte che costituisce lo sfondo, la premessa necessaria per comprendere i contributi di questo numero, i quali s'inseriscono intenzionalmente e pienamente in tale contesto.

6.1. Fichte è stato l'autore che nell'ambito del pensiero moderno ha portato la riflessione e l'analisi dell'autocoscienza ad uno sviluppo decisivo. Ma è legittimo chiedersi, innanzitutto, se il fenomeno dell'autocoscienza rappresenti una novità della filosofia moderna o se, e in che misura, vi siano invece dei precedenti nella vicenda storica del pensiero occidentale. Il contributo di *Serena Mainetti* intende esplorare lo stato della questione. La possibilità di trovare un'idea di autocoscienza nel pensiero greco e di stabilirne le caratteristiche rispetto alle filosofie moderne dell'autocoscienza è tradizionalmente legata alle analisi del pensiero di Platone e di Plotino, in particolare essa è legata alla contrapposizione di due diversi orientamenti interpretativi. Da un lato, occorre considerare l'approccio ermeneutico di Karen Gloy che si concentra sul *Carmide* di Platone, mentre dall'altro lato si distingue la proposta interpretativa di Gwenaëlle Aubry che si occupa delle *Enneadi* di Plotino. La contrapposizione tra i due orientamenti ha contribuito a consolidare l'idea che la peculiarità della riflessione dei Greci sul fenomeno qui preso in esame sia da ricondurre al carattere non egologico dell'autocoscienza. Tuttavia, il recupero della tradizione stoica, da integrare a quella platonica, consentirebbe di spostare il baricentro del problema dal carattere egologico dell'autocoscienza verso una differente linea teorica, per la quale il fenomeno dell'autocoscienza è da intendere piuttosto come correlazione di autocoscienza e autodeterminazione.

6.2. La complessa relazione tra il modello teologico di Verweyen e quello di Pröpper, nella quale si intrecciano analogie, somiglianze, ma anche profonde differenze, è oggetto del contributo di *Paul Platzbecker*. L'impostazione fondamentale del confronto tra i due modelli riconduce, in ultima analisi, al problema del rapporto tra la teoria fichtiana dell'immagine (Verweyen) e l'analitica della libertà di Pröpper che prende a modello l'infinito dinamismo della libertà tipico del primo Fichte. Due sono

le questioni centrali che si annunciano in questo delicato confronto. Da un lato, Verweyen e Pröpper appaiono seriamente divisi sulla questione della struttura antinomica della soggettività, in particolare su come sia da determinare il rimando nel quale alla libertà dell'io si profila il «senso», ossia la possibile soluzione dell'antinomia stessa: se, infatti, tale senso deve essere per Verweyen pensabile come realizzabile nell'orizzonte dell'esperienza umana e intersoggettiva, per Pröpper esso non appartiene alla contingenza storica, ma si colloca in una dimensione trans-storica. Al diverso modo di attingere all'enorme fonte fichtiana corrisponde un diverso modo di intendere la classica impostazione della teologia trascendentale: se Pröpper obietta a Verweyen di «anticipare» troppo, nelle sue analisi sul soggetto, mettendo in pericolo l'indeducibilità del fondamento divino, Verweyen ribatte a Pröpper di anticipare troppo poco, costringendo così ad introdurre una figura del divino razionalmente poco comprensibile, in ultima analisi arbitraria. In gioco è il diverso modo di concepire lo schema «anticipazione-compimento».

Dall'altro lato, i due teologi possono invece trovarsi d'accordo sul ruolo della libertà dell'io in ordine alla manifestazione dell'assoluto: si tratta in ogni caso di pensare il rapporto assoluto-manifestazione (libertà dell'io) come relazione tra libertà e non come azione unilaterale dell'assoluto, sottraendo la *Bildlehre* fichtiana all'equivoco di essere interpretata come una ricaduta nell'eteronomia.

6.3. Ogni riflessione teologica che voglia strutturarsi «secondo» Fichte, ma anche semplicemente che arrivi «dopo» Fichte e dopo le questioni da lui sollevate, non può che mettere a tema la questione della fondazione trascendentale della relazione tra uomo e Dio. Cercare di delineare i problemi che ancora affliggono questa fondazione nella riflessione contemporanea e cercare di mostrare approcci alternativi alla questione è quanto *Bernhard Nitsche* offre alla riflessione nel suo contributo. L'autore mostra, innanzitutto, le obiezioni teologiche di ispirazione kantiana mosse a Verweyen e al suo utilizzo della *Bildlehre* fichtiana, che ravvisano in quest'ultima il rischio di depotenziare l'autonomia del soggetto e di reintrodurre problematicamente l'eteronomia. Poi, nel modello di Henrich/Müller, viene messa in luce la difficoltà a dedurre in senso metafisico e in modo dirimente il carattere non egologico del fondamento dell'autocoscienza, recuperando credibilità alle opposte interpretazioni egologiche. Successivamente, l'autore si concentra sul modello di Krings/Pröpper, ritenuto più interessante, ma non privo di elementi che necessitano un chiarimento e nuovi approfondimenti teorici. Attraverso un'attenta esegesi

della logica trascendentale di Krings e della sua recente ripresa in Schneider, ciò che deve essere riconsiderato – anche e soprattutto nella ripresa teologica di Pröpper – non è tanto la natura dell’idea di libertà perfetta, da non ontologizzare, quanto il legame diretto tra questa idea e quella di un essere assoluto o divino. Attingendo alle sue ricerche più recenti, che hanno indotto uno spostamento nel proprio percorso, l’autore propone, infine, di integrare il modello di Krings/Pröpper con la questione – tipica del procedimento di Henrich/Müller – del fondamento dell’autocoscienza, intendendolo però come un «evento di risonanza», precisamente la risonanza della percezione di un debito, concomitante e operante in maniera atematica nello stesso dinamismo dell’autocoscienza.

6.4. L’idealismo tedesco ha elaborato riflessioni e modelli teorici altamente sofisticati riguardo al rapporto tra soggettività e fondamento assoluto. Tuttavia, il lavoro teologico, proprio a causa dell’oggetto specifico che caratterizza la sua riflessione, si struttura sulla base di un rapporto articolato in tre elementi, anziché due. Mentre il rapporto tra soggetto e assoluto rappresenta una questione del tutto congrua alla filosofia, alla teologia esso non basta: occorre introdurre anche un terzo decisivo elemento in gioco, cioè il rapporto con la dimensione storica, poiché il cristianesimo si fonda su una rivelazione «storica». Tenendo conto di questa specificità dello statuto e dell’oggetto propri dell’approccio teologico, il contributo di *Alberto Anelli* suggerisce di riconsiderare positivamente la pertinenza delle potenzialità del pensiero di Fichte per la riflessione filosofica e teologica contemporanee, mediante due operazioni teorico-interpretative: da un lato, si tratta di sottrarre Fichte all’annosa diatriba che procede avendo come chiave di lettura il rapporto ragione-rivelazione, metafisica-storia, tipico degli approcci messi in atto dalla tradizione della filosofia della religione; dall’altro, l’autore suggerisce di spostare l’attenzione dai tre elementi teorici su cui la recezione teologica odierna si è concentrata – la *Tathandlung* (Pröpper), la *Aufforderungslehre* (Verweyen e Pröpper), la *Bildlehre* (Verweyen) –, individuando e riconducendo le potenzialità teologiche del pensiero fichtiano alla sua concezione della struttura dell’atto di decisione (morale), elaborata nel primo confronto con Kant all’inizio degli anni ’90 del XVIII secolo.