

«L'ALTRO È COME ME – MA DIO È COME L'ALTRO»

Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle

L'affermazione di Klaus Hemmerle: «L'Altro è come me – ma Dio è come l'Altro»¹ può costituire una sorta di faro, che ci permette di orientarci all'interno del suo pensiero teologico e filosofico. Si tratta di un pensiero che abbraccia dimensioni assai vaste. Lo attestano i titoli delle sue numerose monografie. Si va da un'iniziale discussione del *Concetto filosofico di Creazione* in Franz von Baader², da cui si passa poi ai labirintici percorsi della filosofia dell'ultimo Schelling, indagati alla ricerca della vitale connessione tra Dio e pensiero; la possente opera teologica di Bonaventura viene fatta oggetto d'una nuova interpretazione³; accanto a dissertazioni sulla fenomenologia del sacro⁴, troviamo pubblicazioni sulla teologia come scienza⁵; a una geniale interpretazione della confessione di fede⁶, si associano pubblicazioni di

¹ Cf. K. Hemmerle, *Gott und Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg 1968, pp. 325-329.

² *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Freiburg 1963.

³ *Theologie der Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für uns heute*, Freiburg 1975. Cf. anche il saggio: *Die Kirche in der ersten Collatio des 'Hexaemeron' von Bonaventura und in 'Lumen Gentium'*, in H. Hammans, H.-J. Reudenbach, H. Sonnemans (a cura di), *Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien* (Fest Schrift H. Schauf), Paderborn 1991, pp. 3-15.

⁴ Cf. il saggio: *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*, in B. Casper, P. Hünemann, K. Hemmerle, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966.

⁵ Cf. B. Casper, P. Hünemann, K. Hemmerle, *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg 1970.

⁶ Cf. le opere *Brücken zum Credo. Glaubenswege*, Freiburg 1984; *Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*, Freiburg 1981⁵.

grande profondità concernenti l'ecclesiologia della *communio*⁷ e la dottrina trinitaria, e, tra l'una e l'altra di queste, Hemmerle pubblica nuovamente un saggio sull'ontologia⁸. Si tratta di tematiche che hanno ognuna grande importanza e specificità, e di conseguenza anche un proprio ambito circoscritto, che le distingue da altre tematiche. Nondimeno, tutte queste opere condividono un fulcro comune, da cui emergono tratti fondamentali e categorie che, nella loro contemporanea flessibilità e solidità, fluidità e compattezza, permettono di far risaltare tutte queste diverse tematiche, conferendo loro nuova originalità e singolarità. Se quindi si vuole comprendere l'opera filosofica e teologica di Klaus Hemmerle, è necessario arrivare a questo fulcro, a questo centro. Faremo intanto un primo passo: caratterizzare questo centro dall'esterno; il secondo passo consisterà nell'indagare dall'interno come Klaus Hemmerle lo abbia elaborato. Quest'interrogativo si può a buon diritto formulare anche dalla direzione opposta: come si è manifestato questo centro, nella fede e nel pensiero di Klaus Hemmerle? Il terzo passo, infine, consisterà nel tratteggiare quale sia il significato del pensiero e dell'opera di Hemmerle per l'odierna teologia e filosofia.

1. COME DETERMINARE IL FULCRO DEL PENSIERO E DELL'OPERA DI KLAUS HEMMERLE?

Il centro d'una circonferenza è determinato dall'intersecarsi dei diametri, e i diametri si estendono da periferia a periferia, collegano i punti tra loro più distanti della periferia, i punti opposti della circonferenza. Quest'immagine è significativa, ha valenza

⁷ Cf. *Communio als Denk- und Lebensweise*, in G. Biemer, B. Casper, J. Müller (a cura di), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (Festschrift O. Saier), Freiburg 1992, pp. 77-89.

⁸ Cf. *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 (tr. it. *Tesi di ontologia trinitaria*, Roma 1986).

simbolica: quali sono i diametri, l'intersecarsi dei quali determina il fulcro del pensiero e dell'opera di Klaus Hemmerle?

Uno dei diametri può essere rinvenuto nei concetti del pensiero dell'essere, nella fenomenologia nel senso attribuitole nel § 7 di *Sein und Zeit* di Heidegger e nella necessità di un nuovo accesso all'ontologia⁹. Klaus Hemmerle è dell'avviso che la fine della metafisica sia ormai giunta. La filosofia dell'ultimo Schelling è – insieme all'opera di Nietzsche – una delle ultime grandi configurazioni della metafisica; già contraddistinta dall'interrogarsi sul nuovo, resta ancora preda delle vecchie strutture. La metafisica è, per Klaus Hemmerle, una filosofia che non percorre la massima distanza, ma collega piuttosto elementi vicini.

L'estensione massima, e di conseguenza ciò che per eccellenza costituisce il collegamento dell'ente (*das Seiende*), è l'evento dell'essere, che, celato nelle molteplici apparenze dell'ente (*das Seiende*), che di volta in volta appaiono l'una nell'altra, si manifesta in se stesso. E la fenomenologia è il faticoso compito di ciò che si manifesta in se stesso da se stesso, l'essere e le sue caratteristiche fondamentali.

L'essere come diametro, e come ciò che copre la distanza tra ente ed ente (*das Seiende*), è però a sua volta ancora intersecato da un secondo diametro: la «fenomenologia del sacro». Questo, nell'intersecare l'essere, inaugura l'evento dell'essere nel suo senso. Il senso diviene arco di luce che, in-disponibile, si invia, e in tal modo arreca il divenire e l'esserci (*Dasein*).

Tra i molti interlocutori di Hemmerle menzioniamo qui soltanto Rudolf Otto¹⁰ e Max Scheler¹¹: il dialogo con loro fu per lui particolarmente stimolante.

Un terzo arco che si estende da periferia a periferia è costituito dal «pensiero trascendentale». Grazie alla sua dimestichezza con la ricca tradizione di questo, della filosofia che trascende gli ambiti di pensiero peculiari e incommensurabilmente estesi di

⁹ Tübingen 1979¹³.

¹⁰ Cf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1979.

¹¹ Cf. *Vom Ewigen im Menschen, Ges. Werke*, vol. 5, Bern 1954⁴.

Cartesio e Kant, sino ad Hegel e Schelling, nonché le prosecuzioni post-idealiste di questa tradizione, Hemmerle ha riflettuto su questo pensiero trascendentale laddove esso s'interseca col nuovo pensiero dell'essere e colla fenomenologia del sacro. Inaugurato dal senso dell'essere, il pensiero trascendentale sfocia così in un interrogativo che oltrepassa se stesso, e in un pensiero che, fiducioso, si avventura e si abbandona.

Va infine menzionato un quarto diametro, filosofico: la filosofia del linguaggio come si dà in Franz Rosenzweig¹² e in Martin Buber¹³; la filosofia del linguaggio, cioè, non nel senso della recente analisi del linguaggio, ma come filosofia della comunicazione tra Io e Tu, tra Noi, tra il lontano e il vicino, l'estraneo e il familiare.

Questo diametro permette a Klaus Hemmerle di connettere saldamente il già determinato centro con la periferia, e di tutelarlo dal parere un centro astratto, e non il reale centro tra di noi, l'inaugurale apertura (*eröffnende Offenheit*) della nostra storia.

Sarebbe portar nottole ad Atene, voler espressamente spiegare, qui a Friburgo, in che misura Klaus Hemmerle sia stato condotto a questo centro da Bernhard Welte. Ma si può anche a buon diritto affermare che Hemmerle ha saputo egregiamente proseguire il cammino, e inoltrarsi in questo centro.

Ai diametri filosofici sin qui enumerati si aggiungono poi due ulteriori diametri *teologici*: il primo diametro è la «fede». La fede, il cui *intellectus* è la teologia, è da pensarsi non sotto forma d'una qualche devota limitatezza, ma sotto forma d'estrema apertura. La fede non è confinabile in angoli angusti, in riduzioni fondamentaliste o «fondamentali», né tantomeno in intimismi appartati e protetti. La fede rende possibile, concretizza storicamente, il compimento personale e comunitario di relazioni ontologiche fondamentali. La fede porta l'uomo alla sua verità: all'*adaequatio* della sua essenza (*Wesen*) e dei suoi complimenti. L'estrema aper-

¹² Cf. *Stern der Erlösung*, Heidelberg 1954 (tr. it. *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985).

¹³ Cf. *Das dialogische Prinzip*, Darmstadt 1984⁵ (tr. it. *Il principio dialogico*, Cinisello Balsamo 1993).

tura della fede, e dell'*intellectus* ad essa conforme, Klaus Hemmerle l'aveva trovata tanto nei padri pre-niceni, quanto in Agostino, Tommaso e Bonaventura, dei quali aveva subito potentemente il fascino. Ne aveva conosciuto l'interpretazione moderna frequentando i seminari e le lezioni di Welte.

Questo diametro della fede, che interseca i diametri filosofici, trasforma l'apertura (*Offenheit*) della storia in direzione della pienezza del tempo, lascia percepire il senso escatologico dell'essere nei tanti frammentari compimenti della quotidianità – frammentari, e tuttavia partecipi del tutto.

Il secondo ed ultimo diametro teologico rivela il fondamento della fede. Ciò per cui rende possibile la fede è la *kenosis* di Dio nell'Incarnazione, Croce e nell'innalzamento di Cristo, e nella vita nello Spirito così inaugurata. È significativo che Klaus Hemmerle abbia dedicato ad Hans Urs von Balthasar, in occasione del settantesimo compleanno di quest'ultimo, celebrato nel 1975, le proprie *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*¹⁴, nelle quali, badando attentamente a preservare la distinzione tra filosofia e teologia, egli tematizza la comune riflessione (*Mitdenken*) filosofica del teologo e la comune riflessione teologica del filosofo, che si dà, abbandonadoglisi (*sich ergibt*), alla massima unità nella tensione (*Spannungseinheit*) della *kenosis* di Dio e dell'innalzamento, cristologicamente e pneumatologicamente mediato, dell'uomo.

Già da questa definizione retrospettiva del centro del pensiero di Klaus Hemmerle dovrebbe risultare evidente come e perché nella sua opera si manifesti una nuova immagine della teologia, un nuovo rapporto di reciprocità tra teologia e filosofia, che si potrebbe definire un'azione pericoretica. La loro reciproca corrispondenza dà luogo a relazioni corrispondenti tra Chiesa e mondo, tra fede cristiana e altre religioni. Queste ripercussioni, in questa sede, non potranno che essere brevemente accennate.

¹⁴ Einsiedeln 1976.

2. COME HA CONSEGUITO, HEMMERLE, QUESTO FULCRO, E COME L'HA MOSTRATO NEL PROPRIO PENSIERO?

In questa seconda parte della nostra discussione l'intenzione non è tanto quella di fornire, di tutte le pubblicazioni, una ricostruzione che ripercorra nei dettagli questo fulcro pluridimensionale del pensiero di Hemmerle; si tenterà piuttosto di ripercorrerne in modo riassuntivo e critico i tratti. Ci si focalizzerà prevalentemente su quattro opere di Hemmerle, nelle quali questo fulcro emerge con incisività concettuale, e si dispiega con crescente complessità. Queste quattro opere sono: la dissertazione su Baader, di cui verrà qui presa in considerazione in particolare la parte conclusiva; il memorabile saggio *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*; il volume su Schelling – anche di quest'ultimo verrà considerato soprattutto il capitolo conclusivo; e, da ultimo, il ponderoso saggio dal titolo *Trinitarische Ontologie*. Con quest'ultimo scritto, il pensiero filosofico e teologico di Hemmerle ha – almeno così mi pare – raggiunto il proprio pensiero primigenio a un punto tale da permettergli di muoversi in piena libertà e creatività nei campi più diversi.

Già la dissertazione su Baader mostra come il pensiero di Hemmerle si strutturi sempre in modo bipolare. Hemmerle pensa e si muove, sia come teologo che come filosofo, sempre nella direzione opposta a quella che ci si aspetterebbe. Il pensiero filosofico di Baader lo affascina perché sotteso dalla tesi: «Cogitor ergo sum», vengo pensato, dunque esisto. «L'evento del manifestarsi (*Selbstgeschehen*) di Dio», in quanto libertà di Dio per l'«Altro», è presupposto e fondamento di un libero essere se stesso (*Selbstsein*) dell'uomo, e del senso stesso della Creazione. Solo nel pensiero e nella libertà dell'uomo, nel compimento dell'uomo, Dio è presso di sé nell'Altro.

Ma questo rapporto fondamentale dev'essere differenziato. Ampi brani della discussione critica della filosofia dell'ultimo Schelling si applicano in linea di massima anche al pensiero di Baader. Se il pensiero viene pensato come fondatività (*Ursprünglichkeit*) mediale, e si considera, con la propria autonomia, dotato

di ciò che è più grande del pensiero, allora, un simile pensiero – qualora si concepisca «come *il* pensiero, come *constituens* di ciò da cui esso è invece “colto”, come “condizione” di ciò che attesta»¹⁵ – può sfuggire al manifestarsi di Dio. Il Dio divino si fa elemento condizionato, si fa a priori subalterno del pensiero, si fa Dio del pensiero.

Ma come va allora concepito, questo rapporto di reciprocità?

Nella sua trattazione filosofica sul sacro, Hemmerle, con un'analisi fenomenologica condotta con grande sapienza, ha mostrato come, nei confronti del sacro, il pensiero si faccia interrogativo che pretende troppo da se stesso, effettui il proprio approcio speculativo all'ente (*das Seiende*) nei modi dell'abbandono (*Lassens*), e divenga complessivamente un pensiero debitore (*verdankenden Denken*). Con questo movimento di ritorno su di sé, di con-versione (*Umkehrbewegung*) si delinea al tempo stesso anche la differenza tra sacro ed essere: stupefatto, sorpreso, perché perpetrantesi senza fondamento, il pensiero è in grado di rivolgersi all'ente (*das Seiende*), che, immutato nella sua essenza, gli appare tuttavia in modo completamente differente. Ora è qualcos'altro, ha un altro significato. In quest'esperienza si fa manifesta la fondamentale differenza tra essere ed ente (*das Seiende*). Al tempo stesso si rivela la storicità di ognuno dei modi in cui l'essere si dà¹⁶. Ma parimenti il pensiero è in grado di “rivolgersi” oltre a sé «e *oltre* al tutto che si è fatto altro, a ciò che lo concerne», il sacro¹⁷. Ed è qui che l'uomo come interlocutore giunge a compimento. Il pensiero, in questa svolta, non può più certo rimanere solamente pensiero: sollecita, sfida, per così dire, l'uomo tutto, con tutte le sue energie, a partecipare al proprio movimento.

Hemmerle, nella sua fenomenologia del sacro, ha solo accennato quale sia questo mutamento nel concreto darsi nell'esistenza. Il concetto è accennato, ma non viene realmente spiegato; viene tematizzato per la prima volta con notevole maestria nel

¹⁵ Cf. *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, p. 295.

¹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 63.

¹⁷ *Ibid.*

capitolo conclusivo, critico, del libro su Schelling, e tuttavia per così dire e-contrario. Hemmerle stigmatizza qui il concetto di pensiero come di pensiero tout court.

È una temeraria presunzione del pensiero stilizzare se stesso, facendo di sé *il* pensiero. «Ma questo, il nostro pensiero sa, che si dà inseparabilmente e di volta in volta sempre solo nel dialogo in ambito storico, tra coloro che pensano, nell'orizzonte della comune condivisione di umanità e temporalità, nel *medium* del linguaggio, e così, esso, nella sua povertà, non oltrepassa mai completamente il poter divenire “il” pensiero, la fissità del pensiero su ciò che è concepibile, sulle strutture immanenti dell'oggettività, e produce le modalità della rammemorazione, del far riferimento-a, del rivolgersi-all'Altro. Esso li scopre come i modi adeguati di se stesso nei confronti del mistero ineffabile e della realtà di Dio, che al tempo stesso si dischiude e costituisce una sollecitazione; in essi il pensiero perviene per la prima volta a questo Dio, o meglio: Dio perviene ad esso»¹⁸.

Che il pensiero di Hemmerle, con questa svolta verso il concreto, non abbandoni tuttavia l'ontologia e la riflessione trascendentale, emerge dall'abbozzo di analogia dialogica che egli dispiega a partire da questa svolta. È da questa serie di speculazioni che proviene la citazione di Hemmerle che fa da titolo a questa conferenza: «L'Altro è come me – ma Dio è come l'Altro»¹⁹. Che significato dare a questa breve formula? Nel pensiero come colloquio, come dialogo, l'Altro mi viene incontro come Tu, come se stesso, qualitativamente irriducibile, assoluto nella propria incomparabile unicità. Egli mi si fa incontro, mi si fa incontro e mi concerne (*geht mich an*). Nell'incontro, si dischiude lo spazio dell'accordo. Non si tratta d'un accordo in un Super-Io, in un sistema ben ordinato. L'Altro mi si fa incontro col suo proprio mondo. Lo porta con sé, e questo mondo è più che il mio orizzonte. Ma proprio in questa caratteristica peculiare per eccellenza dell'essere se stesso (*Selbstsein*), però, egli è come me, come sono io stesso. Egli mi si fa incontro come io mi faccio incontro a lui, da due mondi diversi

¹⁸ Schelling, p. 325.

¹⁹ Cf. Schelling, p. 329.

e lontani, e tuttavia ci facciamo incontro l'un l'altro, e ci concerniamo (*wir geben einander an*).

Se quest'incontro dà luogo all'essere toccati dal sacro e ha come conseguenza il volgersi al sacro, si dà qui dunque lo spazio di un'analogia dialogica nel linguaggio. Perché? Nella stupefacente non-disponibilità, non-manipolabilità (*Unverfüglichkeit*) dell'Altro, nell'incomparabile unicità del Tu mi si manifesta in modo radicale e ineffabile il mistero del sacro, esso viene affermato e invocato. E, come nell'incontro il pensiero si rivela accordo sul medesimo (*ins Selbe*), così l'incontro coll'Altro si rivela avvento e invocazione in quanto accesso al sacro. L'analogia avviene nel e per mezzo del *dia-logos*, in modo, appunto, dialogico. È in questo senso che l'Altro è come me, e Dio come l'Altro.

Con questa spiegazione del centro Klaus Hemmerle consegue il punto di partenza a partire dal quale gli diviene possibile mediare questi concetti con la fede nel Dio trinitario, con la confessione di Gesù Cristo, la Parola fattasi carne, Colui che è stato crocifisso e innalzato.

Diversamente da quanto accade nel progetto di Karl Rahner di una cristologia e antropologia trascendentali – progetto indubbiamente grandioso, ma dagli esiti che, se paragonati all'approccio di Hemmerle, risultano astratti – Klaus Hemmerle dispiega qui un fulcro speculativo aperto di per se stesso al concreto incontro nella storia con Gesù di Nazareth, con la sua predicazione e col suo ritorno al Padre nella Passione. In altre parole: la riflessione fenomenologica trascendentale e linguistica conduce alla chiarificazione di ciò che vi è di più concreto, all'incontro dell'Io e del Tu, all'evento del Noi e della comunione, all'esperire il mondo, i diversi mondi.

Nelle pagine che seguono vorrei ancora tratteggiare, almeno per grandi linee, necessariamente assai approssimative, data l'esigenza di brevità, la teologia trinitaria di Klaus Hemmerle. Questa teologia trinitaria si rivela, nella sua dinamica, in una certa misura affine alla concezione trinitaria di Hans Urs von Balthasar, ma libera la concezione di von Balthasar dalle limitazioni e dai rigori di un vincolo metafisico fortemente speculativo e auto-perpetrantesi, aprendola alla luce del pensiero odierno.

Si noti *en passant* che nella «silenziosità» e «levità» di questa trasformazione si palesa che la concezione di Hans Urs von Balthasar appartiene intimamente ad un pensiero fenomenologico, trascendentale e di filosofia del linguaggio, ad un fondamento possibilitante, che von Balthasar condivide, malgrado le molte polemiche, con Karl Rahner.

E ora i punti principali della teologia trinitaria di Klaus Hemmerle.

Conformemente a quello che è il suo approccio speculativo, Hemmerle può concepire il Dio della Confessione di fede solo come quel mistero che possiede la propria identità con se stesso proprio nell'uscire da sé e nel donarsi. Dio è il Dio che si dona in piena abnegazione agli uomini e libera il mondo, Dio è il Dio che prende l'iniziativa di iniziare il dialogo. Ma la Parola di Dio può raggiungere gli uomini sempre e solamente tramite parole di uomini. Dio non può parlare all'uomo se non in parole che l'uomo comprenda. Da qui un duplice *a priori*: La Parola di Dio è l'*a priori* fondante della parola dell'uomo, ma giunge all'uomo solamente tramite parole di uomini. Con questo, però, non si intende postulare una condizione di straniamento, di assoggettamento di Dio nell'umano. Carattere inaugurale, apertura, (*Offenheit*), verità si producono proprio come accordo sul medesimo (*ins Selbe*) nell'incontro del Dio che supera, che oltrepassa se stesso, e dell'uomo che si dà, che cede se stesso. Questo rapporto è reso manifesto in Gesù Cristo, in cui Dio non sta soltanto di fronte all'uomo, contrapposto all'uomo, in quanto Dio divino, ma si pone a fianco dell'uomo, e in tal modo si svela la verità di Dio e dell'uomo. Ma ciò avviene nella storia, nella pienezza del tempo all'interno della finitezza della storia, per mezzo della quale gli uomini vengono in tal modo liberati perché possano recuperare la loro essenza (*Wesen*) nella storia.

Ma questo fulcro dell'*eschaton* è la morte di croce di Gesù Cristo. «La signoria di Dio nasce laddove viene totalmente assorbita tanto interiormente quanto esteriormente, nella totale resa del cuore umano, proveniente dalla situazione di lontananza di

Dio, di abisso, di morte. Il sì di Gesù alla volontà del Padre... è così il punto dell'irrompere della signoria di Dio»²⁰. Al tempo stesso, il Padre dona al Figlio, «a cui addossa tutto, tutto. Gli dona, nella sua umanità, di portare a compimento l'inizio della nuova creazione, ed entrambi ci donano quell'amore di cui non può esistere amore maggiore»²¹: lo Spirito.

Si noti, tra l'altro, che Hemmerle, con questa teologia trinitaria e questa soteriologia, altamente speculative, offre al tempo stesso anche tutti quei punti di partenza che permettono di riprendere e mettere in luce le ricerche e tesi esegetiche, patristiche, riguardanti la storia del dogma e della teologia. E questo perché egli pensa l'Incarnazione e la Passione in modo radicalmente storico.

Hemmerle, nella propria teologia, ha sempre inteso questa geniale sintesi del mistero cristiano della salvezza come offerta gratuita fatta all'uomo pensante, come invito, nell'ambito del quale l'uomo viene messo in condizione di svilupparsi in base a quelle che sono le sue caratteristiche fondamentali. Da questa posizione, Hemmerle ha posto l'interrogativo audace di come si generi il senso dell'essere, di come si mostrino alla luce della fede le caratteristiche fondamentali dell'esserci (*Dasein*). A mio parere, parlando di una «filosofia cristiana», il risvolto di copertina del volumetto *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, pubblicato della Johannesverlag, ha equivocado. Si tratta piuttosto di un pensare di cui è responsabile il pensare, che tuttavia è contrassegnato da un incontro storico, l'incontro con la fede cristiana.

Se, nell'ambito di un tale incontro, l'uomo esperisce un mutamento, una con-versione (*Umkehr*), il suo pensiero viene dislocato in una distanza critica rispetto a quelle dimensioni che già sempre influenzano il suo pensiero scaturendo dalla storia: può, il senso dell'essere, consistere nella stabilità, nell'essere in sé (*In-sichständigkeit*), come è stato costantemente formulato dalla tradizione aristotelica, secondo cui l'*analogatum princeps* di tutto ciò

²⁰ *Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*, Freiburg 1981⁵, p. 84.

²¹ *Ibid.*, p. 85.

che esiste (*das Seiende*) sarebbe la *substantia*? L'intimo *movens* di tutto ciò che esiste (*das Seiende*) è la *reditio completa in seipsum*, il soggettivo essere presso di sé (*Beisichsein*), come pensava l'idealismo tedesco? La vita e l'esserci (*Dasein*) non sono piuttosto un andamento (*Vor-gang*), da comprendersi nel senso letterale del termine, un evento, nel corso del quale si delineano, emergono di volta in volta stato (*Stand*) e stare in sé (*Insichstehen*)? Il fulcro del sé non va forse posto nell'Altro? I limiti non sono forse le aperture inaugurali dell'accordo sul medesimo (*ins Selbe*)? La verità non ha forse carattere di evento? La vita non ha forse essenzialmente, in una maniera recondita e radicale (*abgründig*), il carattere del gioco – non nel senso di mancanza di serietà, ma di una struttura di compimento (*Vollziehungsgefüge*) – sommamente libera, di un'unità che si costituisce da più origini (*Mehr-Ursprünglichkeit*), in cui il senso si svela? Parlare, dire qualcosa, portare qualcosa alla luce, alla parola in ciò che è suo proprio (*Eignen*), non significa in realtà essenzialmente trasferirlo, passarlo in mani altrui (*Über-eignung*): collocare ciò che è a disposizione degli altri e di altro?

Ciò che viene qui appena accennato con poche domande retoriche e in modo riassuntivo, Klaus Hemmerle seppe svilupparlo in tutta una serie di saggi, il cui linguaggio è caratterizzato al tempo stesso da chiarezza concettuale e da una coloritura per così dire trasparente, che ricorda lo stile dei disegni a china, in cui a tratti appare anche il bagliore di una pretesa di senso concettualmente abbozzata: una nuova comprensione del senso dell'essere, derivata dalla inestinguibile luce del Dio vivente, e la ridefinizione delle caratteristiche fondamentali dell'essere, i trascendentali.

In base a tutto ciò, dovrebbe essere possibile comprendere la levità con la quale Klaus Hemmerle si è dedicato ad una quantità di problematiche, interpretazioni, dibattiti teologici, problemi di fede, rivelando di volta in volta sempre nuovi e sorprendenti nessi. Hemmerle ha parlato persino del mutamento, della conversione del pensiero alla luce della fede. Leggendo queste opere viene involontariamente da chiedersi se la libertà e la perspicacia, la creatività e la forza innovatrice che in esse si manifestano non presupponga un cuore convertito, per poter parlare e pensare nel modo in cui Hemmerle parla e pensa.

Non bisogna tuttavia negare un limite di questo pensiero. Proprio dal fulcro di questo pensiero emergono una quantità di nuove visuali sulle grandi forme caratteristiche dell'involuzione, della peccaminosità dell'esserci (*Dasein*) umano. Di quest'altra faccia, quella oscura, dell'esserci (*Dasein*) umano, si può dire che Hemmerle non si sia quasi occupato. Le forme della deiezione (*Verfallen*) dell'esserci (*Dasein*) umano, dell'occultamento, del mascheramento della verità proprio nel linguaggio, le forme alienate di conformismo, nell'incontro, nella ricerca del fulcro nell'altro: tutte queste tematiche Hemmerle quasi non le ha toccate. E mancano nei tratti fondamentali del suo pensiero i toni appassionati della lotta per dischiudere la verità e decidersi per il senso. La sua teologia non prende una posizione critica contro i travisamenti e le deviazioni della fede nell'ambito della Chiesa, nelle sue riflessioni filosofiche non vi è traccia di una critica della società. L'ira, il rimprovero, l'atteggiamento della purificazione del Tempio gli sono estranei.

Occupiamoci infine della terza domanda posta inizialmente:

3. QUAL È IL SIGNIFICATO DI QUESTO PENSIERO, E DELL'OPERA DI KLAUS HEMMERLE?

Con questa domanda ci riallacciamo alla metafora iniziale dei diametri, che permettono anche di collocare il pensiero di Hemmerle nell'orizzonte della storia della filosofia e della teologia del nostro secolo. Cerchiamo innanzitutto di tratteggiare quale sia il significato teologico della sua opera.

Le argomentazioni di cui sopra avrebbero già dovuto chiarire che l'approccio teologico qui presentato è – almeno a mio parere – più profondamente e radicalmente fondato di quelli di Rahner e von Balthasar: non sono qui in discussione né la cospicua ampiezza né la storia dell'influenza prodotta dalle opere di Rahner e di von Balthasar, ma il fulcro delle rispettive speculazioni teologiche.

La teologia di Hemmerle chiarisce cosa significhi oggi *intellectus fidei* – teologia: *intellectus fidei* significa unione, commessione delle più estese e profonde modalità in cui il pensiero filosofico e le metodologie filosofiche si danno. La metafisica tradizionale, l'episteme unica di Aristotele e di Tommaso si è oggi frammentata in una pluridimensionalità d'interrogativi e riflessioni. Il pensiero si è, in questo senso, fatto più finito, ma al tempo stesso sono rese accessibili nuove dimensioni universali. Il grande dono di Hemmerle è stato quello di sapere integrare – sulla scorta di Bernard Welte – questa pluralità degli approcci e dei metodi in una pratica, senza cancellarne e rimuoverne le differenze. Questa pratica, però, si realizza, guidata dalla fede e dalla sua luce, laddove, nel mutuo intersecarsi di *intellectus* e *fides*, scaturiscono nuove concettualità.

Questa commessione degli approcci e dei metodi distingue l'approccio di Hemmerle dal pensiero di Rahner e da quello di von Balthasar. È vero che in Rahner, accanto alla riflessione trascendentale, a cui è dato massimo risalto, si trovano analisi fenomenologiche proprio nell'ambito della teologia spirituale. Ma questi approcci metodologici non vengono mediati riflessamente (*reflex*).

La teologia di von Balthasar è profondamente segnata da una riflessione trascendentale sulla libertà e sulla comunicazione. Accanto a questo vi è in lui lo sforzo di leggere le figure del sacro e del divino. Ma anche qui le diverse metodologie e la loro interazione non sono teoreticamente elaborate.

Proprio qui risiede invece la grande forza di Klaus Hemmerle. Non è l'ampia portata del materiale teologico elaborato, a distinguerlo; è la capacità di analisi concettuale ultima dei principi e dei metodi. In ciò egli presuppone l'opera dei grandi teologi di questo secolo, e nel contempo rimedita, approfondisce e chiarisce la loro opera con maggiore profondità e globalità.

Lo stato odierno della teologia, dopo il Concilio Vaticano II, è da un lato contraddistinto da tentativi e lotte per integrare la multiformità della storia. L'avvento del pensiero storico nella teologia dapprima non rese possibili sistematizzazioni. Anche gli approcci di Rahner e di von Balthasar, a fronte dell'ampiezza storica

delle ricerche esegetiche e di storia della teologia, non presentano ampiezza altrettanto adeguata.

Abbiamo oggi un gran numero di pubblicazioni, in cui la teologia viene nuovamente presentata in modo sistematico, e tuttavia quasi nulla nell'ambito della massima tensione (*Hochspannung*) del pensiero.

Si tratta di sintesi ed esposizioni della fede, nelle quali l'unità e il significato della teologia vengono presentati più in base all'idea di coerenza che ad un'analisi concettuale serrata. Qui è là si ha poi l'impressione che si torni troppo disinvoltamente a far ricorso agli antichi schemata, e che la storicità del pensiero, la pluralità del pensiero odierno venga ignorata in nome della fede. Proprio rispetto a questa situazione Klaus Hemmerle è un'importante testimonianza, costituisce un monito, si dimostra un difensore del pensiero nella teologia.

Vale la pena di spingersi col pensiero dal fulcro del suo pensiero di credente nei vasti campi delle problematiche teologiche e delle brucianti problematiche umane.

Quanto al significato filosofico della sua opera e del suo pensiero, il giudizio non compete a me, che sono teologo. Ma vorrei esprimere il mio parere: ritengo che Klaus Hemmerle potrebbe influenzare i filosofi e costituire una sfida, uno stimolo, per via del modo in cui è restato fedele agli interrogativi filosofici basilari che si presentavano, e ha saputo non cedere a quella che pare essere una tendenza ormai invalsa, quella cioè di lasciarli poi di lì a poco cadere. Questi interrogativi Hemmerle seppe accoglierli, pur assai differenti com'erano, senza apparentemente nulla a che fare l'uno coll'altro, e risultanti da metodologie ed approcci assai diversi, e seppe avvicinarli l'uno all'altro nella propria riflessione, con tenace e serena pacatezza e profonda concentrazione. In quest'impresa lo guidò la sollecitudine per l'uomo, per il nostro concreto rapportarci l'uno all'altro, non alieno da pesi e le sue tribolazioni; e lo sostenne la fede. Hemmerle non è stato un pensatore «specializzato», non è appartenuto a questa o quella tendenza o scuola, ma, proprio in quanto tale, è stato filosofo.

Mi pare che questo pensare con e insieme agli altri, sempre però orientati all'accordo sul medesimo (*ins Selbe*), sia uno dei

grandi compiti insiti nel filosofare oggi, se la filosofia davvero intende recuperare il suo pieno significato per la vita dell'uomo moderno. Anche a questo proposito, cioè, resta valida l'affermazione di Klaus Hemmerle: *l'Altro è come me – ma Dio è come l'Altro*.

PETER HÜNERMANN

(tr. it. di Teresa Franzosi)

BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE PIÙ IMPORTANTI DI KLAUS HEMMERLE:

- *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Freiburg 1963.
- (con B. Casper e P. Hünermann), *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966.
- *Gott und das Denken in Schellings Spätphilosophie*, Freiburg 1968.
- (con B. Casper e P. Hünermann), *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg 1970.
- *Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute*, Freiburg 1972.
- *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg 1975.
- *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Freiburg 1976.
- *Thesen zur einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, 1976 (tr. it. *Tesi di ontologia trinitaria*, Roma 1985).
- *Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*, Freiburg 1978.
- *Wegmarken zur Einheit. Theologische reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung*, München, 1982 (tr. it. *Vie per l'unità*, Roma 1985).
- *Brücken zum Credo. Glaubenswege*, Freiburg 1984.

(e altre numerose pubblicazioni sulla spiritualità cristiana)