

giovannea mostra come il tempo di Dio (vita eterna) si sovrapponga ai tempi umani (questo mondo), perciò la fine ultima è *dentro* i tempi umani: *La fine dei tempi nel Vangelo secondo Giovanni* (1998). Infine *Il paradosso della fede nel Quarto Vangelo* (1997): in questo testo l'A. adopera un approccio diacronico e distingue nel Quarto Vangelo uno strato proto-giovanneo caratterizzato da una cristologia dell'invio e l'opera dell'evangelista stesso incentrata sulla teologia della croce: il paradosso deriva dall'accettare come dono di vita una vicenda di morte.

La raccolta si conclude con due articoli su questioni di metodo. *La Scrittura del Quarto Vangelo come fenomeno di ricezione: l'esempio di Gv 6* (1989). Questo studio, cronologicamente più vecchio, esemplifica la questione di quali testi conosca Giovanni e come li usi, esaminando il cap. 6 con approccio diacronico e concludendo che Giovanni adopera una fonte principale, appartenente alla comunità, che tratta con rispetto religioso, aggiungendovi però un discorso eucaristico che interpreta la fonte in modo più maturo. L'utilizzo invece di materiale sinottico è fatto con grande libertà ed eclettismo. Infine viene affrontato un problema di fondo: *Il Quarto Vangelo e lo gnosticismo: questioni di metodo* (1990). Provenendo dagli studi sullo gnosticismo, il prof. Sevrin si cimentò sul Quarto Vangelo perché sembrava offrirgli una buona porta d'ingresso al Nuovo Testamento, ma fin da subito la questione gnostica gli parve inutilizzabile per comprendere Giovanni: in questo articolo riassume le posizioni di alcuni studiosi, a partire da R. Bultmann, che ricorrono allo gnosticismo per spiegare Giovanni, esplora poi sommariamente alcuni tratti del Quarto Vangelo suscettibili di interpretazione gnostica e infine, elaborando una definizione teorica di gnosticismo, conclude che l'ipotesi gnostica sembra inutile per l'interpretazione del Quarto Vangelo.

L'A. stesso all'inizio riconosce che la presente raccolta è stata mossa dal desiderio che resti traccia di questi articoli: effettivamente sono studi pregevoli, brevi e gustosi, molto chiari nell'impostazione e precisi nello svolgimento del tema. In ogni caso viene brevemente posta la questione, si passa poi all'analisi dei testi relativi ed infine viene presentata la conclusione sintetica con l'opinione dello studioso. Poche le note e minimi i riferimenti ad altra bibliografia: l'A. accenna talvolta a varie opinioni, ma non si sofferma a riferirle: va direttamente a pre-

sentare la propria opinione sull'argomento. Sebbene siano di anni differenti e affrontino temi disparati, questi articoli risultano omogenei e coerenti grazie alla visione chiara che l'A. dimostra di avere del testo e della teologia di Giovanni, sintetizzabile da questa espressione che gli è tipica e ricorre spesso: «Jésus est un avec le Père dans l'oeuvre du salut réalisé à la croix». Nel 2008, nella lezione pubblica che segnò la fine del suo insegnamento, pubblicata col titolo *Laisser être le texte*, Sevrin ha precisato il compito dell'esegesi come stretta adesione al testo, mettendosi al suo ascolto, riconoscendo le questioni che pone, per ricavarne un senso. L'esegeta – ha detto – è il musicista che interpreta l'opera di un altro e si sforza di far comprendere ai suoi contemporanei la musica che è risuonata al tempo della sua composizione: non c'è musica senza interpretazione ed empatia e si suona meglio una musica che s'ama.

Claudio DOGLIO

K. VIERTBAUER, *Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst* (Ratio fidei 61), Pustet, Regensburg 2017, pp. 197, 29,95 €.

Questo volume propone una rilettura innovativa della teoria kierkegaardiana dell'autocoscienza, che a differenza delle *impasse* «egologiche» dell'idealismo tedesco offrono una prospettiva nuova sulla domanda circa la dinamica che accade («[q]uando io dico "io"» (18). In questo modo Kierkegaard oltrepassa il modo riflessivo dell'idealismo di giungere all'assoluto, individuandolo nella dimensione pre-riflessiva della coscienza (21). Come Viertbauer descrive già nel capitolo introduttivo (15-25), questa familiarità dell'io con se stesso (identità) è allo stesso momento il riferimento del soggetto all'assoluto, ed è questo aspetto che collega Kierkegaard con la critica del romanticismo tedesco all'idealismo (20s). L'analisi minuziosa dei passaggi iniziali de *La malattia mortale* del filosofo danese, riportata per intera (24s), distingue innanzitutto il «modello del sé» e il «concetto del sé» (secondo capitolo, 29-33), identificando nel primo l'indicazione dell'origine del sé (essere posto da se stesso o da altro), e nel secondo la struttura del sé che è un rapporto che si rapporta a se stesso. Le tre tesi dell'indagine, desunte dalla frase iniziale de *La malattia mortale*, vengono poi esposte

nel terzo capitolo (34-53): dalla prima tesi che l'uomo è spirito, cioè ha coscienza di sé, segue subito la seconda che l'uomo è un sé, cioè una struttura di rapporto. Questo rapporto per Kierkegaard è, a differenza dell'idealismo tedesco, «triconomico» (44), nel quale i due relata non si rapportano in maniera negativa l'uno all'altro, ma la relazione stessa è un *quid* positivo che pone e stabilisce il rapporto tra i due relata: ciò significa che l'uomo è *spirito* (46). La terza tesi inserisce questo concetto del sé nel modello del sé e pone la domanda se un tale «rapporto [che] si mette in rapporto con se stesso» (Kierkegaard) può essere causato dallo stesso io (Fichte), oppure se ha l'origine in un Altro. Kierkegaard opta per questa seconda possibilità, opponendo alla *Tathandlung* fichtiana il suo concetto di *spirito* (50). L'autore sottolinea però subito che non per questo fatto si deve subito inserire "Dio" come Altro che pone il «rapporto che si mette in rapporto con se stesso», perché ciò corrisponderebbe ad una sospensione del discorso fondativo dell'autocoscienza (51s). In questo modo il problema a cui questo trattato vuole dare una risposta sembra chiaramente formulato: quale è il rapporto tra l'autocoscienza e l'Altro (53)?

Per trovare una risposta, Viertbauer ripercorre innanzitutto nel quarto capitolo le interpretazioni offerte da Ringleben, Frank e Theunissen (54-67). Con Frank, egli individua in Kierkegaard – come del resto anche in Schleiermacher – il risultato teoretico specifico nell'«interpretazione religiosa della dipendenza dell'autocoscienza dal suo da-dove» (Frank, cit. 60). Fino a quando il rapporto dell'autocoscienza si riferisce soltanto a se stessa, allora si tratta di un «*inter-esse*» dell'io (ciò che sta in mezzo ai due relata dell'autocoscienza). Il rapporto dell'autocoscienza al suo fondamento (*spirito*) è perciò «disinteressato», senza alcun interesse (62). Fino a quando si individua, però, tale rapporto soltanto come un «secondo tipo di rapporto», ossia come un «rapporto di spirito» (Schmidinger, cit. 62), non se ne coglierebbe ancora la specificità che non sta nell'individuare l'essenza dell'autocoscienza, ma l'esistenza. Per questo motivo, Viertbauer propone con Frank di indicarlo come l'«Altro» rispetto al sé, che quest'ultimo non può mai raggiungere razionalmente. Il guadagno di questa lettura si traduce in Kierkegaard nell'«analisi della disperazione» (quinto capitolo, 68-86): essa introduce l'aspetto volontativo e connette il «voler essere se

stesso» con l'analisi della struttura dell'autocoscienza. Per la distinzione tra i due «modelli del sé» si presentano qui due tipi-base di disperazione, quella del «non voler essere se stesso» e quella del «voler essere se stesso». Il primo tipo nega il sé come oggetto (idealismo), il secondo nega il soggetto stesso, cioè l'esistenza: per Kierkegaard già nel primo tipo si esprime implicitamente il secondo, in quanto in esso in realtà l'io si pone come soggetto in una reazione di ripicca, perché la disperazione diventa in realtà un'affermazione del sé che è implicitamente una «disperazione nei confronti dell'eterno» (75). In questo senso, l'analisi esistenziale di Kierkegaard evidenzia il «disperatamente voler essere se stesso» come forma fondamentale di ogni disperazione. Ed ecco l'affermazione del secondo tipo di «modello del sé», perché tale forma di disperazione presuppone la «consapevolezza di un io infinito» come «la forma più astratta, la possibilità più astratta dell'io» (Kierkegaard, cit. 76). Qui la disperazione si radicalizza nel rifiuto dell'Altro nella volontà disperata di essere se stesso. E da ciò segue che proprio nel «disperatamente voler essere se stesso» l'io si aliena da sé (78), per cui il «rapporto negativo a se stesso si cangia in un rapporto negativo con Dio» (79). Ora, sia nell'esistenza estetica sia in quella etica non si coglie questo nesso e l'io agisce nella volontà di autorealizzazione contro i presupposti della propria esistenza (80).

Chiude la prima parte di questo studio dedicato all'«analisi del sé» la critica all'interpretazione kierkegaardiana di Theunissen, il quale concepisce il passaggio dal primo al secondo «modello del sé» solo come decisionismo volontarista, ma non coglie ciò su cui ha insistito Frank, ossia l'interpretazione dell'autocoscienza costitutivamente nei confronti dell'Altro – che si «dispera» nel «voler essere se stesso» o nel «non voler essere se stesso» (84-86). La seconda parte del volume tira le «conseguenze esistenzialiste e teologiche» da questo risultato: riconoscere il fondamento dell'esistenza del sé completamente al di fuori del soggetto, in un totalmente Altro, che cristianamente viene letto da Kierkegaard come «Dio» (170). Per illustrare questo passaggio, nel sesto capitolo si analizzano i tre «stadi dell'esistenza» (89-107): l'esistenza estetica e quella etica non differiscono strutturalmente – l'autocoscienza determini la sua libertà come *natura* o come *spirito*, ma sempre si perde nell'aporia dell'autorealizzazione attraverso l'interesse (103). Anche lo stadio religioso non fa differen-

za, fin quando lo si legge secondo ciò che il tardo Kierkegaard chiama la «*religiosità A*» ossia l'esperienza religiosa ancora incentrata sull'esistenza contingente del sé che si sperimenta come deficitaria, come dolore e colpa (102). La «*religiosità B*» introduce una comprensione diversa del sé sulla falsariga dell'idea cristiana del peccato originale, il quale rende il sé consapevole della sua strutturale finitezza nella quale «riconosce la sua dipendenza» (107). Per questo motivo, il settimo e ottavo capitolo su «Rivelazione» e «Cristologia» (108-128) esplicitano attraverso Abramo e Cristo innanzitutto la dimensione del «totalmente Altro» (119) non deducibile dallo *spirito*, che diventa uomo senza rinunciare a rimanere Dio (120). Entrambe le figure chiariscono il rapporto tra uomo e Dio: ciò che a livello dell'essenza dell'uomo (*spirito*) resta *paradossale*, diventa delucidazione del fondamento dell'esistenza dell'uomo qualora viene considerato nel rapporto tra uomo e Dio. Razionalmente l'uomo può arrivare soltanto alla costatazione del paradosso come «concetto limite» (125), per cui Viertbauer identifica con Ettore Rocca la cristologia come condizione di possibilità per poter identificare l'esperienza di radicale alterità come riferimento dell'autocoscienza a «Dio» (126). Le considerazioni conclusive cercano di specificare filosoficamente questo risultato con un confronto di Kierkegaard con Schleiermacher e Wittgenstein (131-172). Il «sentimento della dipendenza assoluta» dell'uomo (Schleiermacher) come condizione di possibilità di ogni esperienza contingente di libertà è la versione trascendentale dell'analisi esistenziale di Kierkegaard che la supera proprio insistendo sull'importanza di come l'io si rapporta a tale struttura dell'autocoscienza: la vuole realizzare come disperazione alla libertà o come accettazione dell'Altro nella fede (154)? Tali opzioni vengono tematizzate come «forme di vita» che fungono come «giochi linguistici» wittgensteiniani (162). Lo stesso Wittgenstein

dà a questo punto il nesso sistematico per poter comprendere come Kierkegaard proponga il linguaggio religioso-cristiano di Dio per descrivere l'esperienza dell'alterità totale, o la «dipendenza assoluta» al fondamento dell'autocoscienza: si tratta di un'interpretazione possibile al cui posto potrebbe rientrare anche una tematizzazione diversa della stessa (168). Quella cristiana, si precisa con Dalferth, riconosce in Dio l'interpretazione della coscienza del sé della propria contingenza (170).

Un'appendice con una bibliografia essenziale e un indice dei nomi chiude questo volume (175-197), che si distingue per l'interpretazione minuziosa de *La malattia mortale* di Kierkegaard e della struttura dell'autocoscienza in essa esplicitata, letta in modo innovativo secondo un'idea già delineata da Frank. Rispetto alla prospettiva teoretica indicata dallo stesso Frank nel suo *Geleitwort* (9s), cioè quella di evidenziare il nesso tra l'identità dell'autocoscienza e l'Altro che religiosamente viene interpretato come «Dio», non si ha a che fare con un ragionamento di «fondazione» (sebbene tale concetto ricorra costantemente nell'argomentazione) ma di risoluzione della paradossalità dell'autocoscienza come «autoposizione» nel superamento della stessa a partire dall'Altro. Per poter riconoscere in questo programma teoretico un vero superamento delle filosofie idealiste dello spirito manca un argomento trascendentale che connetta l'identità dell'autocoscienza alla dimensione dell'assoluto, dato che certamente non si trova né in Kierkegaard né in Schleiermacher, ma che costituisce proprio il punto problematico del loro argomento contro Hegel, il quale, a sua volta, supera il dilemma nella sua filosofia dello spirito. Tale problema rimanda certamente oltre lo studio di Viertbauer che rinverdisce, nell'attuale dibattito filosofico e teologico sull'assoluto, un tema troppo negletto.

Markus KRIENKE

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.