La verità come testimonianza.
Klaus Hemmerle e il rapporto tra filosofia e teologia

di Vincenzo Vitiello *

La professoressa Gaudiano ci ha offerto un panorama critico completo del pensiero di Klaus Hemmerle, spiegandone l'origine, lo svolgimento e gli esiti; è pertanto difficile dopo il suo intervento prendere la parola specialmente per chi, come me, deve ai suoi studi e alle sue traduzioni[1] la conoscenza dell'opera di Hemmerle. Difficile, quanto stimolante sia sul piano personale: Valentina Gaudiano è stata anni fa, quando insegnavo all'Università di Salerno, mia allieva, e pertanto questo 'incontro' è come la ripresa di un dialogo iniziato in altro tempo e sotto altro cielo; che sul piano 'teorico', dacché "il rapporto teologia-filosofia" – che è il tema di fondo della meditazione della Gaudiano e all'origine, credo, del suo interesse per Hemmerle – non riguarda un aspetto particolare della filosofia e della teologia, per importante ch'esso sia sul piano storico e/o speculativo; concerne bensì la radice stessa di entrambe e quindi la 'possibilità', e cioè: i limiti ed il 'senso destinale', del loro rapporto. Un tema inaggirabile per chiunque abbia interesse alla vita del pensiero, teologo, filosofo, o altro ancora che sia.

I

"prendere filosoficamente sul serio quanto non è filosoficamente fattibile: questo è "il più filosofico" della filosofia"[2]

1. Inizio da "Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro", il saggio di Hemmerle, che apre l'Antologia or citata in nota. È un testo fondamen-

* Professore di Teologia politica nella Facoltà di Filosofia dell'Università S. Raffaele di Milano *witiello@libero.it*

1 - Cfr. K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia* (= *PR*), Introduzione, traduzione, con originale a fronte, e chiavi di lettura di Valentina Gaudiano, Prefazione di Piero Coda, Città Nuova, Roma 2018; V. Gaudiano e A. Clemenzia (edd.), *Sulla soglia tra filosofia e teologia*, *In dialogo con Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2019.

2 - K. Hemmerle, *PR*, p. 259.

tale non soltanto per la teologia e la filosofia; è un testo fondamentale per il pensiero *tout-court*, non escluso il pensiero scientifico. Non si può porre, infatti, il problema del "Sacro" senza interrogarsi anzitutto sulla possibilità ed il modo di rapportarsi ad esso col pensiero. E già questo interrogarsi presuppone una precomprensione del Sacro, della sua differenza non dagli altri enti, ma dall'ente in generale, *im Ganzen*. 'Differenza', questa, che, pur quando non ancora oggetto di riflessione – o, per dirla con Vico, pur quando solo "avvertita", e non ancora "pensata" –, pone in questione il pensiero: "è possibile pensare il Sacro?" Hemmerle, che giovanissimo s'era avventurato nella lettura della *Critica della ragion pura*, per poi formarsi alla scuola dei Teologi e dei Filosofi dell'Università di Freiburg i. B., e dei loro due Maestri, Husserl ed Heidegger, non poteva certo restar fermo alla tradizionale impostazione logica risalente ad Aristotele. Dalla logica trascendentale di Kant e poi dalla fenomenologia husserliana aveva appreso il grande mutamento della riflessione filosofica: la dislocazione dello sguardo tematico dal "contenuto" del pensiero al suo "operare". Mutamento che in Italia – nella prima metà del secolo scorso – venne conosciuto nella forma della dialettica tra pensiero pensante e pensiero pensato, teorizzata dal Gentile, suscitando non poche critiche, tra le quali quella, non del tutto ingiustificata, di "soggettivismo". Di questo mutamento della direzione dello sguardo filosofico è 'figlia' la distinzione, proposta da Hemmerle in questo saggio, tra le due modalità fondamentali dell'operare del pensiero: quella del *fassenden Denken*, del pensiero determinante che, già col porre la domanda: "tí esti?", si appropria della cosa, l'*afferra* e la domina, e l'altra del *verdankenden Denken*, del pensiero che dice grazie, del pensiero ri-conoscente, come felicemente traduce la Gaudiano, unendo al conoscere, che è il 'proprio' del pensare in generale, la gratitudine del pensiero per il dono che l'Altro, mostrandosi, rivelandosi, fa di sé. Due modi di 'operare' del pensiero *radicitus* differenti – e differenti di una differenza che è anche oltre l'opposizione – dacché nel ri-ordinarli Hemmerle non si limita a subordinare, contro il 'soggettivismo moderno', *das fassende Denken*, il pensiero che nel dar "forma" all'ente, determinandolo, lo domina, al *verdankendes Denken*, al pensiero che riceve dall'Altro l'"oggetto" del pensiero, ma va oltre, attribuendo all'Altro che si dona, che dona sé, anche il dono della "possibilità" di pensare – la possibilità, dico, non il pensare stesso. Al primato dell'"io", il pensare ri-conoscente sostituisce il primato dell'Altro, che, però, nel donarsi resta Altro, sì da donare al pensiero ri-conoscente un'apertura infinita. Il Sacro è Mistero: non si *dis*-vela se non *ri*-velandosi. Non è, questa una definizione dell'Altro, un'appropriazione del Sacro in quanto Mistero, è una delimitazione del 'potere' del pensiero – del pensiero ri-conoscente, anzitutto.

> L'esperienza del Sacro non conosce alcun puro "per sé" (*An-sich*), senza tempo, ma solo la concretezza nella quale si trova raggiunto e inteso. Che proprio io,

> io proprio così, qui e adesso sono inteso e chiamato, è la cosa più incomprensibile, incommensurabile del sacro mistero; ma il mistero si svela come sacro proprio *in* questa incommensurabilità. Nel suo esser chiamato per nome da parte del sacro, colui che è toccato *lascia* il suo io, qui e adesso, lascia l'essere e il pensiero nel complesso, si volta via da loro – e così li porta proprio *nella* sua risposta, nella *sua* esperienza del sacro. (*PR*, p. 165)

È un passaggio fondamentale, questo, che unisce mirabilmente eteronomia ed autonomia del pensare. Richiamo l'attenzione sull'inizio del brano: l'"esperienza del Sacro" non il "Sacro" è in tema, perché del Sacro si parla, si può parlare, solo a partire dall'esperienza: dall'esperienza del Sacro, giammai dal Sacro. È, quindi, dalla 'conseguenza' non dalla 'premessa' che il pensiero ri-conoscente muove, e può muovere. La conoscenza ri-conoscente non è al principio, ma alla fine, non è mai "prima", e non solo perché presuppone il dono del Sacro; il *verdankenden Denken* è secondo anche rispetto al *fassenden Denken*: e non perché è a questo 'storicamente' successivo; bensì perché è nella sua essenza poter venire dopo il *fassendes Denken*. Scorgiamo il profondo solo dalla superficie. L'indeterminato solo a partire dal determinato. È muovendo dall'essente ("tò on"), dal qualcosa che è, che Aristotele poté interrogarsi sulla potenza (*dýnamis*) e l'atto (*enérgheia*), ponendo in quella (in sé impensabile) l'indeterminato da cui pro-viene, ad opera del pensiero 'afferrante', in atto, la determinatezza dell'essente. Il pensiero riconoscente, giungendo alla radice del pensiero determinante, mette in giuoco il pensiero "determinante" nel suo stesso statuto epistemico, a partire dall'*arché tês aintipháseos* di Aristotele. Mettendo in gioco la stessa determinazione dell'ente in quanto ente, non toglie affatto validità alla scienza, ma ne limita il 'territorio'. Non nega la 'scienza', nega la sua pretesa di assolutezza.

Ma il carattere 'secondo' del pensiero ri-conoscente si palesa pienamente nell'agire morale, ove il pensiero riconosce il suo essere dipendente da "Altro", il suo "essere in debito"[3], la sua eteronomia *proprio in quanto libero, e cioè: autonomo*. Scorgo qui la duplice influenza di Kant e di Heidegger: del Kant morale che nella Legge individua la *ratio cognoscendi* della libertà, ed in questa la *ratio essendi* di quella, ma non perché la volontà libera ponga essa la Legge, bensì perché traduce la Legge in massima, l'universale ed eterno comandamento in atto singo-

3 - *PR*, p. 109. Ma cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1977[14], § 58: «Essendo, l'Esserci è determinato come un poter-essere (*Seinkönnen*) che appartiene a se stesso, ma tuttavia *non* in quanto esso stesso si sia conferito il possesso di sé», p. 284; tr. it. di P. Chiodi, riv. da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 339.

lare e contingente, in umana esperienza[4]; e poi dello Heidegger di *Essere e tempo*, che nella chiamata della coscienza (*Ruf des Gewissens*), che viene da noi, ma sopra di noi, individua la "porta stretta" del passaggio dall'esser-possibile (*Möglichsein*) al poter-essere (*Seinkönnen*), ovvero: dal dono della libertà all'esercizio della libertà. Di nuovo: dal Sacro all'esperienza del Sacro. La Teologia di Hemmerle è 'umile', non pretende di parlare di Dio dalla casa di Dio; parla di Dio dal basso, dalla casa dell'uomo.

2. Nel saggio che stiamo leggendo la "differenza" del Sacro dall'esperienza umana del Sacro entra nella stessa costituzione dell'esperienza. «Il pensiero – scrive Hemmerle – non incontra il mistero verso il quale è riconoscente, gli accade (*ihm begegnet*) che nel suo cammino si è già incontrato (*begegnet ist*) col mistero.» (*PR*, p.125). Il "passato" dell'incontro col mistero non appartiene al tempo fugace dell'esperienza, quantunque sia *nell'*esperienza: è un *ricordo* (*Andenken*) che nel presente del suo esser-ricordato, è ricordato come già da sempre stato, e come tale apre al futuro: «il sorgere del sacro si avvicina al pensiero in quel ricordo che indicando lo annuncia, "finché egli venga"» (*ib.*). La "pericoresi" del tempo del pensare riconoscente, il rinvio del presente al passato che apre al futuro, è il carattere come della libertà così della verità che è propria della gratitudine del pensiero. Non essendo *da* sé, ma *da* 'Altro', che non si *dis*-vela se non *ri*-velandosi, la Verità è sempre ad-veniente: «finché egli venga».

Herkunft bleibt stets Zukunft: aveva affermato Heidegger, parlando del pensiero ermeneutico[5]. Possiamo ripetere queste stesse parole – "L'origine resta sempre futuro" – per definire la Verità del pensiero ri-conoscente: la verità sempre futura del testimoniare, che è la pratica del pensiero ri-conoscente, nella quale la gratitudine del pensiero ha la piena attuazione, in quanto esercizio di quella libertà che è dono dell'Altro. Dell'Altro che dona "verità" in quanto "via" e "vita": la Verità che è sempre ancora da venire, e già da sempre venuta. La Verità che chiede, aprendo il futuro: "E voi chi dite che io sia?"[6] Voi: quelli che la incontrano, e quelli che la incontreranno, tutti ricordando d'averla già da sempre incontrata, per poter incontrarla sempre di nuovo.

---

4 - Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (= *KpV*), Akademie Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, Bd. V, p. 4 nota, e § 7, p. 30; tr. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Bari 1963[8], p. 2 nota 1, e p. 38.

5 - M. Heidegger, "Aus einem Gespräch von der Sprache", in Id., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1875[5], p. 96; tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 90.

6 - *Lc*, 20; *Mt*. 16. 15, *Mc*, 8.29.

II

«Per la vita cristiana non c'è alcuna sicurezza»[7]

1. Libertà e testimonianza: i due poli della riflessione di Hemmerle sul pensiero ri-conoscente. Libertà come dono e come esercizio; testimonianza come attuazione infinita dell'apertura al futuro liberata dalla "memoria" del mistero del Sacro. In entrambi, la dislocazione dello sguardo del pensiero dall'"io" all'Altro che dona e agli altri che testimoniano, è l'atto 'iniziale' della liberazione dalla 'necessità', cui lo costringe il pensiero determinante, che, appropriandosi dell'essente, vincola insieme l'ente alla sua identità di "oggetto" e il pensiero alla sua auto-identità di "soggetto". Di questa 'costrizione, del *fassendes Denken*, Hemmerle è acuto analista, scorgendone la radice sin nel linguaggio: il linguaggio dell'essere. Già la domanda originaria della filosofia – "che è? ("ti esti;") – inchioda l'ente ad essere quello che è: il divenire, per prendere il caso limite, ad *essere* divenire.

> Ma è lecito questo? Il Sacro per il quale il pensiero stabilisse che sia così o colì (*so oder so*), cadrebbe sotto l' "è" del pensiero, sarebbe *in quanto* inafferrabile, comunque da lui afferrato, a lui assoggettato, e quindi non più sacro (*PR*. p. 81).

Ma Hemmerle è troppo 'filosofo', troppo 'aristotelico', per abbandonare il verbo 'essere', e in particolare la "paroletta di relazione" (*Verhältniswörtchen*), che istituisce il 'giudizio', lo strumento possente della logica 'formale' che tutto riduce ad essere: tutto, anche il non essere, del quale pur diciamo che "è non essere"[8]. Ed infatti, dopo aver spiegato che il pensiero, per liberarsi dalla costrizione dell'afferrare che assoggetta l'ente, deve respingere la "è" (*PR*, p. 99), precisa che va respinta la "è" del pensiero afferrante, non quella del pensiero riconoscente. Scrive, per 'giustificare' questo 'respingimento' a metà, che riprende con la sinistra quello che la destra aveva gettato via:

> […] dell'essente, della sua esistenza e delle categorie del pensiero che lo superano non è cambiato nulla, eppure tutto è, in modo nuovo, ciò che è; l' "è" significa e pesa qualcos'altro rispetto a prima. Questo significare e pesare, la condizione e il senso che dominano profondamente questo "è", non si chiudono, però, in un unico o anche in tutto l' "è" – tutto ciò di cui può esser detto l' "è", è

7 - M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Bd. 60, Klostermann, Frankfurt/M. 1995, p. 105; tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 146.

8 - Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, IV, 1003^{b} 10: «tò mè òn eînai mè ón phamen».

> nel complesso intimamente questo senso e questa condizione, ma non li esaurisce. (*PR*, pp. 151-153).

Ben detto, solo che… Solo che il pensiero ri-conoscente è tutto nel "non li esaurisce", nell'oltre l' "è".

Non è solo un "modo nuovo" – è un *altro modo*. È possibile che non ci sia altro verbo con cui 'significare e pesare' la differenza del pensiero ri-conoscente dal pensiero afferrante? Non è una questione di nomi e/o di verbi, è una questione che concerne il modo di "operare" del pensiero.

Non è infatti senza "peso" l'uso della copula "è", e del verbo "essere". Tornano in auge i concetti di sostanza e di persona, di persona come sostanza: «in ogni comunicazione la persona perdura in se stessa» (*PR*, p. 25). Che ne è della testimonianza? della verità come testimonianza? della verità sempre futura? Che ne è del: "E voi chi dite che io sia?".

Con l'ammissione dell'"essere" e dell'"è" nel *verdankendes Denken* la differenza di questo dal *fassendes Denken* sembra si appiattisca sin quasi ad annullarsi. Ne risente anche la concezione trinitaria di Dio. Cito dal saggio "Trinità e tempo":

> Ricevere lo Spirito, vivere dallo Spirito, che spinge Gesù, secondo l'ordine del Padre, alla donazione ubbidiente e amorosa per il mondo e che glorifica il Signore donato, questa è la chiave per il nuovo tempo dei credenti, per il tempo redento. (*PR*, p. 353)

So bene che dietro questa interpretazione della *kenosi* c'è il *De Trinitate* di Agostino[9], opera fondativa del pensiero cristiano e, più in generale, del pensiero occidentale; ma ad essa antepongo, quella di Paolo, che nella *Lettera ai Filippesi* attribuisce la 'scelta' del Figlio di farsi uomo al Figlio stesso, che così glorificò il Padre, che a sua volta volle glorificare il Figlio[10]. Perché questa preferenza? Perché la stimo più conforme alla *humilitas* cristiana, che è l'eredità più profonda del pensiero di Hemmerle, che – parlando del Sacro *dall'*esperienza che del Sacro fa il pensiero riconoscente, il pensiero che ringrazia – mantiene la differenza di Dio dall'uomo, che è costitutiva del *ligamen* della religione cristiana. Ma per conservare questa differenza è necessario lasciare uno spazio vuoto tra la Grazia e la libertà, tra il dono e l'esercizio del dono. Questo spazio vuoto è la "porta stretta" – il *malignus aditus*, per dirla con Vico – che consente di pensare l'origine del male, il "peccato

---

9 - Agostino, *De Trinitate*, tr. it, con testo latino a fronte di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973, 2, 5, 8: «a Patre et Filio missus est idem Filius», p. 80.

10 - *Epistola ai Filippesi*, 2. 5-11.

originale", mistero impenetrabile ancor più del mistero del Sacro, ed insieme la responsabilità dell'uomo[11]. Ma proprio qui, nel punto più alto della riflessione 'teologica' il pensiero che ringrazia, dimentica l'*humilitas*, si fa assertorio, cogente, necessario. Per rimettere tutto a Dio, 'obbliga' Dio:

> Dio non si potrebbe dare in altro modo. Dio non si potrebbe rivelare in altro modo, Dio non potrebbe essere in altro modo il "Dio per noi", il Dio della sua "sovranità", se non pretendesse da sé questo fatto incomprensibile: sottomettersi alle condizioni che lui rinnova e trasforma proprio entrando in esse.[12]

Se mi si chiedesse ora a qual 'verbo' affiderei la custodia di questa porta stretta, direi, facendo uso della lingua di Hemmerle: *Sollen* – nella quale non compare, come invece nell'italiano, la parola "essere". O meglio, direi: "sollst", devi, la seconda persona, che toglie ogni "sostanza", ogni "presenza durevole", al soggetto, all'io, che si ri-conosce solo nel "Tu" che lo rende possibile, e nei molti, diversi "tu", in cui "può", perché deve[13], sempre ancora "farsi vero".

2. Chiudendo il saggio "L'apporto della filosofia nel dialogo con la teologia", Valentina Gaudiano ha colto il senso profondo della filosofia: «si tratta – ha scritto – non soltanto di un atteggiamento di studio, quanto di vita», consistente nel «dare espressione alla capacità di domanda», che è proprio dell'umano[14]. Impossibile, per me, non concordare su questa definizione; problematico, invece, accettare la tesi che all'origine del domandare filosofico è «tutto ciò che la Rivelazione lascia inspiegato» (*ib.*, p. 30). Che significa questo? che la filosofia ha il compito di 'spie-

---

11 - «Il Male è potuto scaturire solo da qualcosa di moralmente cattivo (non da semplici limitazioni della natura umana); e, tuttavia, la disposizione originaria dell'uomo (la quale, dato che deve essergli imputata, non poteva che essere corrotta dall'uomo stesso) è una disposizione al Bene. Noi dunque non siamo in grado di concepire il fondamento da cui si sia potuto originare in noi il Male morale.»: J. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tr. it. con testo tedesco a fronte di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 125. Queste pagine del I cap. su "Il male radicale nella natura umana" (in particolare da p. 126 a 149), sono tra le più travagliate scritte da Kant. Meraviglia che Hemmerle non abbia dedicato ad esse, e più in generale al problema del male, la dovuta attenzione.

12 - *PR*, p. 247. Vico accusava di empietà quelli che si sforzavano di dimostrare l'esistenza di Dio a priori: «Nam tandumdem esset, quantum Dei Deum se facere; & Deum negare, quem quaerunt»: *De antiquissima italorum sapientia*, tr. it., con testo latino a fronte, di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 54-55.

13 - «[…] er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll» J. Kant, *KpV*, p. 30; it. p. 37.

14 - V. Gaudiano, "L'apporto della filosofia nel dialogo con la teologia", in *Sulla soglia tra filosofia e teologia*, cit., p. 33.

gare' l'inspiegato della religione, di 'rivelare il Profondo'[15], cui non giunge la *Theologia*? Non è, certo, questa soluzione 'hegeliana' quella che la Gaudiano ha in mente. Quale allora?

Valentina Gaudiano chiama a rispondere direttamente Hemmerle:

> Una filosofia che pensasse di esprimere se stessa ed ogni domanda, che contasse sul fatto che un giorno il suo risultato rendesse inutile il continuare a domandare, una filosofia quindi, nella quale la storia del pensare e domandare umano non fosse capace di una storia più grande e inconcludibile, non accoglierebbe la sfida della teologia a introdurre sempre di nuovo il domandare dell'uomo nell'incontro col messaggio.[16]

Cosa aggiungere? Solo una precisazione: il dono più prezioso che la Teologia dona alla filosofia, ponendole la domanda che *non ha risposta*, la domanda sul mistero del Sacro, è la consapevolezza del limite. Del limite del pensiero, della sua finitezza. Per questo, anzitutto per questo, il pensiero ri-conoscente deve gratitudine.

Di questa gratitudine – teorizzata e 'praticata' da Hemmerle nel primo saggio sopra 'commentato' – non trovo, purtroppo, 'testimonianza' nella '*Sicherheit*' dell'inizio della II parte del saggio "Il problematico rapporto tra filosofia e teologia", non a caso titolata "Postulati teologici alla filosofia": «*Poiché* Dio parla nelle domande umane, *poiché* Dio dice se stesso nel pensare e dire umani… » (*PR*, p. 257, corsivi miei). Invero così parla *das fassende Denken*.

15 - Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952[6], p. 564.

16 - *PR*, p. 259; V. Gaudiano, "L'apporto della filosofia nel dialogo con la teologia", cit., p. 31.