ESSERE IN GIOCO. IDENTITÀ E TRASCENDENZA nelle "Tesi di ontologia trinitaria"* di Klaus Hemmerle.



In 1976 Klaus Hemmerle published "Thesen zu einer trinitarischen Ontologie" as a kind of manifesto for thought drawing on Christian faith. In this work various elements of the thinkers who had accompanied the author's formation are given a first systematization. This paper intends to read a key moment of the Thesen (§§ 22-23) in which the structure of games is presented as a structure of being, in order to highlight, firstly, the legacy of his master B. Welte, from which Hemmerle inherits the notion of 'interest', and secondly the consequences of a philosophy that starts with the verb, consequences that are only mentioned in the Thesen and which call for further development. In this sense, the work will be read as a moment of arrival but also of passage towards Hemmerle's more mature thought.

di
GIANLUCA FALCONI

* K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1976; trad. it. *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996. Il presente saggio è stato redatto per una giornata di studio dedicata al pensiero di Klaus Hemmerle, organizzata dall'Institut Catholique de Paris il 7 aprile 2015.

1. Introduzione

La struttura del gioco, come modo di presentare la drammatica dell'essere, sarà il filo conduttore del presente lavoro. All'espressione "essere in gioco", che abbiamo scelto come titolo, possiamo dare diversi significati: essa può indicare il "mettersi in gioco", nel senso di iniziare a giocare, ma anche nel senso di mettere in gioco la propria vita. Leggeremo soprattutto i §§ 22-23 delle *Tesi di ontologia trinitaria* di Klaus Hemmerle[1], pubblicate nel 1976 e dedicate a Hans Urs von Balthasar, dove il gioco è presentato come struttura dell'essere. Le Tesi saranno lette come il punto di arrivo di un percorso che ha la sua origine nella frequentazione di Bernhard Welte, maestro di Hemmerle, e come il primo abbozzo di una nuova prospettiva che, negli anni successivi, prenderà forma. In questo senso la proposta ardita di un'ontologia trinitaria rappresenta una sorta di momento di transizione nel pensiero di Hemmerle. I due paragrafi che prenderemo in considerazione aiutano a mostrare al tempo stesso l'eredità weltiana e la svolta in direzione di un pensiero più personale.

Negli anni in cui Hemmerle scrisse le *Tesi*, era ormai maturo un atteggiamento del suo modo di pensare ereditato da Welte. Bernhard Casper, collega e amico di Hemmerle ed egli stesso allievo di Welte, lo esprime in questi termini: l'intenzione fondamentale di Welte era quella di "promuovere una scuola del vedere… È necessario restare fedeli a ciò che abbiamo visto e corrispondergli con attenzione"[2] per rispettare – con le parole di Hemmerle – "il diritto che ha la realtà di essere percepita da noi senza pregiudizi"[3]. Il corso dedicato a Bonaventura del 1974 e pubblicato nel 1975 con il titolo *Theologie als Nachfolge*[4] (*Teologia come sequela*) è la testimonianza di questo atteggiamento fondamentale del pensiero e le *Tesi* possono essere lette come un modo di rispondere a quest'esigenza. Si tratta, d'altra parte, di un tratto fondamentale del carattere di Hemmerle, un suo atteggiamento di vita. Wielfried Hagemann (autore di una dettagliata biografia di Hemmerle) lo rileva, parlando di un atteggiamento all'ascolto e al dialogo che egli viveva nella chiesa cattolica e tra le chiese, ma anche in un dialogo costante con la società, come atteggiamento per leggere le questioni centrali che il suo tempo gli poneva dinanzi[5]. Le *Tesi* devono essere lette alla luce di quest'atteggiamento che Hemmerle chiama – con Bonaventura – "*pietas* del pensiero"[6]. Nelle *Tesi*, tuttavia, non si tratta semplicemente di un atteggiamento o di un metodo di ricerca. Ciò che l'ontologia trinitaria propone è soprattutto un luogo del vedere che si costituisce nel vedere stesso – sarà ciò che

1) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano,* op. cit., pp. 56-60.
2) B. Casper, «*Verhaltenheit- Zum Stil des Denkens Bernhard Welte*», L. Wenzler (ed.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Wien 1994, p. 153.
3) K. Hemmerle, «*Weite des Denkens im Glaube – Weite des Glaubens im Denkens*», L. Wenzler (ed.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, Herder Verlag, Freiburg – Basel - Wien 1994, p. 224.
4) K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura - ein Weg für heute*, Herder Verlag, Freiburg – Basel - Wien 1975.
5) W. Hagemann, *Klaus Hemmerle. Innamorato della Parola di Dio*, Città Nuova, Roma 2013, pp. rispettivamente 57 e 63.
6) K. Hemmerle, «*Weite des Denkens im Glaube – Weite des Glaubens im Denkens*», op. cit., p. 235.

vorremmo mettere in evidenza nel presente lavoro. Ora, precisamente per rispondere a questa esigenza, il § 22 delle *Tesi* presenta la struttura del gioco come "ciò che rende giustizia ai fenomeni"[7].

Negli stessi anni, Hemmerle tenne un corso all'università di Friburgo in Brisgovia (dove era stato invitato a prendere la cattedra di *Filosofia della religione* che era stata di Welte – Hemmerle aveva seguito i corsi di Welte fin dal 1947), corso che venne trascritto dai suoi allievi e pubblicato anch'esso nel 1976 con il titolo *Vorspiel vor Theologie*[8] (*Preludio alla teologia*). Si tratta di una filosofia della religione, pensata come introduzione alla teologia, e il termine tedesco *Vorspiel* (*preludio*, letteralmente *prima del gioco*) annuncia lo sviluppo dell'opera, scritta tutta a partire dalla metafora del gioco. *Das Spiel*, *das Spielen*, indicano il gioco, il giocare. Nel giocare i giocatori, le regole del gioco, la posta in gioco per la quale i giocatori mettono in gioco loro stessi, si attuano. E se quest'opera mostra una grande consonanza con la filosofia della religione di Welte, le *Tesi*, nelle quali la metafora del gioco è presentata come struttura dell'essere, rappresentano sì un manifesto[9] e la proposta di un progetto di ricerca, ma anche il punto di arrivo e di sintesi di un percorso di studio durato anni.

Nel presente saggio vorremmo focalizzare l'attenzione su un aspetto di questo percorso e in particolare sulla nozione di esistenza presentata da Welte, che costituisce una sorta di sostrato nascosto delle Tesi e della struttura dell'essere come gioco. Per questo motivo, la prima parte di *Preludio alla teologia* ci offrirà importanti punti di riferimento. In seguito vorremmo mostrare come Hemmerle sviluppi la struttura del gioco a partire dalla nozione di interesse e in stretta connessione con la dottrina dei trascendentali dell'essere, per proporre – e sarà l'ultima parte del saggio – una lettura dell'*analogia entis* nel quadro dell'ontologia trinitaria, come Hemmerle la schizza in un articolo degli anni '90, *Das unterscheidend Eine*[10] (e dunque dopo alcuni anni di riflessione), con un importante gesto teoretico che metteremo in evidenza in conclusione.

2. La nozione di esistenza nella filosofia della religione di Bernhard Welte

Nel § 22 delle Tesi, intitolato *La struttura del gioco: identità come elevazione*[11], il gioco è presentato come *un* esempio tra gli altri, per illustrare il concetto di identi-

7) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 56.
8) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Wien 1976; trad. it. K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003.
9) Come l'edizione francese del testo titola, cfr. K. Hemmerle, *Thèses pour une ontologie trinitaire. Un manifeste*, Ad Solem Editions SA, Paris 2014.
10) K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionphilosophie und Fundamentaltheologie* 2, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Wien 1994, pp. 333-353; trad. it. «L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità», *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 81-110.
11) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 64.

tà. Ciò che qui è uno degli esempi proposti, costituisce, al contrario, il contrappunto costante di *Preludio alla teologia*. L'inizio dell'opera è segnato da una domanda centrale: "è tutto un gioco?"[12]. La mia esistenza, la libertà, il mondo, le relazioni con gli altri, la vita, la riflessione, gli studi, la teologia… Tutto questo è un gioco? Da questa domanda prende il via la riflessione di Hemmerle. L'esistenza, con tutto ciò che essa implica, è descritta a partire da questa domanda di senso che la realtà ci pone. La struttura del gioco, lungi dal voler cominciare la riflessione in modo semplicistico, vuole, al contrario, porre l'attenzione sul senso al quale l'esistenza chiama: alla questione del gioco è legata la questione del perché qualche cosa interessa colui che pone la questione. Qui Hemmerle, senza farvi riferimento, assume e propone il risultato di un percorso che era stato di Welte e che Welte stesso proporrà due anni più tardi in *Religionphilosophie*[13]. Nella seconda parte dell'opera Welte abbozza una descrizione dell'esistenza come esistenza nel mondo – l'eredità è evidentemente heideggeriana[14]. Ora, il proprio dell'esistenza è che il mondo, nel quale ciascuno di noi vive, è *il proprio mondo* e, in quando tale, spazio di apertura e di esperienza: esso non è mai neutro[15].

A partire da questa constatazione iniziale, Welte assume il dato di fatto che "noi non siamo né esistiti sempre, né esisteremo per sempre"[16]. Questo dato di fatto pone l'esistenza dinanzi al nulla *prima di noi e dopo noi*: è il nome della *non-esistenza determinata* in quanto nostra. Questo nulla non è neutro, perché esso è il nulla *prima* e *dopo* la nostra esistenza e esso si rende presente a partire dall'essere proprio dell'uomo nel mondo. Il *mio* mondo e la *mia* esistenza sono, in un certo modo, avvolti da questo nulla determinato e non si tratta di una semplice deduzione che dovrebbe riferirsi a un'esistenza generica, ma di una vera e propria esperienza: se l'esperienza del mondo dell'esistenza non è neutra, nemmeno l'esperienza del nulla lo è. Essa è la mia esperienza e di nessun altro. I problemi metafisici fondamentali, quindi, sono sempre e in primo luogo questioni che mi toccano in prima persona, che toccano il mio esistere e il nulla che si determina sullo sfondo del mio essere. E tuttavia, anche se non si tratta di un nulla vuoto (*nichtiges Nichts*[17]), questo nulla in sé non si presenta: nulla ci dice con quale tipo di esperienza abbiamo a che fare. È l'esperienza di qualcosa di assoluto che non si lascia determinare e che si caratterizza per un'ambiguità fondamentale che ci rigetta sempre indietro, in direzione della nostra esistenza positiva, abituale, verso i nostri progetti, verso il nostro futuro inteso come qualcosa di gestibile e governabile. Non è l'esperienza di un oggetto, perché questo nulla è senza limiti (difatti, tutto ciò che

12) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 11.
13) B. Welte, *Religionsphilosophie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1978; trad. it. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, Marietti 1820, Brescia 1985 (citeremo dall'edizione italiana).
14) Invece di utilizzare l'espressione *In-der-Welt-Sein*, Welte preferisce l'espressione *Weltdasein* (cfr. al riguardo O. Tolone, *Bernhard Welt. Filosofia della religione per non-credenti*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 19s).
15) Dire «i satelliti di Giove esistono» o dire «io esisto» – è Welte stesso che propone l'esempio – non è affatto la stessa cosa (cfr. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, op. cit., p. 42).
16) *Ibid*.
17) *Ibid*., p. 46.

sprofonda in esso, lo fa per sempre, uscendo dalla mia esistenza) e incondizionato (perché nulla può essere strappato al suo potere di nientificazione). La sua ambiguità consiste in questo, nel fatto che, pur trattandosi di un'esperienza, non sarà mai possibile definire se ciò di cui facciamo esperienza è qualche cosa (o qualcuno) che costantemente si sottrae, si nasconde e che resterà sempre inafferrabile, o un puro nulla. Anche se l'esperienza in sé non è mai vuota, poiché essa è un'esperienza che si fa a partire dalla mia esistenza, questo nulla del quale faccio esperienza non si lascia mai determinare. Il nulla è quindi l'altro dell'esistenza, ma esso non esprime semplicemente i limiti di essa: esso è precisamente il nulla "dell'esistenza", il nulla sperimentato "nell'esistenza": "l'esistenza stessa si presenta come il luogo dell'esperienza del nulla … Esistenza e nulla non possono quindi essere pensati come due domini giustapposti, ma come due spazi che si compenetrano"[18].

Ora, da queste riflessioni sull'esistenza, Welte introduce la questione del senso dell'essere. Ciò che definisce l'esistenza e che resta ineliminabile in ogni ermeneutica dell'esistenza è che "l'apertura a diverse esperienze possibili… fa parte dell'esistenza umana nel mondo"[19]. Se esistere è l'atto originario a partire dal quale l'umano è nel mondo e questa apertura si caratterizza come apertura possibile della *mia* esistenza, "il problema del senso non è soltanto un problema astratto e teorico. In esso si radica l'*interesse* vivente per la nostra esistenza… Nell'atto stesso d'agire noi presupponiamo ogni volta il senso che giustifichi tutto"[20], perché esistere, per l'uomo, non può ridursi alla semplice presenza[21]. La questione dell'interesse è, dunque, la medesima questione del senso dell'essere[22]. Ma, dinanzi alla questione del senso dell'essere interpretata come interesse, il problema dell'ambiguità del nulla si scava ulteriormente, perché essa può prendere, per così dire, un doppio volto: essa potrebbe rappresentare sia l'esperienza della possibilità di un nulla che potrebbe aprirsi come una presenza nascosta, ma che, in ogni modo, "preserva il senso del tutto e che dona senso a tutto"[23], sia come "forza di annientamento che distrugge… ogni postulato di senso"[24] e che tocca nel più profondo l'intimo dell'esistenza.

3. Il gioco dell'esistenza nel pensiero di Hemmerle e i trascendentali dell'essere

Queste riflessioni stanno sullo sfondo delle pagine di Hemmerle, che propongono la struttura del gioco come gioco dell'esistenza e dunque come gioco dell'es-

18) *Ibid*., p. 50.
19) *Ibid*., p. 41.
20) *Ibid*., p. 50.
21) Cfr. *Ibid*., p. 42.
22) Come sottolinea Tolone, commentando Welte, il *Weltdasein* "è essenzialmente vivente in un mondo con il quale è sempre *in relazione*" (O. Tolone, *Bernhard Welt. Filosofia della religione per non-credenti*, op. cit., p. 19). Postulato di senso e relazione al mondo esprimono, nella prospettiva di Welte, una sola e unica dimensione essenziale dell'esistenza.
23) B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, op. cit., p. 57.
24) *Ibid*., p. 56.

sere: "*una* cosa sola è in gioco: ciò che mi interessa"[25]. Proprio a causa dell'interesse la mia esistenza non è semplicemente una parte del mondo, ma centro del mondo nel quale "l'ego entra in gioco completamente"[26]. L'interesse, come questione fondamentale del senso dell'essere, è dunque il luogo dell'identità che si mette in gioco. Grazie ad essa tutto l'essere si mette in gioco: "la posta in gioco è l'esistenza stessa"[27]. In che modo, dunque, Hemmerle presenta la struttura del gioco? "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"[28]. Non solo: a causa del mio giocare e nel mio gioco, gli altri giocatori, lo stesso gioco con le sue regole e il campo di gioco, accadono e il gioco si struttura come crocevia di origini diverse e molteplici, ciascuna indispensabile.

Se nelle *Tesi* la struttura del gioco è proposta assieme ad altri esempi, quali quelli della vita (del *Leben*, del *vivere*), del linguaggio e del tempo, *Preludio alla teologia* presenta il gioco come una specie di chiave di lettura attraverso la quale Hemmerle legge l'*interesse*, l'*esistenza* e il *linguaggio*. Essi sono visti come tre giochi fondamentali, ovvero come tre punti di vista sull'essere a partire dall'ego, che non possono essere cancellati senza cancellare l'essere stesso. Hemmerle li presenta, dunque, esattamente come la tradizione scolastica presentava i trascendentali dell'essere e rilegge *bonum*, *ens* e *verum*, rispettivamente come *interesse*, *esistenza* e *linguaggio*. Vale la pena rileggere brevemente quelle pagine, per comprendere l'articolazione della struttura del gioco nel discorso sul senso dell'essere.

L'interesse come questione del senso dell'essere-nel-mondo non è semplicemente il senso che io do, a partire da me, all'esistenza che io conduco: esso è anche risposta dell'esistenza a ciò che m'interpella. L'interesse è tensione vivente che mira a un fine. Esso è ciò che la scolastica chiamava *appetitus*, come ciò che chiama l'esistenza fuori di sé. Nell'interesse, una finalità che dona senso all'azione si annuncia. Reciprocamente, questa finalità, proprio in quanto chiamata fuori di sé, non può essere pensata come ciò che è al limite dell'esistenza, come una sorta di suo confine, perché, donandole senso, essa si pone al centro dell'esistenza: "a partire … dalla finalità che alimenta e risveglia l'interesse, la forma si determina"[29]. In questo modo, nell'interesse, si annunciano tre poli: *ciò che si offre* all'*appetitus* come sua finalità e che chiama, *colui* che è chiamato, e l'*appetitus* stesso, come relazione tra i primi due, come "ciò che realizza e fa crescere l'uno e l'altro"[30].

Il secondo gioco è quello dell'esistenza, nel quale tutto il gioco si svolge – si tratta, a nostro avviso, delle pagine più interessanti di *Preludio alla teologia*[31]. L'influenza del pensiero di Welte, in queste pagine, è evidente. Il punto di partenza è l'esistenza dell'ego, come "evento", per mezzo del quale "io realizzo il mio essere". La mia esistenza è *actus*, *Wirklichkeit*, "realtà evenemenziale… che contiene

25) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 14.
26) *Ibid*., p. 13.
27) *Ibid*., p. 66.
28) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 57.
29) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., pp. 27-28.
30) *Ibid*., pp. 26-27.
31) Cfr. *Ibid*., pp. 37-48.

il mio essere"[32], sorgente e origine della mia esistenza come essere-nel-mondo. Ma al tempo stesso, la mia esistenza scopre se stessa come *già* esistente – e dunque come qualche cosa di ricevuto (anche se in me l'esistere si attualizza in modo nuovo) e come *ancora* esistente, come progetto che deve confrontarsi con la possibilità del nulla che lo avvolge, come tempo futuro che scorre nella mia esistenza senza che io possa pienamente governarlo. *Già* e *ancora* mostrano la temporalità essenziale dell'esistenza e tra il *già* e l'*ancora* si gioca la *debolezza* dell'esistenza, in quanto ricevuta, e la *forza* dell'esistenza come direzione di senso *che può ancora*. Questa forza non è nient'altro che confronto diretto con il nulla determinato che *ancora non è*: essa è forza incrementale, in direzione di ciò che possiede ancora più forza e potere e che si confronta con il mondo intero dell'esistenza. Essa è *Welt-macht*, secondo l'espressione di Welte, come "libertà cosciente di potere"[33]. Ora, è precisamente il modo di pensare questo potere che determina i *significati* dell'essere in generale. La storia della filosofia ne ha proposte numerose interpretazioni e Hemmerle propone alcuni esempi tratti dalla tradizione (che legge ora l'essere come sostanza, ora come oggetto; ora come soggetto che pensa l'essere, ora come ciò che nessun linguaggio può significare, sempre eccedente riguardo alle sue determinazioni e che si oppone ad ogni possibile operazione del pensiero; o anche come il processo che torna a se stesso per dedurre a partire da sé tutta la realtà). Le differenti prospettive non sono analizzate, ma un'osservazione di Hemmerle mostra già una postura del pensiero che sarà sviluppata negli anni seguenti: "il tutto può essere pensato e possiamo riflettere riguardo al tutto a partire da differenti punti di vista, perché il tutto si stabilisce come tale precisamente *grazie alle differenti prospettive*"[34]. Potremmo dire, in questo senso, che Hemmerle, qui, esce da una prospettiva metafisica che vorrebbe definire una sola prospettiva come la sola vera, per dirigersi verso una prospettiva che legge l'essere come evento di relazione tra *già* e *ancora*, tra *debolezza del riceversi* e *potere della forza*. L'evento dell'essere è dunque relazione come "struttura che permette ai diversi giochi di mettersi in gioco"[35] e che li determina l'uno in relazione all'altro e li mette in comunicazione. Ma il luogo di questo gioco fondamentale è l'ego come luogo d'incontro, come evento nel quale debolezza e potere dell'esistenza diventano luminose e si mostrano, senza essere ridotte l'una all'altra – qui, certamente, il pensiero di Balthasar gioca un ruolo importante per ciò che riguarda l'esigenza di evitare ogni forma di riduzionismo[36]. In questa relazione tra debolezza e forza l'evento della relazione dell'essere si realizza come dono-di-sé, come esistenza che si mette in gioco. Grazie al gioco dell'esistenza, il gioco intero si dona e ci chiama a metterci in gioco.

Un ultimo gioco, anch'esso fondamentale, è il linguaggio. Hemmerle lo presenta come ciò in cui il gioco dell'essere viene alla luce per mezzo dell'espressione. Secondo una dinamica che sarà centrale nelle *Tesi*, il linguaggio è al tempo stesso

32) *Ibid*., p. 38.
33) O. Tolone, *Bernhard Welt. Filosofia della religione per non-credenti*, op. cit., p. 16.
34) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 47.
35) *Ibid*.
36) Cfr. H.U. Von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1963.

il luogo della concrezione[37] dell'essere, ma anche il luogo della sua elevazione per mezzo della parola, perché grazie al linguaggio l'essere diviene evidente: nel linguaggio la concrezione dell'evento della relazione si eleva; mentre "l'essere s'abbassa nel linguaggio, nel linguaggio l'essere aumenta"[38], perché nel linguaggio l'essere si determina, si differenzia e sfugge al nulla vuoto indifferenziato[39]. E poiché l'essere in quanto relazione si dà in parole, nello stesso evento, colui che parla si dà fuori di sé: egli si offre nello spazio che è il linguaggio stesso. Qui l'oratore, il recettore, la libertà dell'espressione e la possibilità di ricevere il messaggio, s'incrociano nel tempo del discorso, costituito dal passato della lingua e dal presente dell'evento. E, ancora, proprio poiché la parola significa le cose e nella parola le cose si danno in una figura (*Gestalt*), l'evento della relazione dell'essere prende una forma e si differenzia nelle diverse formulazioni: "senza una forma, nessuna sorgente originaria si dà; nella forma, la sorgente originaria, che è innanzitutto identità con se stessa, diviene al tempo stesso altro da se stessa, in una sorta di estraneità a sé"[40]. La parola porta in evidenza, dunque, una tensione tra il detto e l'indicibile e vive di questa tensione. Il presente della parola detta diviene *il luogo del verbo*, come "realtà pregna"[41] del linguaggio.

Ma nessuna parola si dà se essa non è al tempo stesso indirizzata a qualcuno. Nel gioco del linguaggio, le molteplici origini, come ciò che si dice e ciò che è detto, l'indicibile e la sua forma, devono completarsi grazie agli interlocutori che prendono parte al dialogo. Per il linguaggio, il gioco dell'esistenza, oltre che *già* e *ancora*, diviene esistenza *con gli altri* e il gioco dell'interesse diviene incontro di interessi molteplici. Nel linguaggio, il senso della parola *adaequatio* che la tradizione utilizzava per indicare la verità è, al tempo stesso, *adaequatio ad rem et ad alium*[42]. Nel linguaggio si rende evidente la compenetrazione reciproca dei trascendentali *bonum*, *ens* e *verum*; solamente grazie al linguaggio, infine, nel gioco si mostra il trascendentale *pulchrum* come manifestazione dell'essere, nel quale anche l'*unum* (come essere se stessi) e l'*aliud* (come essere-altro-da-sé) trovano la loro propria dinamica.

A partire dai trascendentali riletti nei termini appena espressi, l'esempio della musica, proposto da Hemmerle nelle *Tesi* come una forma del gioco, è pienamente comprensibile. Nella musica si svela al tempo stesso e in modo del tutto particolare la dimensione temporale dell'essere legata al verbo. Nella musica, tutte le origini sono ben presenti: il compositore, il musicista, le regole dell'armonia, i

37) Cfr. K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 98.
38) *Ibid*., p. 50.
39) Anche se Hemmerle non vi fa riferimento, per le riflessioni sul linguaggio è probabile che egli sia debitore a Balthasar, o almeno che debba essere messa in evidenza una profonda sintonia tra i due autori. (cfr. H.U. Von Balthasar, *Wharheit. Bd. I: Wahrheit der Welt*, Benzinger, Einsiedeln 1947 e H.U. Von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. *Bd. I: Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1961).
40) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 59.
41) *Ibid*., p. 67.
42) Negli anni '70, a nostro avviso, Hemmerle non aveva ancora misurato la portata della struttura delle origini molteplici che il gioco apriva. *Das unterscheidend Eins* (del 1994) mostrerà ulteriormente la ricchezza di questa prospettiva. Diremo qualcosa al riguardo nelle nostre conclusioni.

materiali di cui gli strumenti sono fatti, il luogo dove la musica è suonata[43], il brano eseguito, che non è sullo spartito, ma solo nell'atto del suonare che gli dona una nuova esistenza. E nell'evento della musica il tempo che entra in gioco non è solo il tempo dell'esecuzione, ma anche l'arco del tempo passato tra il tempo dell'autore e il tempo dell'interprete. Nella musica, insomma, gli elementi dei trascendentali dell'essere e le origini molteplici sono tutti particolarmente evidenti.

4. Pensare nel verbo: il limite come universale

Pensare l'identità come atto nel quale le origini molteplici si realizzano, significa pensare la realtà come processo, nel quale il rischio sarebbe quello di interpretare ogni determinazione solo nel quadro di questo processo e in funzione di esso e di pensare l'ontologia trinitaria come una sorta di ontologia hegeliana camuffata. Hemmerle è cosciente del rischio e più volte traccia delle piste di riflessione per non cadere nella trappola di una totalità prigioniera di se stessa nella struttura del soggetto (che risulterebbe essere, dunque, la sola vera origine che condurrebbe *a posteriori* tutto il processo). Nelle *Tesi* Hemmerle formula l'obiezione in questi termini: se il verbo è la nuova parola chiave dell'ontologia, che cosa ne è del sostantivo[44]? Se il gioco si gioca come trascendenza, elevazione e trasformazione, per mezzo delle quali l'identità si determina, in che cosa consiste precisamente questa determinazione? In che modo le origini differenti si articolano nel gioco, per mezzo del quale queste stesse origini si mettono in gioco? Dopo aver letto i trascendentali come tensione drammatica tra *ciò che si offre all'interesse* e *colui che è interessato* (*bonum*), tra debolezza dell'*essere già* e forza dell'*essere ancora* (*ens*), tra l'*indicibile* e la *forma* nella quale ogni volta l'indicibile si mostra (*verum*), mettendo l'accento sull'*interesse*, la *relazione* e il *verbo* nel quale le origini molteplici si esprimono, l'intenzione di Hemmerle è quella di recuperare, a partire dal verbo, i poli in tensione reciproca. L'accusa di hegelismo, che Hemmerle anticipa, è centrale, perché, se una legge qualsiasi governasse la tensione, questa stessa legge si mostrerebbe alla fine come la sola e vera origine del tutto (che si tratti di un'origine personale o impersonale, razionale, irrazionale o sovrarazionale, qui non ha importanza) e il sostantivo, ovvero ogni determinazione, non avrebbe alcuna identità in se stessa e, in fin dei conti, non sarebbe possibile nessuna reale possibilità di uscire da sé. È la struttura stessa del gioco che qui è in questione: una sorta di statuto dell'identità è necessaria nel processo, perché la consistenza del reale non si dissolva.

Nel § 23 delle *Tesi* la risposta alla possibilità di un'interpretazione idealistica dell'ontologia trinitaria è schizzata in tre momenti che conducono a una definizione dell'*analogia entis* nel quadro dell'ontologia trinitaria. Il primo momento è l'implicazione del pensiero nel gioco: i diversi momenti del gioco diverrebbero elementi costitutivi di un sistema se "il pensiero restasse confinato alla distanza

43) Nella lingua tedesca il verbo *spielen* indica sia il giocare, sia il suonare uno strumento.
44) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 58.

della mera contemplazione, se il compimento concettuale complessivo si obliasse nel gioco dei concetti, invece di *darsi nell'accadere del dar-si*"[45]. È evidente che qui Hemmerle fa riferimento all'*Introduzione* della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, là dove la coscienza guarda a distanza, per così dire, le proprie esperienze a partire dalla verità pensata come risultato[46]. Il fatto che il pensiero sia implicato nell'evento del gioco dell'essere, fa sì che l'ontologia trinitaria non si elevi a una sorta di sguardo neutro, a una sorta di fondamento dei fondamenti, che dovrebbe proporre finalmente *la* verità riguardo al reale. Hemmerle lo sottolinea negli anni '70 e ancora più decisamente negli anni '90[47]. Il proprio di un'ontologia trinitaria è che il pensiero è implicato esso stesso nel gioco concettuale[48] nel quale essa si lascia condurre e determinare nell'atto del gioco e si riceve esso stesso nel processo della realtà che avviene. Sempre implicato, il pensiero non sta mai a distanza. È in questo senso che una logica, che volesse svilupparsi da un'ontologia trinitaria (possiamo evidentemente farvi solo un breve accenno, perché l'argomento meriterebbe d'essere indagato), può essere considerata come trascendentale, ma non nel senso kantiano del termine, perché essa non sarà una dottrina delle categorie, dei concetti puri dell'intelletto, che dovrebbe dirigere la conoscenza e costituire la realtà. Per una logica trascendentale il mondo non può essere pensato e guardato come già dato: la realtà e il senso dell'esperienza si costituiscono nell'esperienza stessa. Le modalità, per così dire, della relazione *noesi-noema*, si instaurano nel processo del gioco e dell'identità come trascendenza. E dunque, se il senso è la realtà che si dona nel gioco, ma un mondo in sé non si dà, allora la realtà non trova nel *cogito* che la pensa il suo punto di vista neutro, come propone Hegel. Nella relazione delle origini molteplici, delle quali il *cogito* fa parte, il fondamento della realtà si sposta dalla sostanza e dal soggetto, in fin dei conti, alla realtà stessa *che è il gioco dell'essere*. E qui diviene finalmente chiaro come Hemmerle, grazie all'ontologia trinitaria, vuole rispondere all'esigenza centrale della sua ricerca, che abbiamo richiamato all'inizio del presente lavoro, ovvero all'esigenza di un'aderenza al reale di ogni possibile riflessione.

Il secondo momento del percorso di recupero del sostantivo è dato dalla descrizione di ciò che i giocatori mettono in gioco nel gioco dell'essere. L'essere è qui in gioco solamente perché, ogni volta, *l'essere in gioco dei giocatori* significa *mettere in gioco se stessi*. La posta in gioco è "il dono di sé. Solo nella serietà di un tale impegno la realtà entra realmente in gioco"[49]. Come il *vivere* si realizza *vivendo*, il *gioco giocando*, il proprio del *dono* è che esso *dona* e comprende solo ciò che dona. È dal dono-di-sé che Hemmerle riconduce le origini molteplici all'univocità

45) *Ibid*.
46) Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996, *Prefazione* § 20 e *Introduzione* § 13.
47) Cfr. K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., p. 344.
48) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 58.
49) *Ibid*.

dell'amore – qui Hemmerle legge, con Balthasar, Siewerth[50]. La drammatica dell'elevazione implica il mettersi in gioco di tutta l'esistenza in modo sempre nuovo ed è "così che si costituiscono la sostanza, l'essere-se-stessi e le distinzioni"[51]. La determinazione dunque – ed è il terzo momento – non si definisce come essere determinato in se stesso, ma piuttosto come la "pelle"[52] per la quale ogni origine può toccare ed essere toccata: "il corpo vivente (*Leib*) che una vita si forma, la figura (*Gestalt*) nella quale un processo si sviluppa, sono la manifestazione nella quale l'interno si conserva e si salvaguarda e nel quale, al tempo stesso, si apre e si annuncia"[53].

Le *Tesi* non sviluppano questo tema del limite come luogo della differenziazione. Questo stesso tema, tuttavia, sarà centrale nell'articolo pubblicato postumo nel 1994 (*Das unterscheidend Eine*, da noi già citato), che sembra mettere l'attenzione precisamente – anche se non vi si fa direttamente riferimento – a questo terzo momento della ripresa del sostantivo a partire dal verbo. Come nel caso delle *Tesi*, dedicate a Hans Urs von Balthasar, il testo venne scritto in occasione di un altro anniversario. Il destinatario era Peter Hünermann, collega di studio e di lavoro di Hemmerle. Si tratta di un commento a una citazione di Hünermann[54], a partire dalla quale Hemmerle rilegge la questione tradizionale dell'uno e dei molti. Diversamente da *Preludio alla teologia*, il punto di partenza non è più *una delle possibili origini* del gioco (l'uomo come apertura all'essere), ma l'Uno e l'Unico, Dio che si rivela[55], dal quale la realtà è vista. Si potrebbe dire, in questo senso, che nell'articolo del 1994, Hemmerle lascia emergere il *proprium* cristiano per tentare di presentare alcune categorie tipiche di un pensiero che pensa alla luce della rivelazione di Dio come l'Unico, in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito. Guardando, dunque, alla struttura del gioco, le regole del gioco sono date dal ritmo trinitario[56].

Ora, nelle *Tesi*, l'analogia dell'essere è presentata come "l'essere l'uno nell'altro e l'uno fuori dell'altro dell'essere, il cui significato profondo si rivela l'es-

50) Sull'amore come "trascendentale assoluto" cfr. G. Siewerth, *Metaphysik der Kindheit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1957, p. 63.
51) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 59.
52) *Ibid*.
53) *Ibid*., p. 60.
54) "La rivelazione del sacro come evento della storia non si manifesterà pertanto nell'annuncio di una struttura di uomo e umanità, mondo e mondi. Le diverse testimonianze avranno piuttosto strutture diverse, ma proprio in questo modo dimostreranno che la comunità sa di essere inviata in tutti i mondi e in tutti i tempi all'umanità intera, non per cambiare questi mondi e uomini – essi infatti *sono*, devono e possono essere; essi sono i tempi e gli uomini che il sacro vuole – ma per chiamare gli uomini nei loro mondi con nome nuovo" (P. Hünermann, *Der Durchbrich geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf York von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Herder Verlag, Freibur-Basel-Wien 1967, p. 407).
55) Cfr. K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., p. 336.
56) Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 559 e K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., pp. 65-67.

sere-uno-per-l'altro"[57]. L'analogia si gioca, dunque, esattamente al limite, per così dire, là dove la relazione tra gli esseri si pone. E proprio il limite è presentato come "il comune", come l'"universale"[58] tra gli esistenti. È dunque il limite il luogo dell'analogia. *L'Uno distintivo* rappresenta allora il tentativo di descrivere il limite, il comune dell'essere, come luogo del gioco e, nella descrizione del limite, il ritmo trinitario offre alcune chiavi di lettura che potrebbero essere viste come una sorta di categorie, in quanto descrivono la struttura dell'essere.

5. Intellectus unitatis

Unitas quaerens intellectum è il titolo dell'ultima parte dell'articolo del 1994 e, secondo le esigenze di un pensiero che si lascia determinare dall'evento trinitario (come le *Tesi* avevano proposto), Hemmerle cerca di presentare brevemente alcune categorie specifiche, che dovrebbero descrivere il ritmo dell'analogia, per mettere in evidenza ciò che vi è di *comune*, di *universale*, nell'unità delle origini molteplici. Ne propone quattro. La prima di esse, l'*essere in relazione*, riprende i risultati delle riflessioni degli anni '70 e sintetizza le acquisizioni delle *Tesi*: l'unità delle origini per mezzo della relazione non significa una deduzione a partire da un principio, né la cancellazione delle differenze e neppure una sorta di accordo reciproco che lascerebbe i poli nella loro indifferenza reciproca. Essa è implicazione immediata e reciproca dei poli nella relazione, che s'istituisce essa stessa come tale grazie a questa implicazione nel gioco dell'essere[59]. Essa è, per utilizzare le parole delle *Tesi*, "movimento… ritmo del donare che dona se stesso, *agape*"[60]. La seconda categoria deriva dalla prima, come sviluppo della struttura del gioco, per il fatto che i poli si contengono gli uni gli altri reciprocamente nell'evento della relazione. Così il limite acquisisce un carattere *pericoretico*: "ogni polo è il tutto e porta in sé l'altro"[61]. A partire dalla relazione e dalla pericoresi, la terza categoria annuncia il prezzo del gioco, la *chenosi*: "essere nell'altro come in se stesso è possibile solo uscendo da sé, abbandonandosi, spogliandosi di sé"[62]. Hemmerle fa qui riferimento, evidentemente, alla *Lettera ai Filippesi*[63], per interpretare la spogliazione di Cristo non come rinuncia alla sua divinità, ma come la sua più alta

57) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., pp. 61-62.
58) *Ibid*., p. 61.
59) K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., pp. 347-348.
60) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 50.
61) K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., p. 348.
62) *Ibid*., p. 349.
63) «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2, 6-8).

rivelazione. Nel carattere chenotico, che si mostra nel limite della relazione, l'identità si mostra quindi propriamente come trascendenza: non si tratta dunque di perdere la propria identità per entrare in relazione, ma di affermare la *spogliazione nella relazione come identità*[64] e dunque presentare radicalmente l'ontologia trinitaria come "ontologia dell'amore"[65] e del dono di sé. L'ultima categoria è data dal carattere storico e sempre evenemenziale della relazione. L'unità delle origini molteplici non è mai data una volta per tutte: essa non sarà mai "trascorsa"[66], anche se sempre fondata nella relazione stessa.

6. Conclusione

Per concludere vorremmo proporre due annotazioni, che imporranno a loro volta nuove questioni, la prima riguardo alla nozione di chenosi e la seconda riguardo all'ontologia trinitaria come disciplina.

Un'ontologia trinitaria pensata sotto il segno del gioco non può non confrontarsi con ciò che vi è di tragico nell'esistenza – non fosse altro che per ottenere credibilità[67]. Al riguardo, il carattere chenotico dell'ontologia di Hemmerle mostra uno spostamento concettuale significativo rispetto alla filosofia della religione di Welte. Descrivendo il trascendentale *ens*, *Preludio alla teologia* aveva presentato l'esistenza come tensione tra *debolezza* (che caratterizza il *già* dell'esistenza) e *forza* (che doveva confrontarsi con la resistenza del nulla che avvolge l'esistenza vista come possibilità). Il cammino che le *Tesi* aprono verso la chenosi (il dono-di-sé) come categoria ontologica percorre un'altra via per intendere questa forza. Dove Welte aveva visto una tensione indefinita in direzione del mondo, come libertà cosciente di potere (*Welt-macht*), Hemmerle vede una forza di tutt'altro genere, concepita come forza del *lasciar-essere-l'altro*, e vede in questo *lasciar-essere* una determinazione essenziale dell'essere in generale. La riflessione degli anni '90 approfondisce questa dimensione e possiamo evidenziare che, tra *Preludio alla teologia*, le *Tesi* e *L'Uno distintivo*, la concezione di questa forza ereditata da Welte è mutata: nel *Preludio*, la forza è ciò a partire dal quale "io attualizzo me stesso"[68]; nelle *Tesi* diviene, partecipando alla trasformazione drammatica del gioco, *essere-se-stesso* nel *dono-di-sé* fino a *lasciar-essere* anche ciò che sembra contraddire la realtà del gioco ("la colpa, la solitudine, il dolore per la caducità dell'uomo, l'impossibilità a raggiungere il fine prefissato"[69]) e che viene assunto dalla chenosi del Figlio; ne *L'Uno distintivo*, infine, la chenosi esce da un quadro, per così dire, regionale, per divenire un'effettiva categoria dell'essere in generale,

64) Cfr. K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., p. 349.
65) *Ibid.*
66) *Ibid.*
67) Hemmerle stesso anticipa l'obiezione (cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 68).
68) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie,* op. cit., p. 43.
69) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 68.

che impregna la realtà tutta intera. In questo senso, l'ontologia trinitaria dovrebbe potersi confrontare – sarebbe una pista di ricerca – con ciò che vorrebbe contraddire l'ontologia stessa (della sostanza, dello spirito o del gioco, poco importa). In che modo, quindi, l'ontologia trinitaria si lascia interrogare, per esempio, dal nichilismo? E, riguardo al vuoto nulla, che cancellerebbe ogni senso dell'esistenza, quale ampiezza possiede il carattere chenotico della relazione?

L'ontologia trinitaria nasce e si sviluppa essa stessa grazie al gioco e nel gioco delle origini molteplici, a partire dalla parola chiave che è il verbo, nel processo dell'uscita e della ripresa di sé. Essa vuole essere il luogo della *pietas* del pensiero come sguardo coinvolto nel mondo e che resta sempre aperto, senza livellare i propri contenuti in se stessa[70], ma che si realizza, si costituisce e si riceve nell'atto stesso che il fenomeno inaugura. L'ontologia trinitaria, dunque, struttura se stessa come elevazione, come identità nella trascendenza: in questo senso essa resta nel verbo, per rispondere all'esigenza che Hemmerle aveva ereditato da Welte d'una *adaequatio* al reale che non si riducesse alla semplice astrazione. Ma il termine "elevazione" che Hemmerle utilizza per indicare l'atto della realtà, non può indicare, guardando all'ontologia trinitaria come scienza, un livello superiore, più fondamentale, che stabilirebbe una sorta di gerarchia dei contenuti e delle discipline, come se l'ontologia trinitaria, insomma, volesse considerarsi una nuova filosofia prima. Per l'ontologia trinitaria stessa, elevazione significa "atto": essa, come disciplina, come spazio di ricerca, come luogo del pensare, vive dello stesso gioco e della stessa *trasformazione drammatica*[71] che essa propone per avvicinarsi alla realtà. In questo senso, l'ontologia trinitaria non è innanzitutto una nuova ontologia che dovrebbe accordare realtà a domini del pensiero tra di loro eterogenei, o incompatibili, perché la finalità non è quella di armonizzare contenuti già dati; non si tratta nemmeno dunque di un luogo di dialogo tra filosofia e teologia; allo stesso modo, essa non fonda una nuova logica o una nuova struttura formale. Queste conseguenze accennate, mentre escludono possibili interpretazioni della proposta di Hemmerle, spingono a un dominio del "filosofico" che non potrà essere solo quello della pura riflessione, ma che dovrà aprirsi a una implicazione dell'etico nel teoretico[72]. In che modo, dunque, i domini dell'etica e del puro pensiero si fecondano reciprocamente? Non solo: in questa trasformazione drammatica della disciplina, come può l'ontologia confrontarsi con altre discipline, in un'apertura che non dovrebbe cedere in nulla quanto al rigore scientifico, ma che dovrebbe ciononostante fare in modo che l'ontologia sia realmente coinvolta nel processo?

Nel mese di novembre del 1993, Hemmerle offrì, come una sorta d'introduzione ad un convegno di vescovi, una sua testimonianza. Il 24 gennaio successivo sarebbe morto. In essa, con lo stile che gli era proprio, ritroviamo molti dei temi che abbiamo toccato nel presente lavoro, e in particolare un atteggiamento di contemplazione della realtà, che cerca fino in fondo di rendere giustizia a ciò che

70) Cfr. *Ibid*., pp. 53s.
71) Cfr. *Ibid*., p. 56.
72) Sembrano andare in questa direzione, ad esempio, le proposte di Fabris (cfr. A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010) e di Coda (cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, op. cit. e P. Coda, *L'ontologia trinitaria. Che cos'è*, in «Sophia», 2012, n° 2, pp. 159-170).

si mostra, un atteggiamento che aveva caratterizzato tutta la sua vita. Egli racconta di una passeggiata in montagna nel Vallese, in Svizzera. Con questo brano, trascritto conservando lo stile dell'italiano di Hemmerle, vorrei concludere.

> "Queste passeggiate … si facevano sempre lungo una strada che circondava una cima, sempre alla stessa altezza di 1250 metri… Io… mi fermavo ogni dieci metri per stampare nella mia anima una situazione, una bella veduta. E dopo cinque metri il panorama era totalmente cambiato e mai nella mia vita avevo visto con che rapidità cambiano le prospettive, e non avrei potuto dire quale prospettiva fosse la più bella: ogni combinazione, ogni costellazione era un avvenimento e una sorpresa totalmente nuova. E cosi ho visto il mondo in una maniera nuova… Perché ho capito che quelle relazioni, quel comportarsi dell'uno all'altro, questi tagli nei quali le linee si tagliano e si incrociano, sono veramente una pienezza infinita di possibilità dell'incontro della stessa realtà: questo monte, questo monte, questo monte, questa valle; ma in prospettive sempre nuove, e io non posso dire: questa è la vista giusta e l'altra no; ma io devo camminare e devo far incontrare queste diverse prospettive, queste diverse linee. E così devo vedere che in quel Dio al quale crediamo, tutte le realtà create, tutte le persone create, tutto è contenuto per un incontro e un incrocio sempre nuovo; per un'infinità di bellezze che non si escludono, ma che si includono e che sono un unico incanto e un unico canto della bellezza. … [Sulla terra] io devo lasciare una vista per averne un'altra; in Dio lascio una vista ed essa rimane. È una contemporaneità che non mi opprime, come universalità, ma è un'unica danza, un unico incontro, un unico gioco, il cantico nuovo"[73].

GIANLUCA FALCONI
Professore incaricato del corso Lineamenti di fenomenologia presso l'Istituto Universitario Sophia
gianluca.falconi@iu-sophia.org

73) K. Hemmerle, *Convegno ecumenico dei vescovi amici del Movimento dei focolari. Ultime esperienze spirituali*, Castelgandolfo, Inedito, 1993. L'intervento di Hemmerle (del 14 novembre), in lingua italiana, era improvvisato. Abbiamo mantenuto i termini con i quali egli si é espresso, permettendoci di rivedere solo i tempi verbali quando questi erano manifestamente errati.