

Massimiliano Zupi

**Per un'ontologia della carne
che pensi l'essere come amore**

Una lettura delle *Thesen* di Klaus Hemmerle

Associazione Culturale *piccola barca*

Fides quaerens intellectum 3

Roma 2017

Dello stesso Autore, cinque saggi avviano l'elaborazione di una ontologia cristiana post-moderna:

M. ZUPI, *Tardi ti ho amato, ovvero la carne quale luogo della conoscenza di Dio. Una lettura di due capitoli (X,26-27) delle Confessioni di Agostino*, 2017

M. ZUPI, *L'essere come inter-esse. Una lettura del Contro Eunomio di Gregorio di Nissa*, 2019

M. ZUPI, *Tenebra superlucente, ovvero l'ossimoro quale linguaggio per pensare l'essere come soglia. Una lettura della Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*, 2017

M. ZUPI, *Per un'ontologia della soglia che pensi l'essere come trapassare reciproco irrisolto. Una lettura di Totalità e Infinito e di Altrimenti che essere di Emmanuel Levinas*, 2017

M. ZUPI, *Per un'ontologia della carne che pensi l'essere come amore. Una lettura delle Thesen di Klaus Hemmerle*, 2017

In copertina: ASMUS JAKOB CARSTENS, *Fate Atropos* (1795 ca.)

Si ringrazia lo Städelsches Kunstinstitut, Frankfurt am Main, per aver reso di pubblico dominio l'immagine

Licenza: CC BY-SA 4.0 Städelsches Kunstinstitut, Frankfurt am Main
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

**a Luca,
amico e fratello carissimo
da più di trent'anni:
tra gli innumerevoli altri,
a lui devo anche il dono
di avermi fatto conoscere
le *Tesi* di Hemmerle**

INDICE

INTRODUZIONE	7
--------------------	---

1. LA PROPOSTA DI HEMMERLE: ELABORARE FINALMENTE UN'ONTOLOGIA TRINITARIA

1.1 ALLA LUCE DELLA SVOLTA ERMENEUTICA, O LINGUISTICA, OGGI È POSSIBILE RIPENSARE FILOSOFICAMENTE LA RIVELAZIONE CRISTIANA DI DIO	17
1.2. L'INVITO DI KLAUS HEMMERLE A SVILUPPARE UNA NUOVA ONTOLOGIA, TRINITARIA ...	18
1.3. I PRIMI DUE CAPITOLI DELLE <i>THESEN</i> : UNA LEGITTIMAZIONE DELLA PROPOSTA DI UNA NUOVA ONTOLOGIA TRINITARIA	20

2. CINQUE PROPOSIZIONI PER PRESENTARE UN'ONTOLOGIA CHE PENSI L'ESSERE COME AMORE

2.1. PRIMA PROPOSIZIONE: SE L'ESSERE È AMORE, LO SI PUÒ CONOSCERE SOLO AVENDO-A- CHE-FARE-CON ESSO; L'ESSERE È CON-ESSERE	25
2.1.1. <i>Natura ed origine della filosofia secondo Aristotele</i>	27
2.1.2. <i>Il conoscere come epistémè ed il privilegio della vista quale paradigma gnoseologico dell'Occidente</i>	32
2.1.3. <i>Il riconoscimento dei limiti di applicabilità del principio di non- contraddizione quale condizione di possibilità per poter pensare l'essere come amore</i>	36
2.2. SECONDA PROPOSIZIONE: SE L'ESSERE È AMORE, L'ORIGINE ESIGE DI ESSERE PENSATA COME MOLTEPLICITÀ DI ORIGINI	
2.2.1. <i>L'essere va pensato come verbo, non però in senso monistico: come Weiterleben, ma anche come Mitleben</i>	44
2.2.2. <i>Logica polare o del paradosso: dell'equivoco, dell'e/o</i>	47
2.2.3. <i>Il linguaggio quale messa in mostra del paradosso della molteplicità di origini e della qualificazione temporale dell'essere: cifra sia della filosofia del Novecento sia della rivelazione cristiana di Dio</i>	51

INDICE

2.3. TERZA PROPOSIZIONE: SE L'ESSERE È AMORE, L'IDENTITÀ ESIGE DI ESSERE PENSATA COME INCREMENTO, L'ESSERE COME GENERAZIONE	
2.3.1. <i>L'essere, in quanto amore, è linguaggio e generazione</i>	63
2.3.2. <i>Breve fenomenologia dell'apprendimento del linguaggio e del gioco: dialettica di un ad che è sempre nuovamente un ex</i>	66
2.4. QUARTA PROPOSIZIONE: SE L'ESSERE È AMORE, LA SOSTANZA È PER LA TRANSUSTANZIAZIONE, OVVERO L'ESSERE ESIGE DI ESSERE PENSATO COME LIMITE E COME CORPO.....	73
2.4.1. <i>Il verbo esige comunque il sostantivo: il gioco l'Einsatz, il processo il Bestand</i>	76
2.4.2. <i>Il soggetto tuttavia sussiste solo oltrepassandosi: Weitergehen è Vergehen, Geben è Enthalten</i>	78
2.4.3. <i>La sostanza è per la transustanziazione: l'essere va infine pensato come limite e come corpo</i>	80
2.5. I QUATTRO TRATTI FONDAMENTALI DELL'ESSERE COME AMORE: RELAZIONALITÀ, PERICORESI, KENOSI E STORICITÀ.....	84
2.6. QUINTA PROPOSIZIONE: SE L'ESSERE È AMORE, LA STRUTTURA FONDAMENTALE DELLA NUOVA ONTOLOGIA È L'ANALOGIA	
2.6.1. <i>Corpo e figura, pensare e dire sono manifestazioni della natura analogica dell'essere: connessione di unità e differenza, essere l'uno dall'altro, per l'altro, nell'altro</i>	90
2.6.2. <i>Ampliamento semantico del concetto di «analogia»: non più rapporto di somiglianza, bensì intrinseca interrelazione, che pensa l'essere non come sostanza, ma come soglia</i>	98
3. LA CARNE, FENOMENO ESEMPLARE DELL'ESSERE COME ORIGINARIO INTER-ESSE E IN-ESSE: COME MEMORIA E AD-VENIRE.....	107

INTRODUZIONE

Il presente libro è il primo di cinque pubblicazioni che nel loro insieme perseguono un obiettivo unitario: il tentativo di elaborare una possibile declinazione cristiana dell'ontologia post-moderna. Con il dovuto senso delle proporzioni, si tratta di una impresa analoga a quella compiuta da Levinas, se è vero che la filosofia levinasiana è una riformulazione filosofica dell'ebraismo in chiave post-moderna. In via preliminare, è verosimilmente richiesta tuttavia una precisazione terminologica: cosa vogliono dire infatti qui i termini «cristiana» e «post-moderna»? Ebbene, con «cristiana» si intende «ispirata dalla rivelazione di Dio contenuta nei *Vangeli*, di quel Dio amore cioè narrato dalla carne trafitta di Gesù». E con «post-moderna»? Qui l'imbarazzo è maggiore, dal momento che si tratta di un attributo più approssimativo. Perché, ad esempio, non parlare più genericamente di «filosofia contemporanea»? Il fatto è che, in verità, «contemporanea» si rivela una qualificazione ancora più inadeguata: a pensarci bene, infatti, ogni filosofia è contemporanea al proprio tempo – anche quella di Platone lo fu – così come ben presto poi cessa di esserlo – quella heideggeriana può ancora dirsi contemporanea? «Contemporanea» è un attributo, in fondo, al tempo stesso troppo generico e troppo autoreferenziale. «Post-moderno» al contrario ha il pregio appunto di definirsi rispetto ad un'epoca determinata. Ci si può attendere un consen-

*una declinazione
cristiana
dell'ontologia
post-moderna*

INTRODUZIONE

so pressoché unanime, difatti, nell'identificare come «moderna» la filosofia che va dal *cogito* cartesiano all'*Ich denke* kantiano, caratterizzata dal soggetto quale condizione di possibilità per pensare l'essere, nonché dall'istanza di elaborare una filosofia pura, universale. L'Ottocento, da questo punto di vista, ha rappresentato il trapasso-verso e la gestazione-di una nuova epoca, che è fiorita nel Novecento e si distingue nettamente da quella «moderna», e che in questo senso è definibile pertanto come «post-moderna»: non più la soggettività è la condizione di possibilità per pensare l'essere, bensì l'intersoggettività; non più l'universalità e la purezza sono la cifra del sapere che si intende costruire, perché all'opposto esso è riconosciuto sempre come temporalmente qualificato e storicamente determinato.

Ora, il linguaggio è la più immediata e perspicua concrezione di questi due tratti caratteristici: il linguaggio infatti è necessariamente intersoggettivo – non si impara a parlare da soli né si parla da soli – nonché spazialmente e storicamente determinato – non solo non esiste una lingua universale, ma nemmeno

la scommessa è che l'ontologia post-moderna sia congeniale per dire la rivelazione cristiana di Dio

una lingua specifica, quale ad esempio l'italiano, se non quella parlata in questi anni e in quella regione. Del resto, non a caso, due tra le più note formule, manifesto di quella che potremmo chiamare «grammatica speculativa post-moderna», hanno per soggetto il linguaggio: «l'essere che può venir compreso è linguaggio»¹ e «il linguaggio è la

¹ GADAMER, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2000 (ed. or. J.C.B. Mohr, Tübingen 1960), p.965.

casa dell'essere»². Certo, le declinazioni possibili di quella «grammatica» poi sono molteplici e svariate: non solo Heidegger e Gadamer, ma anche Levinas, Wittgenstein e Derrida, tanto per citare i nomi più noti. Ebbene, come si diceva, il senso della nostra ricerca è quello di elaborare una possibile declinazione cristiana di questa nuova ontologia³. La scommessa infatti è che la grammatica speculativa post-moderna sia un terreno particolarmente propizio per pensare la rivelazione cristiana di Dio. Proprio questo, se non erriamo, è altresì il presupposto delle *Tesi* hemmerliane: che cioè la filosofia del Novecento, anziché essere anti-cristiana, sia congeniale per dire la rivelazione neotestamentaria del Dio che è *agápe*. Per questo dunque il nostro percorso di ricerca prende avvio da una lettura delle *Thesen* di Klaus Hemmerle.

A dire il vero, aldilà di Hemmerle – che pure fu discepolo di Bernhard Welte a Friburgo e poi vescovo di Aquisgrana – si tratta di una prospettiva abbastanza minoritaria all'interno del mondo cattolico nell'ultimo secolo: non certo nei suoi esponenti di punta, quali ad esempio Balthasar, quanto piuttosto nell'insegnamento all'interno delle Università Pontificie e nei documenti magisteriali, ovvero rispettivamente nella formazione del clero e dei fedeli. Emblematicamente, il bel saggio intitolato *Dieu*,

*occorre una nuova
inculturazione?*

² HEIDEGGER, *Lettera sull'Umanismo*, Adelphi, Milano 1995 (ed. or. Francke, Bern 1947), p.31.

³ Siamo consapevoli che il termine «ontologia» è stato spesso oggetto di critica nella filosofia del Novecento: basti citare, fra tutti, Levinas. Ciò nondimeno, in prima approssimazione, utilizziamo questo vocabolo come sinonimo di «filosofia prima», in obbedienza ad una plurimillenaria tradizione della filosofia occidentale in tal senso.

INTRODUZIONE

le Temps et l'Être, pubblicato dal monaco benedettino Ghislain Lafont a Parigi nel 1986, esordisce con questa dichiarazione: il paesaggio culturale contemporaneo «è *post-* e spesso *anti-cristiano*: capita che rigetti degli elementi attribuiti al cristianesimo, che ne riprenda, coscientemente o non, alcuni altri, ma sovvertendoli» con il reinterpretarli secondo quella «che chiamo una "attitudine gnostica"»⁴. L'autore si confronta quindi con alcuni esponenti rappresentativi del panorama contemporaneo: da Le-roi-Gourhan a Lévy-Strauss, ma soprattutto poi, com'era facile prevedere già solo dal titolo, con Heidegger. Ora, è indubbio che tutti questi autori siano espressione di un pensiero non cristiano. Tuttavia, se pure tra i massimi filosofi del Novecento non vi fosse nessun esponente cristiano, questo fatto non sarebbe di per sé sufficiente a dimostrare che il post-moderno sia post- o anti-cristiano. Del resto, gli stessi Lévi-Strauss, Heidegger e Derrida rappresentano prospettive ben distanti tra di loro. Non sarà allora che, anziché essere non cristiano il post-moderno, è piuttosto la cultura cattolica ad essere filosoficamente in ritardo sui tempi? Più che difendersi o accusare, non sarà magari urgente, da parte del cattolicesimo, un'opera di inculturazione in tal senso? Proprio questo, del resto, sarebbe dovuto essere il senso dei lavori del Concilio Vaticano II nelle intenzioni di colui che lo convocò, Giovanni XXIII:

⁴ LAFONT, *Dieu, le Temps et l'Être*, du Cerf, Paris 1986, p.19. Il saggio è stato tradotto in italiano presso Piemme nel 1992, con il titolo di *Dio, il tempo e l'essere*; è stata tuttavia espunta la Prima Parte, dalla quale abbiamo tratto la citazione (per le prossime citazioni, faremo invece riferimento sempre alla numerazione di pagina dell'edizione italiana). La traduzione di testi in altre lingue è sempre nostra.

INTRODUZIONE

«Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso [del sacro patrimonio di verità ricevuto dai padri], come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera, che la nostra età esige, proseguendo così il cammino che la Chiesa compie da venti secoli [...] per un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze [...] studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno. Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*, e altra la formulazione del suo rivestimento»⁵.

Questo «dovere», dopo più di cinquant'anni, sembra ancora lontano dall'essere stato compiuto. Nel suo libro, Lafont, da una parte, evidenzia come il giudizio di condanna della metafisica classica, espresso da Heidegger e da tanti altri dopo di lui, sia frutto in verità di un grossolano fraintendimento, che avrebbe scambiato l'ontologia classica con poche formule scolastiche latine⁶; valutazione, questa di Lafont, che condividiamo assolutamente e che crediamo potremo avvalorare attraverso i nostri prossimi studi su Gregorio di Nissa, Agostino e Dionigi l'Areopagita: che i loro presupposti ontologici non siano più accettabili oggi non significa affatto che la loro intelligenza filosofica sia inferiore alla nostra. Abbiamo sempre e solo da imparare moltissimo da quegli antichi pensatori; non solo, ma il percorso da loro compiuto è altresì capace di parlare

*il tomismo può
ancora parlare oggi?*

⁵ Dall'allocuzione inaugurale dell'11 ottobre 1962: G. ALBERIGO – A. MELLONI, *L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia*, in *Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XXIII e il Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984, p.248; la citazione è tratta da G. DOSSETTI, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II*, in *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Il Mulino, Bologna, 1997, p.332.

⁶ Cfr. le pp.183-186.188.190.245-248.

INTRODUZIONE

ancora all'uomo di oggi. Dall'altra parte, Lafont presenta quindi una riproposizione vitale della metafisica tomista, risultando in questo senso un esemplare rappresentante della cultura filosofica cattolica del Novecento⁷: nell'ente è visto un atto d'essere, ente ed essere sono pensati sempre come all'inizio, l'analogia è proposta a partire dalla dossologia. Ora, però, l'autore sottolinea che il punto di partenza e di sostegno, per la comprensione cristiana dell'essere, è il racconto fondatore, espressione di un'eteronomia fondatrice; ma racconto significa parola e intersoggettività: le due coordinate fondamentali del post-moderno! La Prima Parte, nell'edizione italiana del libro, è dedicata appunto al tema del racconto fondatore; la Seconda si chiude con la dialettica tra *invocatus* e *vulneratus*: la metafisica tomista dell'*analogia entis* è riproposta dunque sotto il segno del linguaggio e della carne, due motivi squisitamente post-moderni. Poteva, del resto, essere diversamente in uno scrittore del Novecento? E la metafisica tomista? Non si vuole assolutamente sostenere che essa sia ontoteologica, o superata, nel senso hegeliano del termine; ci si può chiedere piuttosto se essa sia ancora capace di parlare oggi. Non è un po' quel che accade con la poesia? Nessuno, verosimilmente, mette in dubbio la grandezza insuperabile di Dante: ma chi penserebbe mai oggi di scrivere in quello stile, con quelle terzine?

Lafont accusa Heidegger di aver obliato l'ente: è quello che egli definisce «attitudine gnostica» propria del filosofo di Marburgo⁸. Viceversa, l'accusa mossa al teologo protestante

⁷ Egli si riconosce debitore, in particolare, di Gilson, Fabro e Geiger: pp.225-227.

⁸ Cfr. le pp.186-188.190-192.

Eberhard Jüngel è di aver perso la differenza che separa Dio dall'ente, con il risultato di appiattare l'essere sull'ente: la stauroteologia sarebbe una nuova forma di ontoteologia⁹. Perdita dell'ente, in Heidegger; perdita dell'essere nella sua trascendenza, in Jüngel: in entrambi i casi, la conseguenza sarebbe il venir meno della tensione tra essere ed ente, come avvenuto esemplarmente nell'identificazione rahneriana di trinità immanente e trinità economica. Ora, a parte il rischio di ricadere nello spirito della «lotta alle eresie», tristemente noto nella storia della Chiesa – nei confronti di chi non è cristiano, o cattolico, non sarebbe meglio limitarsi ad assumere un atteggiamento di ospitalità rispettosa e di ascolto? – resta il fatto che Lafont probabilmente coglie il cuore della supposta inconciliabilità tra teologia cattolica e post-moderno: mentre per quest'ultimo non è possibile parlare se non sulla base di un esperire temporalmente determinato, per la prima un simile atteggiamento comporterebbe una perdita della trascendenza. Ebbene, la nostra tesi è che parlare del Dio cristiano a partire dalla sua rivelazione storica e dalla croce sia l'unico modo possibile oggi. Con ciò, non intendiamo affatto affermare che questo sia il modo più valido o il più legittimo in assoluto: non riteniamo cioè che un'eventuale teologia post-moderna sia migliore di quella elaborata da Agostino o da Tommaso. Ciò nondimeno, ci sembra che pensare Dio entro i limiti del linguaggio e della carne, ovvero fenomenologicamente, esperenzialmente, sia altresì particolarmente congeniale alla rivelazione cristiana di Dio: di quel Dio che, secondo il prologo del *Vangelo di Giovanni*, nessuno

*dire Dio a partire
dalla sua rivelazione
storica: fenomenologicamente*

⁹ Cfr. le pp.202-206.

INTRODUZIONE

ha mai visto, ma il Figlio Unigenito, proprio in quanto Parola che si è fatta carne, ha raccontato¹⁰.

Nelle prossime pagine, dunque, ripercorreremo le *Tesi* di Hemmerle. Da esse enucleeremo cinque parole-chiave, che a nostro avviso sono capaci di offrire nel loro insieme un primo schizzo essenziale di una possibile declinazione cristiana dell'ontologia post-moderna. Hemmerle definisce «trinitaria» l'ontologia che propone; sua nota dominante è il tratto pericoretico: l'essere è circolarità e comunione, unità di più poli personali. Nell'ultimo Capitolo, cercheremo di legittimare la scelta, da parte nostra, di

*un'ontologia
della carne*

parlare invece piuttosto di un'«ontologia della carne»: l'essere è soglia, trapassare reciproco irrisolto, di cui la carne appunto è la più perspicua e immediata concrezione.

* * *

¹⁰ Il versetto 18 infatti, che la CEI traduce con «è lui che lo ha rivelato», nell'originale greco è «*ekéinos exeghésato*»: «questi lo narrò». Per quanto riguarda la trascrizione dei vocaboli in greco, ci siamo attenuti al seguente criterio: abbiamo utilizzato l'alfabeto greco per i termini messi tra parentesi all'interno di citazioni di brani tradotti dal greco, dal momento che quelle parentesi possono essere ignorate da chi non conosca la lingua greca; per termini invece inseriti nel corpo dell'argomentazione, abbiamo optato per una trascrizione che permettesse di leggere correttamente e facilmente quelle parole anche a chi non conosca il greco: così ad esempio scriveremo *usía* e non *ousía*.

*valenza ontologica
dei ringraziamenti*

È consuetudine, all'inizio o alla fine di un libro che raccolga i frutti di molti anni di ricerca, esprimere i dovuti ringraziamenti. Ora, nel presente volume, questa pagina non è stata volutamente scritta. Il fatto è che, da una parte, i ringraziamenti *ad personam* rientrano in un ambito di intimità che preferiamo non rendere pubblico. Dall'altra parte, e soprattutto, il ringraziamento ci sembra una realtà, oltre che troppo intima, anche troppo profonda ed essenziale per farne una premessa o una postilla: è una realtà ontologica. In che senso? Ogni parola pronunciata, o scritta, non è mia più di quanto non lo sia di tutte le persone che mi hanno formato: dai miei genitori su su fino ai miei figli; ancora di più, in cerchi via via sempre più ampi, fino ad arrivare ai pensatori più antichi, quale Platone; fino ad abbracciare, nel migliore dei casi, l'umanità intera, e addirittura Dio. Ecco: ringraziare significa riconoscere che ciò che si dice e si dà, lo si è ricevuto in dono. In questo senso, in maniera esemplare, il rendimento di grazie di Gesù, l'eucarestia, ha valenza ontologica: l'essere è questo campo ellittico – emblematicamente raffigurato dalle mani a calice che prendono e benedicono, spezzano e porgono – in cui tutto ciò che si è, lo si è ricevuto in dono ed è fatto per essere donato. L'eucarestia come principio ontologico può essere così espressa nella seguente formula: tutto è dono, tutto dono.

1. LA PROPOSTA DI HEMMERLE: ELABORARE FINALMENTE UN'ONTOLOGIA TRINITARIA

1.1 Alla luce della svolta ermeneutica, o linguistica, oggi è possibile ripensare filosoficamente la rivelazione cristiana di Dio

Nel secolo scorso, la filosofia ha elaborato una grammatica concettuale, una sorta di *koiné*, di lingua comune, consapevolmente alternativa ad un'ontologia millenaria: l'essere non è sostanza, ma evento, *Ereignis* (Heidegger); non è semplice, ma originariamente molteplice (Levinas). In questo senso, sia Heidegger sia Levinas si sono autointerpretati quali protagonisti di una svolta epocale nella storia della filosofia. La nostra posizione è più dimessa: teniamo un profilo senz'altro più basso. Da una parte, riteniamo che la distanza che separa quei due grandi del Novecento dai giganti dell'antichità sia molto meno marcata di quanto essi credano: perché ad esempio la filosofia platonica – per limitarci ad un autore che abbiamo studiato più da vicino – non è assolutamente un pensiero ontoteologico o della totalità, quanto piuttosto semmai dell'essere, in senso heideggeriano, o dell'infinito, in senso levinasiano. Dall'altra parte, per quanto riguarda la teologia, non crediamo che l'ontologia aristotelica o di san Tommaso siano di per sé meno o più congeniali di quella post-moderna per pensare la rivelazione cristiana di Dio. Con ciò, certo, non intendiamo nemmeno appiattare tra di loro ontologie e culture differenti. Anzi, la nostra tesi è che la svolta filosofica del Novecento – venga essa chiamata linguistica od ermeneutica – offra categorie nuove e stimolanti per pensare il dogma cristiano trinitario: quel che ad esempio Gregorio di Nissa ed Agostino

– i due campioni del pensiero patristico trinitario, di lingua rispettivamente greca e latina – non ebbero a disposizione. Non tuttavia per pensarlo meglio; semmai per pensarlo oggi. Si tratta dunque di sviluppare in chiave cristiana la nuova ontologia del Novecento: così da trovare magari anche un linguaggio che renda capace il cristianesimo di parlare all'uomo contemporaneo. Ora, esattamente questo era stato l'auspicio formulato, quaranta anni fa, da Klaus Hemmerle.

1.2. L'invito di Klaus Hemmerle a sviluppare una nuova ontologia, trinitaria

Nel 1976 la casa editrice fondata nell'immediato dopoguerra da Balthasar, la Johannes Verlag di Einsiedeln, pubblica un libretto intitolato *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, di Klaus Hemmerle, discepolo – insieme a Peter Hünemann e Bernhard Casper – di Bernhard Welte, nonché suo successore sulla cattedra di filosofia della religione cristiana a Friburgo dal 1973 al 1975, anno in cui sarebbe stato eletto vescovo di Aquisgrana. Hemmerle stesso, nella pagina di presentazione del volume, racconta di aver scritto le *Thesen* come una lettera d'auguri, per così dire, estesa («*einen erweiterten Geburtstagsbrief*»), rivolta a Hans Urs von Balthasar, per il suo settantesimo compleanno, nell'agosto del 1975. La scelta, spiega l'autore, non è casuale: l'opera di Balthasar, infatti, a suo avviso, rappresenterebbe l'alternativa ad un'impostazione della teologia o esclusivamente antropologica («*zu einem bloß anthropologischen Ansatz*») o rigidamente statica e deduttiva, correggendo la prima con la conservazione della pienezza del dogma («*Fülle des Dogmas*») e del suo

dispiegarsi nel pensiero della tradizione («*denkerischen Entfaltung in der Tradition*»), e la seconda con la valorizzazione della storicità («*Geschichtlichen*»), della dimensione di evento («*Ereignishaften*»), proprie della *Scrittura* e quindi anche del cristianesimo. Ciò è stato possibile, prosegue il vescovo di Aquisgrana, grazie al fatto che il grande teologo svizzero assunse e conservò, come punto di vista dal quale muovere e sviluppare il proprio pensiero, quello che costituisce il centro («*Mitte*»), il cuore della fede cristiana: ovvero l'evento-Cristo letto trinitariamente («*trinitarisch gelesenen Christusereignis*»). Conclude quindi Hemmerle, nell'ultimo capoverso della pagina premessa alla pubblicazione delle *Thesen*:

l'opera di Balthasar, muovendo dall'evento-Cristo letto trinitariamente, rappresenterebbe una alternativa sia ad una teologia meramente antropologica sia ad una rigidamente deduttiva ...

«Quest'impulso di Hans Urs von Balthasar non spinge (*treibt*) verso un'ontologia nuova, verso un'ontologia trinitaria?»

Per questo, dunque, l'allievo di Bernhard Welte scrisse le *Tesi di ontologia trinitaria*¹¹: quale ringraziamento («*Dank*») a Balthasar e al tempo stesso quale risposta («*Antwort*») e sviluppo del suo pensiero. Hemmerle, tuttavia, riconosce che le *Tesi* che egli presenta sono anche solo una domanda («*Frage*»), ferme come sono allo stato iniziale («*Anfänglichen*»), di frammento

¹¹ È questo il titolo dell'edizione italiana dell'opera; per la precisione, però, il titolo originale suona *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*: «Tesi per una ontologia trinitaria».

(«*Fragmentarischen*») – e l'elezione a vescovo di Aquisgrana, con i conseguenti impegni pastorali che lo avrebbero occupato fino alla morte, gli avrebbero impedito di andare oltre questo stadio nella sua ricerca – : egli pertanto lascia in eredità questo volume («*Bändchens*») ai lettori con l'auspicio che esso possa far riecheggiare la domanda («*Frage*») suscitata da Balthasar ed essere quindi di stimolo per il futuro ad una più compiuta elaborazione di un'ontologia trinitaria. Ebbene, a questo invito la nostra ricerca vorrebbe dunque rispondere. Procederemo ad un'esposizione

... un'alternativa che può condurre all'elaborazione di una nuova ontologia, trinitaria

delle *Thesen*: man mano che verranno presentate, esse saranno altresì utilizzate fin da subito come spunto e trampolino per lo sviluppo di un'ontologia della soglia, della carne.

1.3. I primi due Capitoli delle *Thesen*: una legittimazione della proposta di una nuova ontologia trinitaria

Le tesi hemmerliane per un'ontologia trinitaria sono contenute essenzialmente nel terzo Capitolo, intitolato esplicitamente infatti *Tratti fondamentali* («*Grundzüge*») di un'ontologia trinitaria. Nei due precedenti Capitoli, l'autore aveva argomentato l'esigenza ed urgenza di una nuova ontologia sia per la teologia che per la filosofia e delineato lo specifico della religione cristiana. Si trattava di legittimare, in via preliminare, la proposta di una nuova ontologia trinitaria: è questo appunto l'obiettivo dei

primi due Capitoli delle *Thesen*. La giustificazione può essere riassunta, ci sembra, in due proposizioni:

- 1) il *novum* del cristianesimo è la rivelazione di Dio come amore: detto filosoficamente, ciò significa che – come scrive Hemmerle con due formule dense ed efficaci – da una parte

il novum del cristianesimo è che Dio, l'essere, sia amore: relazione in cui ogni polo personale sussiste oltrepassandosi

«Dio è identità con sé nel fuoriuscire aldilà di sé (*im Hinausgehen über sich*), nell'(abban)dono¹² (*Weggabe*) di sé» (§4; p.33)¹³,

e che, dall'altra, la relazione tra Dio e uomo assume la forma di

«una risposta [...] un vivente in-verso (*Auf-zu*)¹⁴ da scaturigine (*Ursprung*)¹⁵ personale a scaturigine personale» (§14; p.46);

¹² Rendiamo con questo espediente grafico l'originale «*Weggabe*», che ha in sé l'idea sia del «*dono*», *Gabe*, sia del «dare *via*, *weg*, il dono», quindi appunto dell'«*abbandono*».

¹³ La traduzione delle *Thesen* è sempre nostra; tuttavia, tra parentesi, per comodità di consultazione per il lettore, indichiamo sempre sia il numero del paragrafo, assegnato dall'autore stesso, sia il riferimento alla pagina dell'edizione italiana pubblicata da Città Nuova nel 1996. L'eventuale corsivo nelle citazioni è sempre dell'autore.

¹⁴ Con «in-verso» abbiamo tradotto alla lettera l'hemmerliano *Auf-zu*: l'autore intende dire che la relazione tra Dio e l'uomo è una relazione polare nella quale ciascun polo sta *in sé*, *auf*, muovendosi simultaneamente e volontariamente *verso* l'altro, *zu*.

¹⁵ *Ursprung* si può tradurre anche semplicemente con «origine»; in questo solo passo (non altrove, perché lì sarebbe stata una forzatura eccessiva della lingua italiana) abbiamo preferito però «scaturigine», perché l'italiano «origine» porta con sé un'idea di staticità, come tale sinonimo di «punto di inizio, principio»,

- 2) ora, però, come afferma a chiare lettere a più riprese il vescovo di Aquisgrana, in duemila anni la storia del pensiero occidentale non ha ancora conosciuto l'elaborazione di un'ontologia adeguata alla specificità di una simile rivelazione di Dio. Così, al termine di un paragrafo emblematicamente intitolato *Il deficit storico di un'ontologia cristiana*, dichiara:

«La differenza cristiana (*das unterscheidend Christliche*) non ha determinato (*bestimmt*) complessivamente in maniera nuova e durevole la pre-comprensione del senso dell'essere, non l'impostazione (*Ansatz*) dell'ontologia. I grandi tentativi (*Versuche*) di un'impostazione cristiana genuina in ogni caso non vennero ad essere portanti (*wurden tragend*) nella "scuola" e nella coscienza comune né decisivi per la successiva storia del pensiero. Nella simbiosi del cristiano (*des Christlichen*) con l'ontologia, si è rimasti, quasi senza accorgersene, allo stato di ospite del cristiano, in progetti (*Entwürfen*) e sistemi filosofici multiformi (*mannigfachen*), conati da diversi donde (*von anderswoher geprägten*)» (§8; p.37).

E ancora, nell'ultimo capoverso del secondo Capitolo, dopo che sono state ricordate le grandi speculazioni sulla Trinità ad opera dei Padri greci, di Agostino, di Tommaso, di Bonaventura e Cusano, la conclusione è la seguente:

«Sono tutte proposte che si spingono (*Vorstöße*) nella direzione delineata, proposte tuttavia che nella storia non hanno ancora portato all'esito (*zum Austrag*) cui miravano. Una comprensione

mentre il tedesco *Ursprung* è più dinamico, significando piuttosto l'origine, *Ur-*, in quanto «salto, *Sprung*, slancio in avanti», come appunto l'italiano «scaturigine».

FINALMENTE, UN'ONTOLOGIA TRINITARIA!

dell'essere (*Seinsverständnis*) per la quale l'ultimo sia la sostanza, lo stare-in-sé (*Stehen-in-Sich*), lo stare-contro (*Widerständigkeit*) e lo stare-per-sé (*Selbständigkeit*), ma anche una per la quale il modello portante sia la *reditio in se completa*, il circolo di alienazione-da-sé e ritorno-a-sé (*der Kreislauf von Selbstentäußerung und Selbstrückkehr*), quindi l'autocoscienza, sono di dimensioni troppo strette, per conservare (*einzulösen*) in pieno il vantaggio (*Vorgabe*)¹⁶ trinitario di una comprensione cristiana dell'essere» (§17; p.49).

Nelle ultime righe del primo Capitolo, infine, è dichiarato esplicitamente che appunto elaborare un'ontologia tale che finalmente il *proprium* del cristianesimo eserciti un ruolo-guida («*führend*») e segni un'epoca («*epochemachend*»): ebbene,

«a questo mira il discorso (*darauf zielt die Rede*) di un'ontologia trinitaria» (§9; p.38).

*ciò nondimeno, lo specifico
cristiano non ha ancora mai
informato di sé la precomprensione
del senso dell'essere: è questo
appunto il compito di un'ontologia
trinitaria*

¹⁶ Probabilmente Hemmerle, utilizzando questa immagine, allude anche al significato etimologico di *Vorgabe*: «dono (*Gabe*) preventivo (*vor*)», una sorta di grazia preveniente.

RIPENSARE FILOSOFICAMENTE LA RIVELAZIONE CRISTIANA DI DIO

Nel terzo Capitolo Hemmerle articola quindi le sue tesi. Ci sembra che esse possano essere sistematicamente riassunte e presentate in cinque proposizioni.

2. CINQUE PROPOSIZIONI PER PRESENTARE UN'ONTOLOGIA CHE PENSI L'ESSERE COME AMORE

2.1. Prima proposizione: se l'essere è amore, lo si può conoscere solo avendo-a-che-fare-con esso; l'essere è con-essere

Nell'espressione «ontologia trinitaria», l'attributo «trinitario» fa intendere che l'essere sia pensato come amore, secondo lo specifico della rivelazione cristiana, trinitaria appunto, di Dio. Coerentemente, Hemmerle, nel terzo Capitolo, esordisce esplicitando che il *proprium* del cristianesimo è che Dio sia *agápe*, indicando altresì quali siano le immediate conseguenze filosofiche che ne derivano per la comprensione dell'essere:

«La forza rivoluzionaria delle semplici parole, che solo l'amore resta, è difficilmente sopravvalutabile. Che se quel che rimane è l'amore, allora lo spostamento (*Verlagerung*) del baricentro è dal sé verso l'altro, allora è il movimento (non più compreso aristotelicamente), allora è la *relatio* (altrettanto compresa non più come categoria, addirittura come accidente debolissimo nell'essere – *seinsschwächstes*) ad essere spinta (*gerückt*) al centro. Ma relazione, movimento, non vengono stabiliti (*statuiert*) come un nuovo principio, da cui poi si possa derivare (*ableiten*) nuovamente tutto per sola deduzione. Solamente una cosa resta: l'avere a che fare con (*das Mittun*) quel movimento, qual è l'agape stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere» (§18; p.50).