Che cos'è pensare, tra filosofia e teologia?

di Piero Coda *

1. Al cuore della straordinaria *performance* intellettuale di K. Hemmerle – di cui queste pagine, consegnateci dalla perizia e dalla passione di Valentina Gaudiano[1], sono superba testimonianza e su cui a lungo e in profondità dovremo riflettere – c'è non tanto o in prima istanza la questione epistemica che pure va posta, e con rigore, del rapporto tra filosofia e teologia, quanto quella *tout court* del pensare, di cui il rapporto tra filosofia e teologia è declinazione successiva e per così dire interna.

Was heißt Denken? Si chiedeva Martin Heidegger nel corso del semestre invernale del 1951-1952 e in quello estivo del 1952, a Freiburg im Breisgau. Partiva dalla costatazione, che poi andava ostendendo lungo tutto il corso delle lezioni, che «ciò che [oggi] è più da considerare (*Bedenkliche*) è che ancora noi non pensiamo, continuiamo a non pensare, benché la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante (*bedenkliche*)»[2]. Interpretava, a partire di qui, il *Was heißt Denken?* che cosa significa pensare? nel senso di: *Was heißt uns Denken?* che cosa *ci* chiama al pensiero? Per disegnare i passi che «conducono in luoghi (*Orte*), attraverso cui dobbiamo passare per giungere là dove per proseguire non resterà altra possibilità che il salto (*Sprung*)», il quale soltanto «ci porterà nel luogo in quanto tale (*Ortschaft*) del pensiero», «là dove tutto è diverso, tanto diverso che ci sorprende»[3]. L'approdo cui infine Heidegger perviene è che il

> «*Gedanc* [pensare] vuol dire: *Gedächtnis* (memoria), *Andenken* (pensiero che si ri-volge), *Dank* (ringraziamento). (…) Il pensiero è pensiero soltanto quando

* Professore ordinario di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@sophiauniversity.org

1 - K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Intro., trad. e chiavi di lettura, con tedesco a fronte, a cura di V. Gaudiano, (Per-corsi di Sophia, 5) Città Nuova, Roma 2018.

2 - M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1954), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971; tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco Edizioni, Milano 1988, p. 38.

3 - *Ibid.*, p. 105.

> pensa ri-volgendosi all'ἐόν, ri-volgendosi a quello che questa parola propriamente, ossia senza pronunziarlo, nomina: la duplicità dell'essente e dell'essere, ciò che propriamente c'è da pensare. Ciò che in questo modo si dà, è il dono (*Gabe*) di ciò che è più degno di essere messo in questione»[4].

Hemmerle, sempre a Freiburg alla scuola di Bernhard Welte che con Heidegger era in dialogo, riprende la questione e la declina nella sua radicalità al di là di ciò che Heidegger per principio non esplora: e cioè nel suo sporgersi (e sorgere nativo) sulla soglia del Sacro. *Das Heilige und das Denken*, dunque: ecco il titolo di quello che, a tutto tondo, si può considerare il primo e originale apporto, per tanti versi determinante, dell'avventura intellettuale di Hemmerle. È questo, a mio modo di vedere, il testo capitale che per la prima volta in lingua anche italiana ci è offerto in questa preziosa raccolta.

2. Hemmerle introduce così esplicitamente nel gioco dell'esser noi chiamati al pensiero, insieme all'essere e all'essente come fa Heidegger, un terzo polo – il Sacro. E così, paradossalmente, fa un'operazione simile a quella intesa da Heidegger: come questi invita a ri-pensare il pensare (in filosofia), restituendo la differenza ontologica, Hemmerle invita a ri-pensare il pensiero (in teologia e filosofia), restituendo la differenza del Sacro.

Quando pubblica il saggio (nel 1966), ha alle spalle la monografia su Franz von Baader e sta lavorando all'abilitazione sull'ultimo Schelling. Di argomento squisitamente filosofico, queste giovanili ricerche, sia per il taglio con cui Hemmerle le affronta sia per gli Autori che ne sono l'oggetto, hanno anche una densa, benché indiretta, rilevanza teologica. Sintomo di quel "reciproco darsi", tra teologia e filosofia, che l'Hemmerle maturo tematizzerà *expressis verbis*.

Il lavoro di dottorato – *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung* (1957) – non solo affronta la riflessione più originale, in ambito cattolico, offerta dal romanticismo tedesco, ma offre al giovane studioso l'opportunità di approfondire un pensare impregnato del rivelarsi della Trinità di Dio come scaturigine e senso dell'essere nel suo radicale ritmo di unità/differenza. Mentre lo scritto per l'abilitazione – *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie* (1967) – lo spinge a mettere a fuoco l'ontologia della libertà, di Dio e dell'uomo, quale via "dia-logica" pro-posta al pensiero dall'avvento del Dio veramente "divino".

Da notare che così – accanto al pensiero della classicità greca, alla scolastica medioevale e alla fenomenologia esistenzialista a lui contemporanea, con cui già aveva preso dimestichezza alla scuola di Welte – anche la lezione polimorfa e am-

4 - *Ibid.*, p. 245.

bivalente dell'idealismo tedesco, in specifico nella suggestiva performance dell'ultimo Schelling, viene ad arricchire il suo bagaglio intellettuale.

3. Per Hemmerle, nel saggio *Das Heilige und das Denden* si tratta dunque di riprendere la questione posta da Heidegger, riproponendola nell'ottica di una fenomenologia come quella di Welte che per principio non espunge a priori dall'orizzonte del pensare l'impatto su di esso esercitato dal Sacro: appieno così recuperando, oltre Heidegger e Nietzsche, il tormentato esito di riapertura del pensiero al *phainómenon* della Rivelazione che sia l'ultimo Schelling sia von Baader individuano come la conversione decisiva – *metánoia*, nel senso letterale della parola – del pensiero.

Oltre Heidegger: che a priori tracciava una linea di demarcazione insormontabile tra il pensiero e la fede, così da scrivere – in *Was heißt Denken?* –: «il nostro soggiorno terreno poggia sul pensiero anche quando tale soggiorno è determinato dalla fede cristiana, la quale non si lascia fondare sul pensiero e neanche ha bisogno di una tale fondazione appunto perché è fede»[5]. Ribadendo con ciò quanto aveva già affermato nel 1927, nella conferenza *Phänomenologie und Theologie*: «La fenomenologia è sempre e solo la designazione del procedimento dell'ontologia, che è essenzialmente diverso da quello di tutte le altre scienze positive»[6], tra cui, appunto la teologia che «quindi, come tale, si distingue dalla filosofia in modo assoluto»[7].

Per Hemmerle, invece, una volta che il Sacro – un lemma che risente del contesto fenomenologico e filosofico del suo tempo – si riappropria della sua dignità e dei suoi diritti entro lo spazio del pensiero grazie a una rigorosa "fenomenologia filosofica" come quella che egli intende svolgere, da sé propizia la distinzione e insieme l'articolazione di due differenze: la differenza dell'essere dall'essente e la differenza del Sacro.

E questo, per Hemmerle – in ciò erede creativo di tutta la tradizione del pensiero di matrice cristiana che per vocazione, anche se sempre perigliosamente come sul ciglio di un abisso, coniuga teologia e filosofia in prospettiva onto-logica: da Agostino a Tommaso e Bonaventura a Rosmini – significa che l'essere in cui il pensiero dischiude e articola il senso dell'essente, è proprio quello che con l'avvento del Sacro nel pensiero si ostende e si produce. Restando esso, il Sacro, sempre al di là di un'esaustiva e alla fine mortificante espressione di Sé nell'essere dell'es-

5 - *Ibid.*, p. 180.

6 - M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1927); tr. it. *Fenomenologia e teologia*, a cura di F. Volpi in Id., *Segnavia*, a cura di F.W. von Herrmann, Adelphi Edizioni, Milano 1987, pp. 3-34, qui p. 23.

7 - *Ibid.*, p. 7.

sente, ma non – direbbe Luigi Pareyson – secondo la logica apofatica dell'ineffabile bensì secondo quella dossologica dell'inesauribile. Hemmerle l'ha ben chiaro sin dalle prime mosse della ricerca: «Questo è la domanda: come va pensato il Sacro così che sia sacro al pensare?»[8].

4. In definitiva, per Hemmerle, il pensare non solo deve lasciare spazio all'avvento del Sacro per rispondere alla sua vocazione di apertura originaria al darsi del senso dell'essere, ma è costituito – in virtù della *potentia oboedientialis* che lo fa ciò che è – dalla/nella relazione con Esso nell'aprirsi appunto al suo avvento, da cui irresistibilmente e al tempo stesso liberamente è attratto.

«Non l'afferrare dominante – scrive –, quanto primariamente il domandare obbediente colma l'esigenza trascendentale del pensiero di non lasciare nulla fuori di sé»[9], in quanto il pensiero «è aperto al darsi anche di qualcosa che si dia solo in quanto sottratto»[10]. È quest'ultimo infatti un darsi che, se da un lato chiede la conversione del pensiero alla memoria di ciò che – A/altro da sé – ne determina la libera esistenza e il senso, per un altro, quando il pensiero si comunichi dialogicamente all'A/altro nella sua alterità, è chiamato a nuova conversione: che questa volta non guarda indietro, ma avanti, nella fiducia e speranza dell'avvento definitivo e appagante di ciò/di Chi, proletticamente, s'è già comunicato, e una volta per sempre. È allora che «al posto della costatazione subentra la *testimonianza*. (…) l'essere-a-sé-consegnato del pensare, testimonia la garanzia che dona, verso la quale è riconoscente»[11].

5. È così che si sperimenta il "salto" nel pensiero di cui parla Heidegger, lo stupore del pensiero di cui parla l'ultimo Schelling: esso «è in grado di volgere il pensiero *dentro*, nell'essere diventato altro, oppure *fuori*, oltre il tutto che è diventato altro (…). Nel primo caso, dal pensiero e in quanto pensiero cresce la riflessione (*Besinnung*); nel secondo, la chiamata, l'appellativo. La riflessione articola l'esperienza dell'essere, l'appellativo, invece, immediatamente l'esperienza del Sacro»[12].

Nella logica dell'avventura del pensiero – in questa sua duplice identità, essenziale e vocazionale, archeologica ed escatologica – è inscritta quella che Hemmer-

---

8 - K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken – für eine philosophische Phänomenologie des Heiligen* (1966); tr. it., *Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro*, in Id., *Un pensare ri-conoscente*, 62-185, qui p. 65.

9 - *Ibid.*, p. 121.

10 - *Ibid.*, p. 89.

11 - *Ibid.*, p. 113.

12 - *Ibid.*, p. 151.

le, più avanti, definirà come la reciproca "in-esistenza" di filosofia e teologia: la filosofia investigando il senso dell'essere dell'essente dalla memoria (tacita o riflessa) del Sacro, nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo, sin sulla soglia misteriosa del suo ritrarsi nel nascondimento; la teologia inseguendo – nel *desiderium inquietum* della *fides quaerens intellectum* – il senso dell'essere dell'essente nella luce dell'avvento del Sacro entro la storia epocale dell'essere dell'essente.

In una parola: per Hemmerle, la fenomenologia sta di casa non solo nella filosofia ma anche nella teologia. Sì che l'una e l'altra, ciascuna per la loro parte e da prospettive diverse e in fin dei conti complementari, son chiamate a partorire un'ontologia capace di manifestare nella luce del Sacro l'essere dell'essente.

6. Ciò comporta almeno due conseguenze, che Hemmerle andrà sviluppando negli anni seguenti.

La prima. Circa dieci anni dopo *Das Heilige und das Denken*, quando scrive le *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, egli intende programmaticamente disegnare il luogo d'incontro tra la filosofia e la teologia appunto nell'*ontologia*: in quanto espressione riflessa del senso dell'essere che si produce nell'interpellazione al pensiero che indaga il senso dell'essere *iuxta propria principia*, certo, ma nella costitutiva apertura alla luce su esso che gli viene *da fuori*, nel manifestarsi discreto e invitante del Sacro nel suo volto per noi e, proprio così, anche in Sé, preservandone la sempre più grande misteriosità. Scrive Hemmerle:

> «L'ontologia che deve trovare collocazione (*mitgesetzt*) nella teologia, così che essa resti teologia, e dev'essere manifestata (*offengelegt*) nella filosofia, così che essa resti filosofia, è ben più di un trattato filosofico. Essa s'interroga assai più sul senso dell'essere, sulla decisione fondamentale (…), per cui vi è qualcosa e non il nulla, sulla luce in cui accade ogni nostro vedere e dire»[13].

Una questione che però da sé si pone rispetto alla formulazione programmatica cui Hemmerle perviene nelle *Thesen* è la seguente: quanto è preservata e fatta valere, in essa e mediante essa, l'istituzione dell'originalità del pensiero rispetto all'avvento del Sacro intuita e argomentata in *Das Heilige und das Denken?*

7. La seconda conseguenza, che vedrà di più in più coinvolto Hemmerle, a partire dalla stesura delle *Thesen* sino alla morte (nel 1994), è precisamente quella di enucleare una tale ontologia a partire dal *novum* che si produce una volta che la

13 - K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996², p. 28 (la traduzione italiana è da me leggermente modificata in fedeltà all'originale tedesco).

dinamica indotta dall'accoglienza nel pensiero dell'avvento del Sacro, accade nel dialogo tra l'io e il tu nell'eccedenza aperta del noi. È questa la strada che Hemmerle intraprende nel recuperare la spinta dell'intuizione espressa in *Das Heilige und da Denken.*

La mossa consiste nel dischiudere il significato e il ritmo trinitario di quella fenomenologia del Sacro che la Rivelazione propizia ed esige per essere come tale assunta nel pensiero.

Se la fenomenologia, dal punto di vista teologico, connota secondo Hemmerle l'accesso possibile al darsi della Rivelazione – in quanto la coscienza/libertà della persona è da essa interpellata e tale la riconosce nell'ac-cogliere il suo dar-Si, cui corrisponde il reciproco suo dar-si in cambio, in cui gratuitamente a sé perviene – allora la fenomenologia risulta trinitariamente configurata: e non solo, ancor troppo astrattamente, nell'Oggetto che intenziona, ma nell'evento stesso in cui il soggetto che la esercita è come tale istituito dal farsi presente a e in esso del Sacro quale sorgente e luogo della comunicazione di Sé all'altro da Sé.

8. La questione che viene così impostata con rigore concerne l'ambito d'esercizio d'una tale fenomenologia.

Se – per fare un parallelo – per Hegel la fenomenologia dello Spirito (*Geist*) ha da percorrere il lungo travaglio del dar-si dello Spirito nella serie di figure in cui la coscienza prende forma, quale ha da essere l'esperienza della coscienza in cui si dischiude come evento l'avvento trinitario del Sacro come luogo del costituir-si trinitario del pensare in co-relazione a tale evento?

Agostino d'Ippona nel *De Trinitate*, in particolare nei libri da VI a VIIII, lo aveva già individuato, tale *locus*, come Hemmerle intuisce nelle *Thesen*. Il quale, detto in soldoni, non è soltanto l'auto-determinarsi della singola coscienza in co-relazione con l'avvento del dar-Si trinitario della rivelazione, ma è la *reciprocità delle coscienze* istituita nell'atto stesso di tale dar-Si e che, in quanto tale, costituisce a un tempo il frutto "perfetto" (*téleios*, nel linguaggio del Nuovo Testamento) e l'accesso adeguato al "salto" o all'"ingresso" non dell'"io" soltanto ma del "noi" nel luogo (*Ort*) trinitario d'istituzione di una fenomenologia e, con ciò, di un'ontologia formalmente trinitaria.

9. Il che viene a significare che due, tra loro intrinsecamente correlati, sono gli ambiti di accesso a una tale fenomenologia. Da un lato, l'attestazione biblica: il Nuovo Testamento, a partire dal fuoco irradiante dell'evento pasquale del Cristo, come Hemmerle mostra nei suoi appunti – inediti – sul vangelo di Giovanni degli ultimi anni della sua vita. E, dall'altro, l'esperienza attuale della fede nella *koinonia* praticata come *colloquium* (come già scrive in *Das Heilige und das Denken*) con tutti coloro che s'ingaggiano in un rapporto di reciproca trasparenza.

Nel primo caso abbiamo a che fare col prendere figura linguistica dell'evento di novità che s'instaura nelle relazioni intersoggettive dal rendersi presente *in* e *tra* esse del Sacro. Si tratta, per dirla nei termini gesuani dei vangeli sinottici, del *kérigma* dell'avvento del regno di Dio *in* e *con* Gesù; o, a rileggerlo nei termini dossologici e contemplativi del vangelo di Giovanni, della partecipazione dei discepoli a quello stesso esser-Uno nella relazione d'amore agapico che sussiste tra il Padre il Figlio. Il Nuovo Testamento costituisce così il *locus* della registrazione nella coscienza dell'accadimento della Rivelazione trinitaria e, come tale, ha da essere l'ambito principe di una fenomenologia trinitaria.

Ma lo diventa – ecco il secondo ambito che dal primo germoglia e ad esso rimanda – solo se si fa ciò che è: performativo della reciprocità delle coscienze nella pratica della *koinonía* e del *colloquium* in cui la Rivelazione accade sempre di nuovo. È allora – per dirlo con Giovanni della Croce – che l'argento della dottrina apre la via allo splendore dell'oro: così che la Rivelazione, accolta per la fede nella sua formulazione concettuale, cede il passo all'incontro personale dei nostri occhi con gli occhi di Colui in cui si manifesta e comunica l'amore dell'*Abbà* nello Spirito. Di qui la frequentazione del *locus* della mistica cristica e trinitaria che trasfigura l'ultimo tratto dell'avventura di pensiero di Klaus Hemmerle.

Così che l'ontologia trinitaria che egli in definitiva pro-pone – al di là del dettato provvisorio delle *Thesen* – non investe solo la teoria, né tanto meno è alternativa all'etica o meramente religiosa: ma investendo la libertà, è lo spazio istitutore della chiamata a esprimere la corrispondenza delle coscienze, nella loro costitutiva reciprocità, all'avvento gratuito ed eccedente del Sacro nel pensare che ne dà testimonianza concreta e trasformante nella storia.