

**ONTOLOGIA TRINITARIA:
DAL MISTERO DELLA RIVELAZIONE UNA SFIDA PER
LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA**

«Des Göttlichen aber empfangen wir doch viel...
seit ein Gespräch wir sind
und hören voneinander» ¹

Dare l'avvio ad un discorso sull'ontologia trinitaria, sviluppato da un punto di vista filosofico, vuol dire prendere una posizione ben precisa all'interno della spinosa questione della reale e concreta possibilità di interscambio tra filosofia e teologia. L'ontologia trinitaria ha i suoi palesi e innegabili presupposti in quella teologia trinitaria che, partendo dalla tradizione giovannea della Rivelazione neotestamentaria, sviluppa una feconda linea di pensiero che, in modi diversi nelle diverse epoche storiche, ha sempre costituito un'originale prospettiva ermeneutica sul mistero ontologico.

Parlare di ontologia e, addirittura, di un'ontologia che vuole lasciarsi illuminare dal dato della Rivelazione trinitaria, rappresenta, nel mondo contemporaneo, un'autentica sfida rivolta non tanto a questa o quella scuola o orientamento filosofico, bensì alla filosofia nella sua stessa costituzione globale. Una filosofia che voglia intradarsi sul cammino del pensiero a partire da quanto l'ontologia trinitaria propone deve procedere secondo due prospettive che, come due diametri all'interno di una circonferenza, si incontrano, incrociandosi, nel centro. Essi si proiettano verso il

¹ F. Hölderlin, *Friedensfeier, Festa di pace*, in *Le liriche*, vol. II, Mondadori, Milano 1977, pp. 197-199 [Eppure ricevemmo del Divino molto... / da quando siamo dialogo / e udiamo l'uno dall'altro].

centro raccogliendo al suo interno la differenza che esiste tra i diversi punti di partenza e permettendo ai punti periferici distribuiti sulla circonferenza di entrare in relazione. Le due “periferie” di cui sto parlando sono, evidentemente, l’approccio teologico e quello filosofico nei riguardi di tutto ciò che concerne l’essere: ontologia *more theologico* e ontologia *more philosophico*, nell’ipotesi (assai probabile) che ci siano le condizioni per un reciproco e fruttuoso scambio di doni in cui ciascuna possa, mediante il dono dell’altra, arricchirsi di qualcosa che la aiuti ad andare avanti nel suo specifico ambito di ricerca.

Entrare nella relazione con l’alterità implica l’apertura di quella rigida linea di confine che disegna e configura l’identità propria: dare il via al processo di relazione vuol dire permettere che la relazione iniziale si trasformi in interrelazione e poi in correlazione, mettendo in comune reciprocamente tutto ciò che, fino ad un attimo prima, si raccoglieva nella fissità dell’identità e che, ora, si apre alla dinamicità della relazione. Ma nel momento in cui teologia e filosofia sono pronte ad aprirsi l’una verso l’altra, si fa però presente un dubbio causato dal rischio eventuale che in questo reciproco ed incondizionato dar-si si dissolvano, autoannullandosi, le rispettive identità proprie. Se inquadrriamo la filosofia e la teologia all’interno di quella tensione, propria dell’intelletto, al continuo e permanente autotrascendimento che conduce ogni nuova intuizione nell’attualità del presente, ci accorgiamo che tale dinamicità si inserisce in un processo di maturazione che si svolge nel tempo. Filosofia e teologia possono così dire di essere, all’interno di un concreto interscambio, l’una per l’altra, la reale possibilità di superare il limite che la ricerca intellettuale pone inevitabilmente dinanzi a sé nel momento in cui arriva a formulare una nuova verità. D’altro canto la forza critica immanente ad ogni sistema, filosofico o teologico che sia, esercitata all’interno di esso, rimane inglobata all’interno del sistema stesso dilatandone le strutture e le dimensioni ma non potendo né superarle né trascenderle. Se, invece, al momento dell’incrocio, che è l’instaurarsi della correlazione, ognuno dei due diametri è disposto a svuotarsi di ciò che gli è proprio e gli appartiene per accogliere ciò che è proprio dell’altro, ci si accorgerà che ricevere la donazione di ciò-

che-è-dell'altro vuol dire tornare in possesso di ciò che l'uno aveva già donato, mettendolo in comune, nel centro della correlazione. Ecco, quindi, che non solo l'identità dell'uno non è soppressa e fagocitata dall'altro ma, anzi, essa viene incrementata e arricchita da ciò che l'altro reca in dono. Fare filosofia a partire dall'ontologia trinitaria significa permettere, coraggiosamente, che la correlazione tra filosofia e teologia avvenga pienamente, secondo quei modi e quelle forme che ci accingiamo a scoprire.

Ma che cosa si realizza nel processo che mette in atto questa "relazione reciproca" che attinge direttamente in Dio? Quale realtà si stabilisce tra i due congiocanti – l'uno e l'altro – nel momento in cui, riempiti dall'amore divino, si rivolgono l'uno verso l'altro?

Il movimento agapico di inter-donazione che lega i due nella reciprocità dell'Amore è come uno scambio continuo e disappropriante. Essi, una volta ricevuta la *luce bianca* dell'Amore divino secondo la sfumatura che li caratterizza nella loro rispettiva unicità e irripetibilità possono ritrovare, nello scambio dinamico della loro inter-relazione, la stessa *luce bianca* che li costituisce. E ciò perché nel gioco di appropriazione-disappropriazione delle sfumature – che offrono alla vista due differenti prospettive luminose di rifrazione del comune Intero che è la *luce bianca* – viene rilasciata ed espressa l'identica origine dei diversi colori. Questa luce fascia e raccoglie ciò che viene distinto e differenziato nel corso del processo di relazione rimanendo contemporaneamente all'esterno della relazione – in quanto principio originario, e al suo interno – in quanto vincolo della comunione che lega le due sfumature.

Citiamo a questo proposito una breve lirica di Klaus Hemmerle che, nel linguaggio poetico, ci dischiude, sotto l'incanto dell'analogia e del simbolo, la realtà nuova ed impensata che scaturisce da una vita vissuta nell'apertura costante al dialogo immediato con l'Altro secondo l'ottica di una logica trinitaria:

Natale 1993

*Durante il mio riposo nelle Alpi,
in una passeggiata,*

*ho avuto ad un tratto l'impressione
che il sole fosse caduto nella valle.
La sua luce avvolgeva il paesaggio
non più dal di sopra e dall'esterno,
bensì brillava dal di sotto e dal di dentro.
Monti, sentieri ed acqua erano infuocati
dal sole in loro e al di sotto di loro.*

*Recentemente mi sono imbattuto
in una rappresentazione del Presepio,
nella quale la fonte di luce era il bambino.
Sì, questo è il Natale:
vedere le persone, le cose, la vita
nella luce di quel sole che si è immerso in noi,
per far sorgere dal di dentro e dal di sotto,
nel piccolo e nel quotidiano
Dio fra noi ².*

1. LA PROPOSTA DI KLAUS HEMMERLE

Varcare la soglia che ci introduce nel centro complessivo del discorso sull'ontologia trinitaria così come Klaus Hemmerle l'ha intesa ed espressa, vuol dire procedere senza timore su uno di quei sentieri nel cuore del bosco, dove, ad un tratto, nell'intrico fitto dei rami ogni luce sembra spegnersi e mancare. Nella radura in cui il sentiero dilegua slargando i suoi stretti margini ed offren-

² La poesia è citata da P. Coda nella sua *Introduzione* alla seconda edizione italiana di K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, a cura di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996², p. 19 (d'ora in poi citato come TO). Riguardo all'edizione nella lingua originale, si terrà presente l'ultima ristampa delle *Thesen zu einer thrinitarischen Ontologie*, contenuta nel secondo volume delle *Ausgewählte Schriften*, dal titolo *Unterwegs mit dem dreieinen Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, pp. 124-164.

docì la vista dell'aperto siamo in attesa di un evento, di quell'evento che, intuiamo, saprebbe essere capace della piena donazione di senso per la nostra esistenza.

Se ci accostiamo, difatti, per dirla con Heidegger «al problema di come stiano ontologicamente le cose circa il rapporto dell'esserci con Dio»³ possiamo, attraverso vari gradi di comprensione, arrivare «dalla verità dell'essere» all'«essenza del sacro» giungendo a quell'«essenza della divinità» alla cui sola luce «si può pensare e dire che cosa mai debba nominare la parola "Dio"»⁴. Ma il passo che l'ontologia trinitaria ci propone di compiere è quello di attribuire un nome – che è il Nome – al *Deus-Trinitas*: amore, *agape*, come ciò che si dona e si comunica nella relazione che non impone alcuna accettazione, ma lascia libero ogni ente di rispondere accogliendo il dono e anche di negarsi all'appello-che-convoca rilasciando il dono nell'oblio dell'indifferenza. Da qui, da questa ulteriore dimensione della trascendenza, prende un deciso avvio il discorso sull'ontologia trinitaria dato che – si chiede Hemmerle – «da dove mai potrebbe svilupparsi questa nuova ontologia se non da una fenomenologia del darsi [*Sich-Gebens*], da una fenomenologia dell'amore? Tale fenomenologia costituisce di fatto lo sfondo del nostro discorso. Ciò non significa tuttavia includere il fenomeno-amore, il fenomeno-darsi [*Sich-Geben*] in una fenomenicità onnicomprensiva [*umgreifende Phänomenalität*] di ciò che è, ma, al contrario, di decifrare in maniera nuova e integrale [*unverkürzt*] la fenomenicità di tutto ciò che è, partendo dall'amore, dal darsi [*Sich-Geben*]»⁵.

Tale donazione si sviluppa su due diversi piani intersecantisi l'uno con l'altro. Il primo procede direttamente dalla relazionalità originaria propria dell'essere umano e si rapporta analogicamente, come una «prospettiva dal basso [*Perspektive von unten*]», al

³ M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M 1981, tr. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Adelphi, Milano 1987, p. 115, nota 56.

⁴ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, in *Platons Lehre von der Wahrheit*, Klostermann, Bern 1947 e 1954; tr. it., *Lettera sull'Umanismo*, in *La dottrina di Platone sulla verità*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1975, pp. 85-86.

⁵ TO, p. 51 (traduzione ritoccata).

mistero del Dio trinitario come a colui che, estraneo al rapporto di interazione tra ente ed ente, può costituire quell'al-di-là del pensiero, quell'oltre che supera il limite del finito e che, nella sua infinita trascendenza, salvaguarda e conserva la possibilità della interrelazionalità «illuminando della sua luce il gioco dell'analogia». Ma – specifica Hemmerle – «in questa prospettiva dal basso, l'elemento di novità di questa “nuova ontologia” non si evidenzia in maniera immediata e univoca. Non vi sono forse nella tradizione della metafisica occidentale e nei tentativi di superarla numerosi spunti che portano nella stessa direzione? Il concetto di analogia e di partecipazione di Tommaso d'Aquino; il modo in cui Bonaventura sviluppa il concetto di *ars aeterna*; il modo in cui Cusano concepisce il reciproco inerire di tutto e singolo [*das gegenseitige Insein von Ganzem und Einzelnem*]; la struttura del pensiero di Cartesio, i cui effetti sono stati in certo qual modo misconosciuti, che si occupa del rapporto di mediazione tra il Sé, il mondo e Dio e della loro interazione, caratterizzata da apertura e condizionamento reciproci; le tarde speculazioni dell'Idealismo tedesco come, ad esempio, la filosofia dell'ultimo Schelling; la dottrina di Baader della simultaneità di unificazione e differenziazione e la sua interpretazione “eucaristica” del mondo e della forma; il concetto di linguaggio e relazione di Rosenzweig; la riflessione di Heidegger sulla fino ad allora impensabile garanzia del tempo e dell'essere [*undenkliche Gewähr der Zeit und des Seins*]; e per finire l'ontologia strutturale di Heinrich Rombach»⁶.

Ma questa nuova ontologia non si limita a fare del Dio trinitario un garante della propria possibilità di attualizzazione come

⁶ TO, pp. 64-65. Preziosi contributi sono costituiti dalla raccolta di alcune delle lezioni dei corsi tenuti da Klaus Hemmerle presso le università di Freiburg, Bonn e Bochum dedicati allo studio di Tommaso (*Die Möglichkeit der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin* – gemeinsam mit B. Casper, 1967/68, Freiburg; *Thomas von Aquin: De ente et essentia* – 1972, Bochum), di Bonaventura (*Philosophische Gotteserkenntnis bei Bonaventura* – 1970, Bonn), di Cartesio (*Die Gottesfrage bei Descartes* – gemeinsam mit B. Welte, 1975, Freiburg), di Pascal (*Blaise Pascal* – 1969/70, Bonn e 1970/71, Bochum; *Übungen zu Blaise Pascals “Pensées”* – gemeinsam mit B. Welte, 1973/74, Freiburg) e di Kant (*Kants Kritik der Gottesbeweise* – gemeinsam mit B. Welte, 1974/75, Freiburg).

se si trattasse del principio trascendente che, dall'esterno, sottraendosi all'usura del tempo e dello spazio, rendesse valido e corretto il funzionamento del sistema, bensì essa scaturisce sorgivamente dall'insondabile profondità che, svincolata da ogni costrizione, fonda e sovrasta, avvolge e compenetra, costituendo contemporaneamente l'inizio e la fine di ogni cosa. È come se nelle diverse parti fosse presente l'idea di appartenenza ad un tutto, ad un intero che, quale luce densa, fascia e sostanza del suo chiarore lo spazio disponibile nella sua complessività e totalità; questo spazio è, *in primis*, lo spazio dell'essere e dell'esistere, spazio entro il quale noi abbiamo la possibilità di abitare in forza della donazione originaria che ci ha convocato all'esistenza. Ma al di là del pensiero analogico che cerca di orientare *a posteriori* il suo sguardo verso la trascendenza attraverso il tramite opaco, e a volte idolatrico, della contingenza fattuale e causale, «la novità della nuova ontologia – spiega Hemmerle – sta nel fatto che prende le mosse da una profondità a cui è impossibile accedere dal basso: dal mistero trinitario di Dio (...). Il mistero di tale mistero si chiama amore, si chiama dono di sé; ma a partire da esso diventa accessibile tutto l'essere, ogni pensiero, ogni accadere in tutta la sua struttura»⁷.

Difatti, nella complessa relazione che la donazione d'amore del Dio trinitario inaugura con l'essere e l'ente, l'(ente-)uomo si rende perfettamente conto che tale comunicazione, nel momento della sua esplicazione, avviene secondo delle «condizioni trascendentali che il pensiero umano rileva con chiarezza, e che sono una pre-comprensione del pensiero anche rispetto a colui o a ciò che *per definitionem* trascende il pensiero e le sue condizioni, sottraendovisi»⁸. Hemmerle evidenzia lucidamente quella che, per uno sguardo frettoloso e superficiale, appare come un'insanabile aporia ricavandone esiti impensati. Se – egli suggerisce – «quando Dio si rivela all'uomo, quando proferisce al suo indirizzo una parola divina, lo fa servendosi di parole umane», non c'è dubbio che «le condizioni poste dal pensiero umano, in cui si inserisce

⁷ TO, p. 65.

⁸ TO, p. 30.

anche l'ipotesi, filosoficamente non disponibile, non formulabile e indimostrabile, di un Dio che rivela se stesso» conducono la filosofia a un vero e proprio bivio: «ora [la filosofia] ne deduce che il pensiero umano si colloca in una posizione superiore anche alla Rivelazione di Dio e al Dio che si rivela (...) e, come estrema conseguenza, alla negazione di un Dio che possa rivelare se stesso. Oppure, al contrario, la filosofia si interroga sul significato della sua pretesa trascendentale, riflettendo sul fatto che la *pre-disposizione* del pensiero [*die Vorordnung des Denkens*] verso un Dio che rivela se stesso e la *pre-ordinazione* di un Dio [*die Vorordnung eines Gottes*] che rivela se stesso rispetto al pensiero, siano ognuna di una natura specifica e diversa e che esista pertanto un *a priori* filosofico per la teologia e un *a priori* teologico per la filosofia, ciascuno con un significato differente»⁹. Non deve a questo punto far temere l'intrusione della parola "teologia" nel nostro discorso dato che l'interscambio reciproco che può realizzarsi tra teologia e filosofia, come scambio di doni tra prospettive differenti nell'accoglienza onnicomprensiva e assolutamente non limitante, è guardato da Hemmerle con particolare attenzione poiché il divino (ambito teologico), nell'istante in cui sceglie di rivelarsi e di comunicarsi all'uomo nel pensiero e nella parola umani (ambito filosofico), si sottopone liberamente ad una sorta di annullamento autoriflessivo in cui «*spogliandosi* nella parola umana, tale parola [divina] assume la forma dell'impotenza [*die Gestalt der Ohnmacht*]: diventa fraintendibile, manipolabile e profanabile»¹⁰. Tra la Parola di Dio e la parola dell'uomo si gioca quindi una relazione complessa di interconnessione reciproca. Difatti se da un lato la parola umana sembra costituire l'irrinunciabile forma entro cui la Parola divina deve materializzarsi per rendere se stessa comprensibile all'uomo, dall'altro, è pur vero che «la parola umana che procede da quella divina è ontologicamente posteriore alla Parola che crea l'uomo come essere parlante e che, in tal modo, fonda la possibilità stessa del linguaggio. La parola umana chiamata

⁹ TO, pp. 30-31.

¹⁰ TO, p. 33.

in causa dalla Rivelazione viene dunque riportata a se stessa, alla propria origine e poi elevata al di sopra di sé. Allo stesso tempo anche la Parola di Dio si “eleva” al di sopra di sé abbassandosi, facendosi Parola in parole umane. La Parola di Dio è, di per sé, il potere di far essere l’altro-da-sé [*Gottes Wort ist von sich selber her Mächtigkeit, Anderes sein zu lassen*]¹¹. Comincia così a farsi strada l’idea della spoliazione, dell’annullamento, della *kenosi* a cui Dio, per amore, si sottopone per divenire «realtà nel *medium* del suo altro-da-sé, anzi (...) realtà del suo altro-da-sé», idea che costituisce – come vedremo – il momento fondante della relazionalità intra- ed extra-trinitaria, nella sua intrinseca dinamica e che approfondiremo nei paragrafi successivi. Basti per ora sapere che «Dio è identità con se stesso nel trascendimento di se stesso, nell’*abbandono* di se stesso. In tal modo nella Rivelazione alla Parola di Dio accade, all’inverso, la stessa cosa che accade anche alla parola umana: torna a sé, si fa altro-da-sé, e offrendosi va oltre se stessa [*Selbstentholung, Selbstentäußerung und Selbstüberbietung*]¹².

Questi primi schizzi possono già dare un’idea di ciò che l’ontologia trinitaria può rappresentare nella cultura contemporanea e soprattutto in un’epoca nella quale si tende a “sublimare”, schivandolo con elegante scetticismo mascherato di pluralismo acccondiscendente e conciliante, l’ostacolo di un reale e serio impegno nel ripensamento delle usurate ed esautorate strutture metafisiche. Ma già trent’anni fa, cioè all’epoca della stesura delle *Tesi di ontologia trinitaria*, Hemmerle era consapevole che mettere da parte le proposte delle scuole filosofiche allora in voga (funzionalismo, neo- e postpositivismo, neo- e postmarxismo, strutturalismo) aveva il senso di fare un «salto nel buio» dell’incomprensione e dell’isolamento, nel tentativo di focalizzare una necessità che ancora oggi, nonostante numerosi tentativi, rimane insoddisfatta. Tant’è vero che mai come ora è lecito se non doveroso ripetere con Hemmerle, che «abbiamo bisogno di un’ontologia», soprattutto perché «l’ontologia, la dottrina dell’ente e dell’essere, oggi decisamente non è più al centro dell’interesse scientifico. L’onto-

¹¹ TO, p. 32.

¹² TO, p. 33.

logia può interessare soltanto laddove risulta sensato l'interrogativo: cos'è l'essere, cos'è l'ente di per sé?»¹³. Difatti se «la filosofia ritiene di doversi limitare alla filosofia della scienza, alla logica o a una proposta pragmatica di comportamento personale o sociale, essa ha il dovere di palesare i motivi che la inducono a tale scelta; ma i motivi inevitabilmente sconfinano nell'ambito dell'ontologia. Anche chi sostiene che la domanda sull'essere non ha senso, ha già compiuto una scelta preliminare sul senso dell'essere; tuttavia soltanto la riflessione sulle decisioni provvisorie portanti [*tragenden Vorentscheide*], può rendere giustizia alla pretesa di una ragione critica. Soltanto la filosofia che rileva la propria comprensione dell'essere e ammette se stessa si auto-riflette [*reflektiert sich selbst*]» ed è coerente con se stessa. Difatti, l'ontologia che deve essere esplicitata nella filosofia affinché questa resti filosofia, «è, ben inteso, ben più che un trattato filosofico. Essa ricerca piuttosto il senso dell'essere, ricerca la decisione fondamentale che non solo tocca l'uomo, ma che è a sua volta toccata dal fatto che esiste qualcosa e non il nulla, è toccata da quella luce in cui accade ogni nostro vedere e dire [*in dem all unser Sehen und Sagen geschieht*]. L'ontologia di cui oggi c'è bisogno è di tipo radicale, fondamentale»¹⁴, capace di offrire una visione dell'uomo completa e comprensiva di ogni sua dimensione e di ricomporre, in uno sguardo d'insieme, le tessere sconnesse del mosaico che costituisce l'esistenza di ciascun essere umano come singolo e come partecipante alla relazionalità originaria.

2. BEIM PROPRIUM DES CHRISTLICHEN¹⁵

La nuova ontologia di cui Hemmerle è alla ricerca ha, come prima e ineludibile caratteristica, quella di sgorgare dallo «specifico

¹³ TO, p. 25.

¹⁴ TO, p. 28.

¹⁵ K. Hemmerle, *Thesen zu einer thrinitarischen Ontologie*, cit., p. 133.

cristiano», dal centro della sua originalità, capace di trasformare «dal di dentro le esperienze e le concezioni fondamentali che l'uomo ha di Dio, del mondo e dell'uomo»¹⁶. Il procedimento che egli segue è quello di un'analisi differenziale che evidenzia i tratti caratteristici e i contributi peculiari portati da tale prospettiva secondo un modulo argomentativo assolutamente originale che tende ad integrare l'ambito strettamente fenomenologico con quello propriamente speculativo. Difatti, nell'itinerario di pensiero di Hemmerle, un posto di notevole rilevanza è occupato da Bernhard Welte e dalla sua robusta rilettura della fenomenologia husserliana e heideggeriana come chiave ermeneutica per la filosofia della religione. E ciò è ancora più importante se rapportato al contesto in cui ci stiamo muovendo. L'insegnamento fenomenologico appreso alla scuola di Welte appare corroborato, nella *Denkform* di Hemmerle, da un vigore speculativo che sa trovare nel corso dell'elaborazione sistematica il suo giusto momento d'applicazione di modo che, ciò che viene contemplato nell'ideazione intellettuale *a priori*, trova la sua concettualizzazione solo nel momento in cui se ne scopre, *a posteriori*, la sua veridicità nella realtà dei fenomeni del mondo. Lo stesso Welte, nelle pagine introduttive alla sua *Religionsphilosophie*, dedicate al senso generale del pensare filosofico, non esita ad attestare che «il pensiero filosofico rivela e disvela l'essere vero, che gli si fa presente nei fenomeni del mondo, e cerca poi di metterlo in luce e di indicarlo traducendolo in concetti e parole. (...) Se si scopre l'essere vero delle cose, non si può fare a meno di vederlo col pensiero e, vistolo, di accoglierlo e sistamarlo nel concetto. Il modo proprio di fondare della filosofia è questo vedere col pensiero e questo custodire nel concetto ciò che è stato scoperto attraverso il pensare filosofico. Le ragioni di questa fondazione si annidano in ciò che è venuto alla luce dalla cosa stessa, in ciò che si è potuto far emergere da essa»¹⁷.

Così in Hemmerle. Mai e in alcun caso viene dimenticata o accantonata la collocazione storica e fattuale di un evento, com-

¹⁶ TO, p. 39.

¹⁷ B. Welte, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg i.B., 1978; tr. it., *Dal nulla al mistero assoluto*, a cura di A. Rizzi, Marietti, Genova 1985, p. 11.

preso in tutte le sue interconnessioni ed interrelazioni che ne disvelano, nel presente, le impensate e feconde protensioni. L'aderenza alla realtà dei fenomeni si manifesta, soprattutto nel campo fondamentale dell'ontologia trinitaria, come quella interdonazione tra quanto la tradizione ha accumulato nel proprio bagaglio e quanto di nuovo, nel presente, si sta delineando come l'ultimo, ma sempre oltrepassabile, orizzonte di comprensione: «il partire dal nuovo, da ciò che è immediatamente cristiano, viene rilevato nel *medium* umano, nel “vecchio” sul quale la novità dello specifico cristiano dà prova di sé»¹⁸, come se una nuova luce si accendesse proiettando i suoi fasci nella totalità dello spazio esperienziale, ovvero nella totalità del tempo che è presente ma che è stato anche passato e che, ben presto, sarà futuro.

Il primo contesto in cui Hemmerle ci introduce è quello della religione intesa principalmente come risposta e proposta all'attribuzione e alla donazione di senso di cui l'uomo, nella sua esistenza, è alla ricerca in un orizzonte che trova nella dimensione esistentiva solo il punto di partenza per giungere all'apertura estrema sulla sfera esistenziale. Come il singolo, nel momento in cui rintraccia in se stesso le tracce inequivocabili dell'appartenenza ad una umanità condivisa con infiniti altri individui passati, presenti e futuri, sente che il suo cuore e la sua anima possono allargarsi infinitamente sul mondo ed entrare in relazione con qualsiasi altro tu per cercare insieme la risposta che conduce ad una valida *Sinngebung*, così nel contesto-religione «l'uomo vive la propria vita – scrive Hemmerle – e comprende il proprio mondo non più a partire da se stesso, ma a partire da un Altro che gli si sottrae. L'asse intorno a cui ruota la vita non sono più le problematiche o le capacità umane, bensì la comparsa di questo Altro, la sua irruzione, la sua chiamata, la sua epifania, il suo messaggio, la sua Rivelazione di sé»¹⁹.

Se la soggettività viene ricevuta nella relazione di donazione e «se – come attesta Welte – è Dio che per primo si rivolge all'uomo» tanto che «l'uomo conosce dunque di essere determinato in

¹⁸ TO, p. 39.

¹⁹ TO, p. 40.

riferimento a qualcosa che è diverso da lui: più grande e più originario»²⁰, non sembrerebbe esserci alcun dubbio che il contesto-religione, grazie al sostanziale spostamento del baricentro che richiede l'espropriazione dell'Io trascendentale, sia forse l'ambito che meglio si addice a illuminare le pieghe più oscure ed inaccessibili dell'esistenza umana. Eppure Hemmerle sottolinea il fatto che il carattere dominante della religione è quello di pretendere un abbandono *totale* da parte dell'uomo, quasi nella paradossalità dell'annullamento dell'identità personale. E nel momento in cui «la sconvolgente predominanza dell'Altro non resta tuttavia qualcosa di esteriore, ma rivela l'Altro come Colui dal quale io stesso e il mio mondo dipendiamo intimamente, e che dunque ci riguarda direttamente», emerge in tutta la sua aporetica insostenibilità il paradosso che investe il contesto-religione. «È paradossale il fatto che io non sia il punto di partenza, il centro, che io non viva di me, ma deponga in mani altrui il ruolo decisionale, il da-dove e il verso-dove del mio *esserci*. È altrettanto paradossale che Colui che è Altro-da qualsiasi cosa e maggiore di qualsiasi altra cosa [*was anders ist als alles und größer als alles*], diventi qualcosa del tutto, qualcosa nell'orizzonte del tutto, diventi concreto nel concreto. La religione ha il proprio fondamento esattamente in questo: nell'irruzione del trascendente nell'immanente [*daß das Transzendente in die Immanenz einbricht*], senza per questo venir meno alla propria tensione a trascendere. Si potrebbe così parlare di un trascendimento reciproco»²¹ che sembra però, in ultima analisi, scivolare nell'indefinibilità dell'irreale calpestando «l'insopprimibile dinamica dell'Io, il suo interesse, la sua necessità di prendere l'iniziativa da sé, di prendere le mosse da se stesso»²². La religione corre così il rischio di divenire l'espressione annichilente e destrutturante dell'inaugurazione di un rapporto evidentemente asimmetrico tra l'uomo bisognoso di un'autentica *Sinngebung* e la divinità trascendente che risolve nella propria totalità ogni relazione *ad extra*. È la vita stessa dell'uomo che rifiuta, per

²⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, cit., p. 22.

²¹ TO, p. 40.

²² TO, p. 41.

natura, la asfittica chiusura di un rapporto che intende, per lo più, essere *unico*, *assoluto* ed *esclusivo*. «L'urgenza del mondo e delle sue relazioni si fanno valere contro la pretesa (...) della religione di essere *il* rapporto reale e fondamentale superiore ad ogni altro rapporto», tanto che assai facilmente può instillarsi «il sospetto che la religione sia l'irreale, che sia una proiezione, una mera appendice della realtà»²³. Saggiamente Welte scriveva che «se è Dio che per primo si rivolge all'uomo, questo però si verifica *all'interno* [*innerhalb*] del rapporto che l'uomo ha con se stesso, all'interno dell'esistenza umana e della sua autocomprendimento»²⁴, di modo che la distanza che sempre deve mantenersi tra Dio e l'uomo – l'Uno di fronte all'altro –, affinché la relazione teandrica non si risolva in un sistema totalizzante e monistico o non si riduca al compromesso che interpreta e razionalizza, viene preservata grazie al mistero dell'ulteriorità della manifestazione che rivela l'epifania del sacro.

Hemmerle ritiene, d'altro canto, che vi sia anche un altro contesto dell'esperienza umana che deve confrontarsi con l'evento trinitario, nel suo *sich zeitigen*²⁵, cioè nel suo temporalizzarsi giungendo sempre più in prossimità della maturazione. Tale ambito viene denominato, con un'espressione davvero rivelativa, «esperienza del *Logos*» [*Logoserfahrung*] ovvero la polarizzazione dell'esperienza trascendentale della possibilità che si spalanca all'uomo non appena sente sbocciare nel suo intimo la consapevolezza della sua appartenenza all'essere. «L'uomo prende le mosse da se stesso. Scopre di essere presente in tutto ciò che scopre; rinviene le tracce delle sue domande e del suo pensiero in tutto ciò che le sue domande e il suo pensiero incontrano sulla loro strada. Questa correlazione, il riflettersi di tutto in tutto, diventa per lui un affascinante prodigio. La sua vita è un continuo seguire tale

²³ *Ibid.*

²⁴ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, cit., p. 22.

²⁵ La pregnanza semantica di questa voce verbale della lingua tedesca non ha corrispettivi in quella italiana e ho pensato di tradurla, su suggerimento di Bernhard Casper, con la locuzione «temporalizzarsi giungendo sempre più in prossimità della maturazione» per tentare di rendere il duplice significato di distensione nel tempo e di avvicinamento alla pienezza della maturazione.

prodigio, uno stupefatto inseguimento di se stesso nella correlazione da lui scoperta. Egli non sta, come nella religione, *di fronte*, ma *dentro*. Il Supremo, il Tutto è più grande di tutto, eppure è in tutto; è un tutto che non si ritrova in un determinato luogo o in una determinata maniera, ma *in tutto* nel suo complesso, in quanto è realtà profonda di ogni cosa»²⁶. Nel *Logos* sembra così raccogliersi la totalità di tutte le esperienze possibili che, all'interno della coscienza che le compie, possono aprire l'accesso all'appercezione della soggettività trascendentale. Soggettività nella quale il percorso compiuto dalla ragione al momento della riflessione come auto-ri-conversione (ritorno in sé) del movimento dell'intenzionalità, può tracciare il solco invalicabile che oppone il piano della realtà fattuale a quello della possibilità trascendentale, la dimensione puramente fenomenologica a quella essenzialmente speculativa. Siamo sul medesimo piano descritto da Hegel quando, nell'introdurre il concetto del *sapere assoluto*, riassume il processo della conoscenza come il movimento dell'autocoscienza che si aliena nell'oggetto intenzionale e ritorna presso di sé contenendo l'oggetto nel suo *essere-per-sé*. Per l'autocoscienza «il negativo dell'oggetto – scrive Hegel nella *Phänomenologie* – o l'autotogliersi di quest'ultimo ha un significato positivo, ovvero essa sa quella nullità dell'oggetto, perché, da una parte essa aliena se stessa: – infatti in questa alienazione pone sé come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità dell'*esser-per-sé*, pone l'oggetto come se stessa. E, d'altra parte, in quest'atto è contenuto l'altro momento onde essa ha anche tolto e ripreso in se medesima quell'alienazione e oggettività, essendo dunque nel suo *esser-altro* come tale. – Questo è il movimento della *coscienza* la quale, in tal movimento, è la totalità dei propri momenti»²⁷. In questa esperienza-base che la coscienza pone in atto nella prensione oggettivante del mondo, appare chiaro che il rapporto con il Supremo [*das Letzte*] e con il Tutto [*das Ganze*] di cui parla Hemmerle, co-

²⁶ TO, p. 42.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952⁶, DD., VIII, p. 1; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. II, pp. 287-288.

stituisce l'orizzonte originario di fondazione che pone la coscienza stessa, imponendole le strutture interne (di organizzazione) ed esterne (di relazione) che costituiscono, di fatto, la vita stessa dell'Io, secondo modalità di volta in volta differenti. Nel contesto della *Logoserfahrung* l'Io viene a trovarsi all'interno di una esperienza che «sembra rendere possibile un'apertura illimitata ed essere essa stessa un'apertura trascendentale, a cui tutto ciò che è può dischiudersi e mostrarsi. E tuttavia, questo Tutto esperibile trascendentalmente è realmente tutto?»²⁸. Hemmerle ritiene che la relazione che lega l'Io al Tutto può dar luogo a *Stimmungen* sempre differenti che condizionano e stritolano come in una morsa che attanaglia dall'esterno (il Supremo) e dall'interno (la ragione) il "povero" Io costringendolo ad abitare *posizioni* via via sempre diverse a seconda delle concretizzazioni che si contestualizzano. La prima possibilità è quella dell'*assorbimento* (per fagocitazione) dell'Io all'interno del Tutto dato che «l'Io viene depotenziato a mero momento della ragione del tutto e della ragione del mondo che si autorealizzano [*vollbringenden*]; il tutto, il mondo vengono depotenziati a semplici tappe sulla strada del ritorno della ragione a se stessa, la ragione che io sono, in quanto singolo o in quanto soggetto in senso trascendentale». In seconda istanza (dissoluzione) la ragione, nel momento in cui ritorna nella coscienza al fine di inaugurare la correlazione col Tutto, può decidere di spezzare ogni interrelazione. Divenuta riflessione essa «dissolve [*löst*] la correlazione che lega me al tutto, la rende problematica, anzi, la priva di senso lasciando dietro di sé nient'altro che rassegnazione, disperazione e nichilismo. Oppure ancora come sospensione del giudizio – e siamo alla terza *posizione* – la riflessione rinuncia alla propria capacità [*Vermögen*] costruttiva o alla propria impotenza [*Ohnmacht*] distruttiva e si fa consapevolezza che conosce la correlazione e la riconosce, lascia che sia parola, senza tuttavia pretendere di saper dire da dove essa sia proferta: *reine philosophische Epoché*»²⁹.

²⁸ TO, p. 43.

²⁹ TO, pp. 42-43.

Quali sono le caratteristiche di queste *Stimmungen* che consegnano alla *Befindlichkeit* del *Dasein* possibilità così diverse tra loro eppure generate tutte dalla medesima ragione onnicomprensiva [*umgreifende Vernunft*]? Senza dubbio possiamo ancora una volta ripetere con Hegel che «ciò che dunque nella religione era *contenuto* o forma della rappresentazione di un *Altro*, ciò stesso è qui operare proprio del *Sé*; il concetto è l'elemento connettivo, onde il contenuto è *operare* proprio del *Sé*»³⁰. Nell'elemento del *concetto* il sapere assoluto appare nondimeno come l'operare stesso del soggetto che lo pensa. Quell'autocoscienza che è il *Logos* non è contemplazione passiva poiché la ragione che vi si conosce e vi si pone siamo noi medesimi. Pertanto la ragione infinita si conosce nell'autocoscienza umana ed è infinita solo in tale conoscenza finita di sé, tanto che nell'elemento del concetto il soggetto singolo, il *Sé* finito, si innalza invece al *Sé* universale e attua egli stesso quella riconciliazione [*Versöhnung*] che è elemento caratteristico ed unitario dell'intera speculazione hegeliana. Riconciliazione che, per così dire, scaturisce da Se stesso, dal suo stesso interno, a dimostrazione della *potenza assoluta* raggiunta dal *Sé* per mezzo del concetto. *Assoluta* perché, come acutamente notava Luigi Pareyson nel riportare le aspre critiche mosse da Kierkegaard nei confronti del sistema hegeliano, «il pensiero offre l'essere come mera tautologia del pensiero in quanto pensiero, e perciò prescinde dall'esistenza riducendo la realtà a possibilità»; tutta «la filosofia hegeliana – continua Pareyson – per un verso ha un presupposto: il presupposto di conciliare realtà e pensiero nel puro pensiero, lasciando fuori di sé la vera realtà»³¹ come se la contemplazione dell'assoluto tenesse conto ed esaurisse tutti gli ambiti d'esperienza propri della vita di ogni singolo uomo. Difatti le posizioni che l'Io può assumere all'interno del contesto *Logoserfahrung* – assorbimento, dissoluzione, sospensione del giudizio –, così come Hemmerle ce le ha presentate escludono *a priori* qualsiasi aggancio con

³⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., DD., VIII, p. 10; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 295.

³¹ L. Pareyson, *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*, in *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, rispettivamente p. 55 e p. 53.

la *Lebenswelt* nella quale ciascuno conduce la propria esistenza, poiché «laddove l'esperienza e il potere costruttivo del Logos, la non-esperienza del Logos o l'esperienza del non-Logos, si affermano come l'assolutamente ultimo, l'ampiezza dell'esperienza del Logos finisce per capovolgersi in un sostanziale restringimento [*Vereingung*]: non poniamo forse dei limiti preventivi a ciò che trova corrispondenza nel Logos che tutto abbraccia [*alles umfaßt*], quando lo vincoliamo a poterci riguardare soltanto nella totalità [*Ganzen*] e in merito alla totalità [*Ganzen*], ma non in un concreto "faccia a faccia" [*konkreten Gegenüber*]?»³².

Le immagini dell'Io che Hemmerle traccia sono sintomatica testimonianza della attuale *Befindlichkeit* che l'uomo contemporaneo vive. Se, difatti, egli è chiamato dall'appello della storia presente a dimenticare la sua precedente condizione di supremo latore dell'ordine della realtà secondo quanto Cartesio, Kant ed Hegel s'erano sforzati di enucleare nella loro *Vorstellung des Denkens*, è pur vero che a tale appello, bisogna pur scegliere di dare una risposta accettando o rifiutando il dono che l'appello stesso manifesta nel convocare ad una relazione. La risposta che Hemmerle sceglie di dare, trae il proprio vigore dal radicarsi interamente nell'ambito della religione cristiana e nel paradosso assoluto che essa propone.

All'interno di una possibile interpretazione dell'incarnazione di Cristo come inizio di una nuova epoca nella storia dell'umanità, anche il rapporto con il Dio che ha scelto di manifestarsi nel modo del tutto eccezionale della completa partecipazione alla vita stessa dell'uomo, esplicita le proprie potenzialità su un piano assolutamente nuovo e diverso rispetto al contesto-religione prima tratteggiato. Superare le aporie derivanti dall'irruzione della divinità nell'immanenza di un'esistenza costretta alla sterile immobilità di una relazione esclusiva ed annichilente vuol dire, per l'uomo di Hemmerle, radicalizzare «il paradosso della religione, il vivere dell'Altro» all'interno della propria vita e «dimenticare radicalmente se stesso e il proprio tempo, spogliarsene in favore del tempo nuovo,

³² TO, p. 43.

del Dio che viene e opera in Gesù Cristo» poiché «Dio, manifestando il proprio Regno [*Herrschaft*], entra nell'orizzonte della storia, e lo fa in un luogo unico, concreto. Non più una serie di epifanie, non più una corona di rivelazioni dell'unico mistero: il mistero del *Deus absconditus* si raccoglie, si concentra in un unico punto della storia. Questa è la rivendicazione [*Anspruch*] di Gesù, questo lo scandalo [*Ärgernis*] del suo messaggio»³³. L'impronta della Rivelazione si imprime in un determinato contesto della storia umana inaugurando il presentificarsi di un nuovo contesto e di una nuova storia in cui l'umanità si apre alla relazione con il Dio divino nella sua – potremmo dire con Welte – *vita storica*. Difatti, nella sua *Religionsphilosophie*, quest'ultimo scrive con toni assai vicini a quelli di Hemmerle che «nella sua epifania il mistero eterno supera la differenza fondamentale tra oltre-essente [*Überseienden*] ed essente, e appare nell'ordine dell'essente; il che vuol dire necessariamente: appare nell'ordine di spazio e tempo e del suo differenziarsi. Appare in un suo tempo e dischiude un nuovo tempo; e appare anche entro lo spazio delle vicende umane. (...) E poiché appartiene alla storia degli uomini il disperdersi nello spazio lungo molte direzioni, che a volte tornano a intrecciarsi e poi di nuovo a dividersi, dobbiamo anche aspettarci che la figura di Dio, come quella degli uomini, assuma volti diversi; in altre parole: dobbiamo aspettarci un mutamento storico della figura di Dio secondo tempo e spazio»³⁴. In tale mutamento, che può anche comprendere la *secolarizzazione*, l'*assenza* e l'*eclissi* del Dio che sceglie di velarsi nel nascondimento, può però permanere ancora una traccia furtiva e quasi impercettibile dell'Assente, soprattutto tramite la memoria che conserva il *ricordo* di una manifestazione passata e non per questo meno reale che, nel silenzio dell'attesa, si mantiene disponibile al sempre possibile verificarsi dell'*Ereignis* nella sempre nuova *Gegebenheit*.

³³ TO, p. 45.

³⁴ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, cit., p. 126. Ricordiamo che la pubblicazione delle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle, avvenuta nel 1976, precede di due anni quella della *Religionsphilosophie* di Welte del 1978.

Ed è in questa prospettiva che Hemmerle porge all'attenzione dell'uomo che è in ricerca l'evento dell'incarnazione mediante il quale «il Dio dell'assoluta origine e dell'assoluto futuro [*der Gott der absoluten Herkunft und Zukunft*] irrompe nel *con-noi* e nell'*accanto-a-noi* [*Mit-uns und Neben-uns*]. In un senso del tutto nuovo, la nostra storia diventa la sua epifania. (...) ora è Dio stesso ad essere là dove noi dobbiamo dare la nostra risposta. La sorte di Gesù è la solidarietà di Dio con noi ed è la sua prossimità a noi, proprio nell'ambito della nostra esperienza, proprio nel luogo della nostra impotenza»³⁵. La vita di ciascun uomo illuminata – così come recitava la poesia citata all'inizio di questo capitolo – *dal di dentro e dal di sotto*, assume delle garanzie e delle possibilità totalmente insospettate, in virtù delle quali diviene attualizzabile ciò che nell'esperienza del *Logos* rimaneva soltanto contemplato: «soltanto qui la solitaria situazione del *Logos* della correlazione tra tutto si dischiude all'unico, totale rapporto che rapporta tra loro l'imprescindibile *essere-di-fronte* con l'indivisibile *essere-uno* [*Hier erst ist auch die einsame Logossituation des Allzusammenhangs aufgesprengt in die eine, ganze Beziehung, welche unableitbares Gegenübersein und unzerreißbares Einssein miteinander verbindet*]»³⁶. La struttura di relazione istituita dalla partecipazione del Dio alla singolarità di ciascuna esistenza di per sé essente e, contemporaneamente, di tutte le esistenze raccolte nell'*Einssein* e poste in relazione reciproca, può trovare una prima esplicitazione tramite l'analogia del linguaggio (analogia che sia Welte che Hemmerle prendono in grande considerazione) che esplica la relazione di produzione del fondato (l'ente finito) da parte del mistero fondante (il Dio infinito). Con Welte possiamo affermare che «il mistero fondante regge e svolge, nell'atto stesso in cui la fonda, quella luminosità e spontaneità e capacità di relazione dialogica»³⁷ presente nella struttura originaria della persona. Ebbene, se l'essere che si relaziona ad ogni ente è *originariamente* Dar-si (*Sichgeben*) e ha alla sua base un'origine che lo fonda e lo forma secondo la struttura propria di

³⁵ TO, pp. 45-46.

³⁶ TO, p. 47.

³⁷ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, cit., p. 113.

tale origine, viene da sé che l'essere non è abbastanza originario da poter assolvere il compito che gli si vuole affidare. Difatti Welte ci rammenta che «essere origine significa in ogni caso un rapporto di produzione creativa [*Entspringenlassenden*] con quella realtà che dall'origine deriva – cioè l'ente – e da essa riceve quindi la propria determinazione»³⁸. Ebbene, se nell'ente rintracciamo evidentemente la struttura della donazione e, quindi, la relazione che lo lega in un rapporto di *produzione creativa* all'essere, quale sarà la relazione alla quale l'essere si lega per attingere a quel rapporto di *produzione creativa* che lo pone in essere?

Noi crediamo di poter rispondere, alla luce di quanto detto finora, che tale fondamento può essere pensato ed esperito nella sua assoluta profondità di Origine solo nel *Deus-Trinitas*, ovvero in colui che, per sua stessa natura, è al di là della differenza ontologica perché attualizzazione perfetta e completa dell'Amore. Nella realtà della nostra *Lebenswelt*, l'esperienza che noi possiamo fare dell'essere è legata indissolubilmente all'esistenza delle cose che ci circondano: l'essere non si dà mai da solo come astrazione concettuale, bensì nella concretezza oggettualizzata di ciascun ente. La nostra relazione con l'essere avviene, accade, si temporalizza e si spazializza all'interno della storia del nostro *Erlebnis*. Se, come abbiamo appena detto, il *Deus-Trinitas* è fondamento dell'Essere e dell'essere di ogni ente, allora, possiamo affermare con Hemmerle che «tutto ciò che è entra in una correlazione onnicomprensiva [*umgreifenden Zusammenhang*]» con il suo originario fondamento nel modo di una triplice intercorrelazione. Egli esprime questa realtà con una frase: «noi tra Dio e Dio [*wir zwischen Gott und Gott*]»³⁹, ovvero tra il Dio che, come *Ursprung*, avvolge l'Essere e il nostro essere-enti nella sua originarietà fondante e il Dio che si fa parola, presenza, storia e che come tale «rivela il senso del tutto a tutto dando senso. La sua correlazione diviene la correlazione della mia, della nostra esistenza; diventa la parola che io e noi portiamo a compimento partendo dalla nostra propria origi-

³⁸ *Ibid.*

³⁹ TO, rispettivamente p. 46 e p. 47.

narietà – ma è una risposta, non l'esecuzione di una legge che alberga al di fuori di noi oppure in noi stessi; è un vitale movimento incessante [*gelebtes Aufzu*] che va di originarietà personale in originarietà personale»⁴⁰ secondo il darsi proprio dell'Amore.

3. IL PROCESSO DI CORRELAZIONE COME UNITÀ ORIGINARIA NEL MOLTEPLICE

Primo tratto fondamentale di questa nuova ontologia è il fatto che il baricentro non si fissa in un punto statico ed immobile, centro di convergenza di molteplici spinte, bensì esso si fonda sulla dinamicità della relazione d'amore. Finora, prendendo alla lettera il suggerimento di Klaus Hemmerle contenuto nel § 19 delle *Thesen*⁴¹, abbiamo tracciato un disegno, il cui sfondo è stato costituito dall'amore, scoprendo che una fenomenologia dell'amore e secondo l'amore è effettivamente «in grado di articolare l'originario mostrarsi dell'essere e dell'ente»⁴² e mettendo in chiaro la dinamica del processo del pensare nel suo uscire da sé e nel suo tornare a sé. Ciò avviene e si compie in virtù del fatto che l'essere di ogni ente, costituito sul ritmo dell'amore, sul dar-si nella donazione, realizza appieno la propria potenzialità nel momento in cui si attua. Nella compartecipazione al movimento che è la vita dell'Amore trinitario in se stesso, ogni ente, ogni sostanza può pervenire «alle sue differenziazioni, determinazioni ed effetti senza sminuire la propria condizione e il proprio stato in sé»⁴³. Il movimento stesso di un soggetto che, nell'atto intenzionale oltrepassa se stesso svuotandosi per farsi riempire dal dono dell'oggetto, ha la sua radice ed il suo unico inserimento proprio nella pro-

⁴⁰ TO, p. 46.

⁴¹ «Da dove mai potrebbe svilupparsi questa nuova ontologia se non da una fenomenologia del darsi, da una fenomenologia dell'amore? Tale fenomenologia costituisce di fatto lo sfondo del nostro discorso» (TO, p. 51).

⁴² *Ibid.*.

⁴³ TO, p. 52.

fondità insondabile dell'Essere che è Amore. Tornando a se stesso, il soggetto comprende che non è possibile tale processo in un ipotetico *prima* del processo poiché «il pensiero non è un regresso a prima del processo [*Vorgang*] finalizzato a costruirlo a partire da un punto d'origine isolato; il pensiero si trova già inserito nel processo stesso» ⁴⁴.

Se, nel contesto della *Logoserfahrung*, l'uomo avverte che col fiorire della consapevolezza dell'appartenenza all'Essere nasce nel suo intimo la certezza che all'interno della sua coscienza è raccolta, mediante l'appercezione della soggettività trascendentale, la totalità di tutte le esperienze possibili, ora la parola *soggetto*, alla luce dell'ontologia trinitaria, mostra tutta la sua inadeguatezza. Qui Hemmerle sembra condividere la critica heideggeriana al soggetto contenuta in *Die Zeitalter des Weltbildes* ⁴⁵, anche se con esiti assai diversi rispetto a quelli raggiunti dal filosofo di Meskirch. Per Hemmerle non è sufficiente parlare di *Logos* ⁴⁶, difatti «la parola-chiave [*Hauptwort*] di tale pensiero non è più il sostantivo, bensì il verbo. Procedendo insieme al processo si rivela cosa procede, chi procede, da dove viene e verso dove si dirige questo

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Heidegger caratterizza l'ego, l'io, il *subjectum*, lo *Upokemenon* come «ciò che sta-prima, ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento». Nell'*epoca dell'immagine del mondo*, si assiste al trionfo di un Io posto al centro dell'universo, all'emergere dell'uomo come punto di riferimento dell'intera realtà, alla definizione dell'assoluto primato del soggetto sull'ente, anche se «questo significato metafisico del concetto di soggetto non ha originariamente alcun particolare riferimento all'uomo, e meno ancora all'io. Ma il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale». Ed «è — come giustamente Heidegger sottolinea — nella metafisica di Cartesio che per la prima volta l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso». Svincolarsi ed oltrepassare (*überwinden*) la metafisica moderna «ha qui il senso di una interrogazione originaria del senso, cioè dell'orizzonte di proiezione e quindi della verità dell'essere; interrogazione che si rivela, nel contempo, come l'interrogazione dell'essere della verità». (*L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 84-86).

⁴⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; tr. it., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 7. *Il metodo fenomenologico della ricerca. B - Il concetto di logos*, pp. 51-54.

procedere. Per illustrare questo concetto, prendiamo una parola che in tedesco è verbo e sostantivo al tempo stesso: *Leben* (vivere/vita). La “cosa” che il sostantivo *Leben* sta ad indicare è il processo, l'accadere, il vivere inteso nel suo significato verbale. Tale processo ha la sua identità nel procedere stesso e nel modo in cui esso procede. *Leben* significa egredire ⁴⁷ [*Ausgehen*] da se stessi. In questo egresso da se stessi si verifica una costante riproduzione e restituzione dell'egresso; *Leben* significa *Weiterleben* (procedere, proseguire nella vita). Nell'egresso avviene al tempo stesso l'assimilazione dell'esterno, l'assunzione dell'esteriore nell'interiore [*Assimilierung des Äußeren, Aufnahme des Äußeren ins Innere*]] ⁴⁸. Il processo contiene in sé il suo compiersi e il suo farsi ed è, al tempo stesso, contenuto nell'accadere della temporalizzazione. Proprio qui viene superata la difficoltà riscontrata nel contesto *Logoserfahrung* riguardo al rapporto tra pensiero ed esperienza ⁴⁹: in questa nuova prospettiva non ha più senso contrapporre l'interno (pensiero) all'esterno (esperienza) perché, nella relazione onniabbracciante, i due momenti vengono unificati nella reciproca donazione. L'interiorità si nutre di ciò che l'esteriorità le manifesta e «sussiste soltanto come il *verso dove* [*Woraufhin*] dell'assunzione e il *da dove* [*Woraus*] dell'egresso. Il contrappunto armonico di un vivente nei confronti di un altro vivente e nei confronti degli altri enti avviene nella relazione che la vita stessa è. La vita e il vivente finiscono laddove finisce questa relazione» ⁵⁰.

Possiamo senz'altro affermare che la relazione, nella sua intrinseca dinamicità, è generata dalla differenza: nell'uguaglianza, difatti, non c'è ragione di dialogo o di confronto, si vive già nell'identità indistinta ed indifferenziata. Dal momento in cui il pensiero e la vita procedono di pari passo all'interno di una correlazione che li pone in rapporto nella reciproca donazione si scopre che è possibile fondare su questa base la vita stessa di ogni uomo,

⁴⁷ Dal latino *egredior* (composto di *ex* e *gradior*) vale per uscire trasferendosi da un grado all'altro.

⁴⁸ TO, p. 52.

⁴⁹ Cf. TO, p. 43.

⁵⁰ TO, p. 52.

chiamato alla relazione dall'appello della differenza che ciascuno rappresenta in seguito alla personale interpretazione dell'originalità comune. Uscire fuori di sé ha il significato di scegliere di aprire la propria interiorità sullo spazio infinito dell'alterità e partecipare ad una vita che non è più solo prodotto dell'azione del singolo, bensì di un'inter-azione tra vite diverse che, incontrandosi, si incrociano e si con-fondono per poi ritornare in sé e ritrovarsi diverse. La correlazione che la vita rappresenta travalica i confini della soggettività: «è correlazione [*Zusammenhang*] tra vita e vita. La dimensione interiore della vita del singolo, cui appartengono l'egresso [*Ausgang*], la comunicazione [*Mitteilung*], l'assimilazione [*Assimilierung*] e la riproduzione [*Reproduktion*], ha una inscindibile dimensione esterna, quella del con-vivere [*Mitlebens*], nella quale il vivere vive di altra vita e per altra vita»⁵¹. Hemmerle ritiene che è l'identità del processo in se stessa ad essere costituita da un costante gioco di dono/restituzione: dall'interiore all'esteriore, dall'esteriore all'interiore. In questo scambio reciproco l'ente si mostra nell'atto che gli compete offrendosi alla comprensione sotto forma di dono grazie alla donazione originaria che l'essere ha compiuto nei suoi confronti. «Una cosa, un soggetto, un ente – egli spiega – può essere compreso e giungere a compimento soltanto nel suo atto. Questo atto è costituzione, è comunicazione, è delimitazione e inserimento in una correlazione che tutto abbraccia. Nulla è al di fuori di tale atto, laddove “atto” non sta ad indicare il livellamento dello stato in se stesso, ma la sua stessa costituzione»⁵² in seno alla correlazione originaria. Questa comprende, al suo interno, il processo nel suo accadere, nel suo verificarsi e nel suo procedere tra due poli che si corrispondono nella reciprocità.

«Il processo – afferma Hemmerle – non è un fluire senza soluzione di continuità [*ungeschiedenes Strömen*], dal momento che in un simile processo non vi sarebbe alcun progresso. Il processo è una relazione che accade [*geschehende Beziehung*] e che non procederebbe senza il rapporto reciproco, l'un per l'altro

⁵¹ TO, p. 52-53.

⁵² TO, p. 53.

[*Zueinander*], l'uno nell'altro [*Ineinander*] e l'uno in dialettica con l'altro [*Auseinander*], dei poli tra i quali tale relazione intercorre»⁵³.

Abbiamo così scoperto che l'intenzionalità insita in ciascun ente per cui esso viene conosciuto tramite la donazione, giunge a compimento tornando a sé solo dopo aver partecipato, prendendovi parte in modo assolutamente insostituibile, al processo che ne svela la costituzione nel suo atto proprio come comunicazione, delimitazione ed inserimento nella correlazione. I poli entro cui si gioca la relazione, mantengono inalterate le loro peculiari caratteristiche senza essere appiattiti o livellati in un miscuglio indistinto. Il processo conseguente che da loro viene istituito e che loro istituisce, è un terzo elemento che nasce come frutto della relazione e che vive della vita che i poli vivono tra loro assumendo al loro interno ciò che continuamente si temporalizza nel processo. «I poli non hanno un loro *status* isolato al di fuori dell'accadere, in quanto sono essi stessi *nell'*accadere; anzi, sono accadere essi stessi. Essi sono il comunicarsi [*sich mitteilen*], il relazionarsi [*sich beziehen*], il darsi nel processo e il riceverne in cambio, il farlo essere e l'essere fatti da questo [*sich in den Vorgang hineingeben und aus ihm empfangen, ihn sein lassen und von ihm sein gelassen sein*]. In ogni polo si verifica l'intero processo, l'intero processo è l'essere di ciascun polo. I poli si differenziano in base al modo in cui il processo procede da loro ed essi da lui. Tale differenziazione [*Unterscheidung*] dei poli nel processo è tuttavia la differenziazione del processo stesso, ovvero la sua articolazione [*Gliederung*], da cui riceve unità [*Einheit*], differenziabilità [*Unterscheidbarkeit*] e struttura [*Struktur*]]»⁵⁴.

Hemmerle interpreta la struttura dell'origine come fondamentalmente e costitutivamente relazionale e dinamica. Il modello, unico nel suo assoluto e originario contenere, che egli ha dinanzi agli occhi, è quello che la Trinità offre nel suo rivelarsi, in cui le tre Persone sono i poli entro cui si gioca il processo d'Amo-

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ TO, pp. 53-54.

re. Nel momento in cui si tenta una generalizzazione del modello originario bisogna tener presente che lo scaturire dall'Origine trinitaria avviene secondo un processo formalizzato esclusivamente secondo le stesse modalità che lo costituiscono e che, pertanto, comprendere il farsi del processo nell'evento significa immergersi nel mistero stesso di Dio, nel mistero che è Dio. «Egli – ci rammenta Hemmerle riflettendo sulla realtà intima di Dio – è il Dio unico in tre Persone. La comunione del Padre e del Figlio nello Spirito Santo e non in un Io assoluto e solitario è l'immagine di Dio della Rivelazione. Il più profondo mistero di Dio è l'unità, unità di donazione reciproca e amore di Padre e Figlio nello Spirito. Se Dio, come amore che si dona, è unità e come unità è amore che si dona allora sta nella logica di questa unità e di questo amore che il suo disegno sulla creazione, sull'umanità si compia in tutto quanto Gesù ha chiesto al Padre nella preghiera sacerdotale: "...tutti siano una cosa sola" (Gv 17, 21)»⁵⁵. A questo punto, per andare avanti nel nostro percorso, non possiamo fare a meno di domandarci che cosa sia quest'unità che scopriamo essere la realtà intima del *Deus-Trinitas* e quale sia il suo ruolo nella complessa architettura che l'ontologia trinitaria dispiega.

Già Heidegger, nel noto testo *Identità e differenza*, interpretando l'identità come *Zusammengehörigkeit*, non fa altro che tentare di dare una costituzione reale e ontologicamente fondata dell'intuizione dell'Origine come relazione della differenza in vista dell'unità. Egli afferma che «l'identità nel corso della storia del pensiero occidentale appare con il carattere dell'unità. Quest'unità, però, non è affatto l'inane vacuità di ciò che, in se stesso privo di relazioni, si irrigidisce ostinatamente in un'uniformità. Tuttavia, prima che la relazione dell'identico con se stesso, relazione che regna nell'identità e che risuona già sin dai primordi, venga decisamente e con tutti i suoi tratti alla luce come tale mediazione, prima persino che venga trovato un ricovero per questo emergere della mediazione nell'ambito dell'identità, il pensiero occi-

⁵⁵ K. Hemmerle, *Wegmarken der Einheit*, Verlag Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1982; tr. it., *Vie per l'unità*, a cura di A. Del Zanna e M.L. Riatti, Città Nuova, Roma 1985, p. 26.

dentale ha bisogno di più di duemila anni»⁵⁶ e cioè della filosofia dell'idealismo speculativo. Ma è corretto assimilare l'unità dinamica all'identità statica, annichilendo ed annullando le differenze che nella relazione d'unità, generano il processo stesso che conduce all'unità? Evidentemente no e Heidegger mette in atto tutta la sua maestria per dimostrarne l'insostenibilità delineando, al contempo, un mirabile schizzo del rapporto esistente tra l'uomo e l'essere inteso come reciproco appartenersi [*ZueinanderGehören*] all'interno di una presenza [*Anwesen*] che ha bisogno [*braucht*] dell'aperto di una radura luminosa [*Lichtung*] affinché se ne accolga la comunicazione e la donazione.

«Nell'uomo – scrive Heidegger – si impone un appartenere [*Gehören*] all'essere, un appartenere che si pone in ascolto [*hört*] dell'essere, poiché ad esso è trasferita la sua proprietà [*übereignet*]. E l'essere? Pensiamo l'essere secondo il suo senso iniziale, come presenza [*Anwesen*]. (...) L'essere è [*west*] e persiste in quanto si volge con il suo appello nella direzione dell'uomo. Soltanto l'uomo, infatti, aperto per l'essere, lascia che l'essere si avvicini come presenza. (...) appare chiaro come uomo ed essere siano traspropriati [*übereignet*] l'uno all'altro, appartengano l'uno all'altro» all'interno di un ambito esclusivo, l'*Ereignis*, «attraverso il quale uomo ed essere si raggiungono a vicenda nella loro essenza, ottengono ciò che per loro è essenziale e perdono, intanto, quelle determinazioni che la metafisica ha loro conferito»⁵⁷. «L'essenza dell'identità – chiarisce Heidegger – è proprietà [*Eigentum*] dell'*Ereignis*»⁵⁸, tant'è che ad esso è affidato il difficilissimo compito di preservare l'essenza dell'uomo e dell'essere all'interno di una costellazione che prende forma grazie alla loro interazione «a partire da ciò che li fa entrambi reciprocamente propri»⁵⁹. Ma Heidegger non si spinge oltre. Non indaga le profondità misteriose

⁵⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957; tr. it., *Identità e differenza*, a cura di U.M. Ugazio, in «aut aut», 187-188 (1982), pp. 2-38, qui p. 5.

⁵⁷ *Ibid.*, rispettivamente p. 9 e p. 12.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 15.

dell'Origine e si limita a delimitare le zone di competenza dell'essere e dell'ente (con la differenza ontologica) tracciando il dipanarsi del passaggio-che-tramanda [*Überkommenis*] l'originarietà e che conduce al deferimento [*Austrag*] in cui l'essere e l'ente sono reciprocamente affidati. Heidegger palesa chiaramente tali carenze e mentre da una parte si giustifica per il fatto che se «il pensiero ha avuto più di duemila anni per afferrare una relazione tanto semplice come quella della mediazione all'interno dell'identità» non c'è motivo di ritenere che la comprensione della «provenienza essenziale dell'identità sia realizzabile in un solo giorno»⁶⁰, dall'altra, con l'accenno finale alla figura del *dio divino*⁶¹, tenta di indicare la strada maestra sulla quale incamminarsi per compiere il “passo indietro” che conduce «al destino [*Geschick*] del nascondimento (...) del deferimento». Una strada fecondata da molti semi per l'inaugurazione di «un pensiero successivo che prima o poi in un modo suo proprio potrà aprirsi e dare frutti»⁶².

A questo punto non possiamo fare a meno di chiederci se la strada intravista da Heidegger e sulla quale egli ci invita ad incamminarci, non possa essere quella che ci conduce verso l'ontologia trinitaria. Difatti non sarebbe possibile ritenere, almeno per ipotesi, che l'avvento del *dio divino* nella figura dell'*ultimo dio* – come Heidegger preconizza nei *Beiträge* – possa essere inaugurato dal Dio trinitario nell'aura mai totalmente attingibile del suo mistero come l'apertura di un “nuovo inizio” che scaturisce direttamente dall'onnicompossibile onnicomprensività dell'Origine che Lui stesso è? Similmente, se il “nuovo inizio” è caratterizzato dal deferimento [*Austrag*] della reciproca appartenenza dell'essere all'ente come «un movimento circolare, un ruotare di essere ed essente l'uno intorno all'altro»⁶³ non si potrà fare a meno di notare l'evidente analogia con il concetto di “pericoresi”, che proviene direttamente dalla teologia trinitaria. Hemmerle lo spiega affermando che «“Perichorese” ist ursprünglich der Name für einen Tanz:

⁶⁰ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 15.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁶² *Ibid.*, pp. 36-37.

⁶³ *Ibid.*, p. 34.

Einer umtanzt den anderen, der andere umtanzt den einen, und so fließt alles ineinander. (...) Der andere wird die Achse meines Lebens, ich bin die Achse seines Lebens. (...) Alles entfaltet sich in diesem "achsialen Umspielen"»⁶⁴.

4. ESSERE-UNO-PER-L'ALTRO

Se l'Origine è effettivamente origine del tutto bisogna ritenere che essa conterrà fin dall'inizio ogni processo, in ogni sua articolazione, come particolare e sempre diversa generalizzazione e che, pertanto il molteplice vivrà come tale nell'unità dell'Origine. In virtù di questa correlazione originaria, i processi relazionali, espressioni della singolarità che pertiene a ciascun polo, si inseriscono in un più ampio processo nel quale essi ricevono l'unità all'interno del loro proprio accadere. Sono gli stessi poli che, con il loro procedere verso orizzonti di interrelazione sempre nuovi secondo direzioni specifiche, agiscono sul processo nel suo complesso.

Per spiegare questo articolato plesso di interconnessioni che si correlano reciprocamente, Hemmerle si serve di un esempio: la parola [*das Wort*]. «Io pronunzio la parola, essa procede da me, io mi includo immediatamente in essa. Si può dire, almeno in quella direzione univoca, che tra me e la mia parola non si interpone nient'altro; io ne sono responsabile, la strutturo e la rivolgo ai suoi destinatari. In tal senso, l'intero processo del parlare e le suddette dimensioni della parola – l'espressione, la strutturazione, il destinatario – hanno la loro radice in me. E tuttavia io, in quanto parlante, e la mia parola in quanto mia, siamo a nostra

⁶⁴ K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg, 1995, S. 44; tr. it., *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e di pensiero*, a cura di P. Blätter, Città Nuova, Roma 1998, p. 39. [Originariamente pericorese è il nome di una danza: uno danza intorno all'altro, l'altro danza intorno a lui, e così tutto fluisce in maniera reciproca. (...) l'altro è l'asse della mia vita, io sono l'asse della sua vita. (...) Tutto si svolge in questo «gioco assiale del reciproco circondarsi»].

volta, radicati nelle altre origini»⁶⁵. La parola che io dico è parte di un *linguaggio* preconstituito che certamente contribuisce ad espandere con il mio apporto personale ma che *in primis* si offre a me come solida struttura preordinata al flusso di comunicazione in cui il *mio* linguaggio si trova inserito. «Le sfumature specifiche [*Klangnuance*] del mio modo di esprimermi, la mia “grammatica” personale, sono poco più che un granello di sabbia della grande montagna del linguaggio, che cresce incessantemente e incessantemente si trasforma»⁶⁶. Proferire una parola vuol dire rivolgersi a qualcuno che nell’ascolto possa comprendere l’atto che io compio, a un *tu* che, come me, rappresenta uno dei raggi che diverge dalla medesima Origine. Tre sono, quindi, le origini della mia parola: *io*, il linguaggio, *tu*. Esse rappresentano una delle possibili generalizzazioni nelle quali si verifica la struttura generata dal processo di relazioni che costituiscono l’unità dell’Origine in se stessa: «tutte e tre le origini si originano *a vicenda* nella mia parola con modalità differenti, in ogni origine il medesimo processo è compiuto eppure diverso. L’apporto delle tre origini non è quantificabile, ma è differenziabile, e lo è in base al modo in cui tutto si origina da ciascuna origine»⁶⁷. Ma come avviene l’interazione che permette la relazione tra i poli all’interno dell’Origine in modo che si mantenga l’identità dell’Origine con se stessa senza che la differenza prenda il sopravvento indebolendo la tensione all’unità?

Hemmerle risponde affermando che, dal punto di vista della nuova ontologia, assistiamo ad un «mutamento di significato della parola “identità”: l’identità, nel nostro contesto, viene vissuta come incremento, come drammatica trasformazione». Ogni cosa è identica a se stessa nella misura in cui, crescendo, procede verso un futuro che, non appena pensato, è già divenuto presente: nella struttura dell’essere la relazionalità trinitaria, che è Amore, produce la compenetrazione di ciò che, per natura, sembra essere in inconciliabile opposizione. Il riflesso di questa affermazione che ci apprestiamo ad enucleare è osservabile in quella tendenza –

⁶⁵ TO, p. 54.

⁶⁶ TO, p. 55.

⁶⁷ *Ibid.*

che Hemmerle ritiene fondamentale per l'uomo e per Dio – al “più”, al *magis* ed al *maius* che è presente in tutte le grandi testimonianze prodotte dall'umanità nel corso della storia, pur se con diversi accenti e prospettive. «L'uomo è uguale a se stesso in quanto è infinitamente più grande di se stesso. Quando Aristotele formulava il concetto che l'anima in un certo senso è tutto (la formula in san Tommaso suona: *anima quodammodo omnia*⁶⁸), era questo un eco in rigida forma di pensiero di quel sapere che incontriamo nelle mitologie indios» secondo cui «ciò che abbraccia tutto e dà origine a tutto raggiunge l'uomo per il fatto che egli pensa e ricorda. Egli stesso (...) porta in sé, come essenza sua più intima, il cristallo trasparente della luce del sole che tutto inonda. (...) Nell'uomo vive più dell'uomo puro e semplice; egli vive per il fatto che mantiene vivo in sé questo “più” e ad esso tende. Abbandonarsi, liberarsi da tutto ciò che è transeunte e finito, aprirsi ed elevarsi totalmente e trovare così la propria identità, questo è anche il messaggio che in forme diverse rispecchia la saggezza dell'Estremo Oriente»⁶⁹. La tensione a trascendere la contingenza della situazione umana nella sua asfittica limitatezza è presente nell'intera storia della filosofia. Pensiamo ad Agostino nell'*incipit* delle *Confessioni*, al concetto di limite e all'idea di Dio nella speculazione kantiana della *Critica della ragion pratica*, allo *Über-Mensch* di Nietzsche ed al suo incontenibile *Wille zur Macht*. Soffrendosi su quanto Blaise Pascal – «che è in egual misura un padre della scienza moderna e della sua coscienza come un testimone della fede»⁷⁰ – afferma nelle *Pensées* esprimendo in una frase il suo pensiero sull'uomo: «l'homme passe infiniment l'homme»⁷¹, Hemmerle rileva che «la parola *passe* ha un doppio significato: da un lato significa “trascendere” e dall'altro però anche “sfuggire”. L'uomo sfugge a se stesso quando resta soltanto in se

⁶⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 80, 1 c.

⁶⁹ K. Hemmerle, *Vie per l'unità*, cit., pp. 29-30.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁷¹ B. Pascal, *Pensées*, in *Œuvres. Publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introduction et notes par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier*, Hachette, Paris 1904-1914, 14 voll, § 434.

stesso, perché egli è in cammino verso qualcosa che è infinitamente più grande di lui. (...) L'uomo vive rivolto verso l'estremo, il più alto, il più grande, verso qualcosa che è sempre più grande di tutto ciò che noi avremmo potuto pensare; solo alla luce di questo "più grande", tutto il resto si vede e anche esiste»⁷². Ma se interpretiamo la vita dell'uomo alla luce dell'ontologia trinitaria e poniamo alla base di questa prospettiva l'uguaglianza tra essere e amore, dovremo convenire sul fatto che «la domanda dell'uomo riguardo al massimo è (...) la domanda riguardo all'amore più grande che ci sia»⁷³, cioè ad un amore che è pronto a donare tutto, a donarsi tutto nella consapevolezza che «la vera tendenza al massimo è tendenza al minimo, a quel divino annientamento di sé nel quale diventa visibile cosa Dio realmente è: Amore. In quanto l'uomo non tende solo verso ciò che è lui stesso, ma a ciò che è infinitamente più grande di lui, egli è immagine di Dio che trascende se stesso e si dona a noi con un amore oltre il quale non è possibile pensarne uno più grande. (...) Non può esistere una più alta comunicazione di sé, un diffondersi più totale di quello della vita trinitaria: Dio come Dio comunica in modo così perfetto se stesso, che il Padre si ritrova nel Figlio e Padre e Figlio si ritrovano nello Spirito, in quell'amore divino, uno e indivisibile, che è Dio stesso. Soltanto qui l'uomo ha raggiunto ciò oltre il quale non può essere pensato nulla di più grande; ma lo raggiunge soltanto in quanto questo amore trinitario raggiunge lui, si comunica e si dona a lui»⁷⁴.

La figura per eccellenza dell'infinita profondità di questo amore si offre alla vista dell'uomo contemporaneo come la possibilità di uscire dal solipsismo esistitivo per aprirsi ad una nuova trascendenza che non si ripiega su se stessa approdando soltanto alla solitudine con se stessi. Possiamo guardare ad un'immagine: «l'immagine di Gesù sospeso tra cielo e terra, abbandonato dagli uomini e dal Padre suo, è l'*Ecce homo* per antonomasia per l'uomo di oggi, è il suo specchio. Ma uno specchio in cui, in verità,

⁷² K. Hemmerle, *Vie per l'unità*, cit., p. 31.

⁷³ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33.

l'uomo può contemplare non soltanto se stesso, ma anche quanto lo trascende infinitamente: quel Dio che per amore si mette nella sua stessa situazione. La solitudine e l'abbandono stessi diventano il luogo in cui egli incontra l'amore di Dio. Proprio lì dove l'uomo si riconosce in tutta la sua impotenza, egli riconosce quel Dio che gli è venuto vicinissimo, che ha trovato la via verso di lui: lì impara a credere nuovamente all'amore, a penetrare di nuovo in esso» ⁷⁵. L'abbandono che il Cristo sperimenta sulla Croce è la più completa rappresentazione della profondità dell'amore nella sua assoluta incommensurabilità e gratuità ⁷⁶: l'unità che la Trinità è, nel momento decisivo dell'essere una sola cosa, è essenzialmente una cosa sola, Amore. «Amore che – come Hemmerle afferma in uno dei suoi ultimi scritti – si abbandona, amore come dono estremo, amore come sacrificio della vita», amore che viene accolto, «da parte dell'uomo solo nella kenosi, nella spoliazione, nel “farsi nulla” [*Zunichtwerden*]. Ma questo “farsi nulla” non è altro che amore, che è con sé identico nella misura in cui si dona e si abbandona» ⁷⁷.

I poli cui pertiene la relazione trovano, quindi, una nuova identità che viene incrementata attimo dopo attimo dal procedere della relazione stessa. Hemmerle suggerisce di interpretare la

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁶ «Ma – si chiede Hemmerle – non esiste forse un ambito che resta escluso da un'ontologia trinitaria, vale a dire tutto ciò che non trova soluzione o sollievo, la colpa, la solitudine, il dolore per la caducità dell'uomo, l'impossibilità di raggiungere il fine prefissato? Anche se queste esperienze fossero negate oppure relativizzate all'interno del sistema come un semplice momento di transizione antitetico, ciò non toglie che la credibilità dell'intero sistema potrebbe essere messa in discussione. Tuttavia (...) il punto più profondo di un'ontologia trinitaria è il fatto che nella kenosi del Figlio ogni finitezza e ogni contraddizione sia assunta nell'evento di Dio che dona se stesso. Nel “perché” gridato dalla croce e nel silenzio dello *sheol* nel quale il Figlio discende, tutto è integrato, niente è fagocitato» (TO, pp. 68-69).

⁷⁷ K. Hemmerle, *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*, in B. Fraling - H. Hoping - J. C. Scannone (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Festschrift für P. Hünermann*, Freiburg i. B., 1994, pp. 339-354. Il saggio è contenuto anche nelle *Ausgewählte Schriften, Band 2*, cit., pp. 333-353; tr. it., *L'Uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità*, in *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 81-110, p. 102-103.

struttura di interazione come analoga alla struttura del gioco. «Sia che io giochi con un'altra persona o che giochi soltanto con me stesso, si verifica sempre una reciproca interazione [*gegenwärtiges Aufeinanderzu*]. Sono senz'altro io il protagonista del gioco, ma il risultato del gioco mi sorprende, mi colloca in una nuova situazione alla quale reagisco. Nel gioco ricevo un nuovo me stesso, e ciò che si gioca si fa nuovo a sua volta nel gioco»⁷⁸. Come abbiamo già accennato, la struttura del processo (in questo caso del gioco), costruita sulla relazione di espropriazione reciproca, non annulla e dissolve l'identità dell'essere-sé proprio in virtù di quel darsi che costituisce l'accadere e il compiersi dell'Origine. «Senza impegno [*Einsatz*]⁷⁹, senza deposito di un pegno non v'è gioco, senza comunicazione-di-sé [*Sich-Mitteilen*] non v'è discorso, senza cedere non v'è procedere. Proprio l'incremento del compimento [*Steigerung des Vollzugs*], che mette costantemente a disposizione ogni sostanza accumulata, riporta in gioco la sostanza, il sostantivo, in un senso del tutto nuovo. Dare non significa *tenere* stretto ciò che si possiede, ma *contenere* ciò che si dà [*enthält was es gibt*]. (...) La sostanza, l'essere-se-stesso e il distinguersi non sono altrettanti punti di arrivo in cui l'accadere si svuota e perde di significato; essi sono piuttosto dei limiti entro i quali l'accadere rifluisce a se stesso, sono la "pelle" che circonda e racchiude l'unità dialettica dell'accadere [*spannungsvolle Einheit eines Geschehens umschließt*]]»⁸⁰. Incontrare un limite vuol dire avere la possibilità unica di superarsi attingendo al movimento di relazione che il dar-si orchestra all'interno dell'Origine fin dall'inizio. La relazione che si profila non appena ci si imbatte nel limite consente di entrare in relazione con ciò che accade al di là di sé e che può essere compreso solo nel più comprensivo accadere dell'evento della relazione. In questo modo anche l'esser-forma di una sostanza o di un corpo «che una vita si costruisce» e, comun-

⁷⁸ TO, p. 57.

⁷⁹ La parola *Einsatz* ha il significato sia di «impegno», che di «pegno», di somma depositata al banco prima di cominciare un gioco e che costituisce il premio finale spettante al vincitore.

⁸⁰ TO, pp. 58-59.

que, dell'esteriorità in generale rappresenta il luogo in cui l'interiorità non solo rimane celata e preservata nel suo mistero intangibile, ma anche chiamata a dischiudersi verso l'esterno abbandonandosi: «senza la forma l'interno non si potrebbe riunire e raccogliere [*könnte sich das Innen nicht sammeln*], ma non potrebbe neppure incontrarsi con l'esterno»⁸¹. Così accade nel "dire", processo nel quale il detto è determinato nel suo specifico «nel *medium* della sua alterità che è il linguaggio» ed offerto alla relazione tramite la parola che rappresenta il suo limite. Ebbene, è su questo limite che si gioca e si scontra il carattere comune e universale dei congiocanti che partecipano al processo del parlare. Esso rappresenta al tempo stesso ciò che unisce, perché comune, e ciò che divide, perché espressione personale di uno; ma «solo in questo modo accade il superamento, il dono, che comprende ciò che dà e dà ciò che riesce a comprendere [*nur so geschieht Übergang, geschieht Gabe, die enthält, was sie gibt, und gibt, was sie faßt*]. (...) Quando dico qualcosa, la porto all'apparenza nel suo proprio e intanto la esproprio [*übereigne*]. Essa è quello che è per un altro-da-sé; è quello che è da un punto di vista comune, universale. Se vogliamo che si dischiuda appieno nel pensiero e nella parola, esattamente nel modo in cui è di per sé, non possiamo fare a meno di violarne [*aufzusprengen*] l'esclusività, di universalizzarla, di tradurla: in definitiva, di alienarla [*verfremden*]. Non si tratta di un deprecabile incidente: è invece il compimento pieno e definitivo del proprio [*Vollendung des Eigenen*] che, anzi, se restasse in se stesso si disintegrerebbe anziché darsi»⁸². È qui che si rivela il profondo senso dell'essere-l'uno-per-l'altro [*Füreinander*] che caratterizza la vita nel dipanarsi dell'esistenza come interesistenza nella relazione di cui lo svolgimento formale che abbiamo tracciato rappresenta la generalizzazione strutturale che avvia alla comprensione.

Hemmerle, a questo punto, sottolinea che la concettualizzazione del processo di correlazione, di cui si è servito per dipanare

⁸¹ TO, p. 60.

⁸² TO, p. 61.

le linee costitutive dell'ontologia trinitaria, «non è una legge universale [*allgemeines Gesetz*] sotto cui si possono sussumere i fenomeni più diversi; non è un principio da cui si può dedurre praticamente qualsiasi cosa; non è una riduzione di tutte le inderivabilità ad un denominatore comune [*Reduktion aller Unableitbarkeiten auf ein gemeinsamen Nenner*]. È molto di più, è una libera restituzione in ciò che è proprio e insostituibile [*Freigabe ins Eigene und Unverwechselbare*]; è il limite, appunto, a partire dal quale la rispettiva realtà si allontana in ciò che è proprio e distintivo del suo essere-sé e che tuttavia comunica con il diverso-da-sé, con l'altro» ⁸³.

Si potrebbe però obiettare che, se il rapporto di interazione che si stabilisce tra ente ed ente ha i caratteri del gioco, in cui i congiocanti si autodelimitano a vicenda osservando le regole vigenti e rivestendo ciascuno il ruolo che gli compete, tale rapporto fa sì che noi, partecipando a questo gioco, ci sottomettiamo all'autonoma normatività propria del gioco che, irrevocabilmente, diventa l'origine del nostro giocare. Osserviamo però che anche il gioco accade in virtù della nostra opzione al gioco stesso, della nostra risposta libera di scegliere se giocare o no: «noi siamo debitori di noi stessi al gioco, il gioco deve se stesso a noi, e tuttavia noi e il gioco siamo insieme debitori a ciò che in questo gioco ci si sottrae, a ciò che chiama in causa la nostra risposta e la nostra responsabilità, a ciò che ci si dà come il più ascoso [*das Verborgenste*] nel dono manifesto del gioco e che solo, da parte sua, ci ricompensa, consentendoci il dono totale di noi stessi» ⁸⁴. Quella che a prima vista potrebbe sembrare una restrittiva e limitante costringenza, si schiude come l'unica possibilità di aprirsi alla dimensione più elevata e profonda della libertà ⁸⁵: il dono completo e totale di noi stessi per mezzo dell'amore che proviene direttamen-

⁸³ TO, p. 62.

⁸⁴ TO, pp. 63-64.

⁸⁵ «La libertà del darsi – puntualizza Hemmerle – è, dal punto di vista endotrinitario, un'unità in se stessa pura e necessaria ed è al contempo la libertà di andare oltre se stessi, di trascendersi, libertà di tralasciare il non-necessario, facendo sì che esso sia realmente non necessario» (TO, p. 73).

te dal mistero trinitario che è Dio. «Tutto si compie e realizza la sua essenza più propria, conquistando la propria relazionalità [*Beziehentlichkeit*], il proprio trascendimento di sé [*Übersichthinaus*], il proprio possedersi [*Sich-Haben*] nell'ambito del donarsi [*Sich-Geben*], la capacità di rivolgersi all'altro e di essere-per l'altro [*Zu- und Füreinander*]. Tutto acquista così il valore conferito dall'evento dell'amore»⁸⁶ che risuona della luminosità ineffabile e risplende del suono inconcepibile del mistero che ci avvolge. Noi, dal canto nostro, possiamo indirizzare la nostra risposta al Dio che si dona accogliendo l'eccesso del suo dono d'amore e scegliendo di ripetere i momenti che costituiscono l'unità dell'evento trinitario.

«Se fossimo capaci di fare di ciò – sottolinea Klaus Hemmerle – il fondamento della nostra comprensione dell'essere e del nostro agire concreto, se cioè prendessimo sul serio una simile ontologia trinitaria, realizzeremmo davvero qualcosa di completamente nuovo. Ciò costituirebbe la svolta necessaria [*Notwendige*] in un'epoca in cui, come forse mai in precedenza, la fallacia del pensiero, la caducità dell'essere, la problematicità del soggetto e della sostanza, la scomparsa di Dio, del mondo e dell'uomo, i pericoli che minacciano la libertà e il senso sono diventati pane quotidiano»⁸⁷. È forse questo il tempo in cui è arrivato il momento di veder brillare tra noi, *dal di dentro e dal di sotto*, quel sole che dona nuova luce per comprendere e nuovo calore per vivere?

EMANUELE IEZZONI

⁸⁶ TO, pp. 66-67.

⁸⁷ TO, p. 67.