Fenomenologia, ontologia, Rivelazione. Il contributo trinitario di Klaus Hemmerle

di Raul Buffo

This contribution aims to investigate the plausibility and implications of a phenomenal concept of Revelation following the Trinitarian intuitions of Klaus Hemmerle, that favors a recovery of ontology as a third pole capable of adequately mediating the relationship between philosophy/phenomenology and theology/Revelation.

Keywords: Revelation, Phenomenology, Trinitarian Ontology, Claritas, Hemmerle

1. Rivelazione: posta in gioco e recupero di un concetto

La determinazione del rapporto tra fenomenologia e Rivelazione sembra essere di nuovo al centro del dibattito filosofico e teologico[1], qualche decennio dopo la celebre discussione tutta francese sul *tournant théologique de la phénoménologie* e sul *tournant phénoménologique de la théologie*[2].

La posta in gioco oggi si presenta tuttavia in parte nuova, poiché si tratta di stabilire la plausibilità e possibilità di un concetto fenomenologico o fenomenico di Rivelazione, ma anche di prendere atto – sviluppandone coerentemente le premesse – delle conseguenze che la plausibilità di un tale concetto comporta sia in casa teologica, sia in casa filosofica, secondo un pensare che si pone e si esercita nello spazio di frontiera. Si profila dunque non solo l'esigenza di un nuovo modo di articolare il rapporto tra pensiero filosofico e pensiero teologico, bensì, l'emergere in seno a questa articolazione di un nuovo modo di concepire l'esercizio stesso del pensare.

Ciò che spinge a questa nuova determinazione del rapporto tra filosofia e teologia è anzitutto la presa d'atto sempre più possente che, alla luce di una sua "storia critica", il concetto di Rivelazione si presenta come un concetto che «nell'accezione data quasi per scontata nella *koiné* prevalente nella nostra cultura, tanto in teologia quanto in filosofia – e che però, in verità, non può contare su di una lunga e speculativamente robusta tradizione –, discrimina il vedere della fede dal vedere della ragione»[3]. Insomma, la critica porta in luce le evidenti limitazioni della valenza ormai comune del concetto di "Rivelazione", nella misura in cui esso si presenta

---

1 - Cfr. J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, tr. it. F. Peruzzotti, Inschibboleth, Roma 2022; P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, (DDOT 1) Città Nuova, Roma 2021; P. Sequeri, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023; C. Meazza, *Ontologia del simultaneo. La scena dell'*il y a, Orthotes, Napoli 2022. Si veda inoltre il fascicolo monografico della rivista «Phàsis. European Journal of Philosophy», 7 (2023), dedicato al tema della Rivelazione, con un testo-intervista di J.-L. Marion e con saggi di P. Coda, C. Meazza, G. Dalmasso e Ph. Capelle-Dumont, tra gli altri; e infine R. Authier - V. Carraud (eds.), *Manifestation et révélation : à propos du livre de Jean-Luc Marion, «D'ailleurs, la Révélation»*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2022.

2 - Cfr. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française,* L'Éclat, Paris 1991; J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, J.-L. Marion, M. Henry, P. Ricoeur, *Phénoménologie et Théologie,* Criterion, Paris 1992; J. Greisch, *Un tournant phénoménologique de la théologie?,* in «Transversalités Revue de l'Institut Catholique de Paris», 64 (1997), pp. 75-97.

3 - P. Coda, *D'altrove ma da dentro*, in «Phàsis. European Journal of Philosophy» 7 (2023), pp. 35-39, qui p. 35.

come un concetto palesemente moderno, «costruito da alcuni metafisici solo polemicamente, in contrasto con ciò che intendevano con "ragione"»[4].

Stando così le cose, si potrebbe allora affermare che la questione dirimente per una nuova e corretta articolazione del rapporto tra Rivelazione e fenomenologia, tra vedere della fede e vedere della ragione, sta proprio nel "vedere" che entrambi i lemmi chiamano in causa. Più precisamente, nell'unità costitutiva del vedere, di ogni vedere, della scena in cui accade ogni nostro vedere. Il che significa, forse, che la possibilità stessa di parlare di uno sdoppiamento del vedere – occhi della fede e occhi della ragione – scaturisce più da un cattivo e parziale modo, insieme filosofico e teologico, di concepire e la speculazione teologica e la speculazione filosofica che da un coerente ascolto e sviluppo delle loro, in parte comuni, tradizioni.

Come se quello che chiamiamo "lume della fede" dovesse escludere, per definizione, il "lume della ragione"; come se quest'ultimo fosse semplicemente propedeutico ed esistesse solo in funzione del primo. Oppure, al contrario, come se la visione della fede fosse cieca; come se il credere, per definizione, implicasse una sospensione del pensiero, un non-pensare. Insomma, come se non si potesse concepirle se non secondo due modalità, entrambe espressione di una stessa logica: o all'interno di una relazione escludente, cioè a partire dalla loro contrapposizione, oppure all'interno di una relazione relativa e quindi attraverso una continuità funzionale minima, spesso forzata, che è però sempre e in ultima istanza anche escludente. Il tutto, quindi, secondo una certa mentalità tutta moderna in cui il soggetto è misura di ogni realtà, cosa e rapporto, e quindi metro di questo stesso sdoppiamento tra fede e ragione. Nel senso che sia la ragione sia la fede vengono pensate secondo il criterio dirimente di quell'intenzionalità che è propria della coscienza: l'*ego cogito* a fondamento di tutto. Quindi, il "vedere" della coscienza come unica luce rischiaratrice – *Aufklärung* –, luce del concetto, del *da sé concepito*, che in quanto tale esclude aprioristicamente la possibilità di un'intenzionalità altra, di un altrove dell'apparire e pertanto, per dirla con Marion, di un'*anamorfosi* del "vedere"[5].

Heidegger è forse colui che più di ogni altro rappresenta il coronamento di questa idea di Rivelazione come concetto discriminante il vedere della fede dal vedere della ragione[6]. Si tratta, tuttavia, di un modo di pensare che, lo si è detto prima,

4 - J.-L. Marion, *D'altrove, la rivelazione*, cit., p. 43.

5 - Cfr. *ibid.*, pp. 545-546; 601ss.

6 - E ciò paradossalmente, poiché il suo tentativo è quello di superare questa discriminazione tra vedere della fede e vedere della ragione – concepiti a partire da una opposizione tra fede e sapere – attraverso la teorizzazione di un non-rapporto assoluto tra questi due termini (cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in Id., *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 5ss.). In virtù di questa astratta contrap-

non può contare su di una lunga e speculativamente robusta tradizione. Semmai è la stessa tradizione a smentirlo quando attesta – lungamente e robustamente – un altro modo di articolazione tra queste due modalità del vedere, non già secondo una logica relativa, subordinazionistica, del aut aut o persino dell'indifferenza, ma secondo una logica non escludente. Una tradizione, pertanto, che nella sua stessa radice esorcizza ogni forma di ontoteologia, ogni forma di confusione tra essere ed ente e, quindi, di identificazione *sine glossa* dell'essere con Dio quale sommo ente, così come ogni riduzione dell'ente alla mera presenza.

Ciò perché questa stessa tradizione ha la sua sorgente in un evento: l'incontro, storicamente accaduto in Occidente, nel periodo d'oro dell'età patristica, tra la filosofia di matrice greca e l'intelligenza della rivelazione di matrice biblico-cristiana. Un incontro – imprevisto e non scontato, come ogni evento – che, a ben vedere, ha propiziato una forma "nuova" di pensiero, non più ontoteologica ma teo-ontologica, il cui principale frutto è l'*inventio* del concetto ontologicamente rivelativo e regolativo di Trinità[7].

Quale determinazione del rapporto tra vedere della fede e vedere della ragione propone allora questa tradizione? Qual è il "nuovo" di questo "nuovo pensiero" e come ri-attingervi oggi ad esso? La via che si prospetta, come ben indica Marion, passa per il recupero della nozione teologica di Rivelazione – liberata cioè dai residui e riduttivismi illuministici – per metterla al vaglio del metodo fenomenologico[8], non però in vista dell'impresa tutta autoreferenziale di un recupero ideale della sua purezza semantica originaria, quanto nell'intento di indagarne il significato e le implicazioni nella comprensione del reale – l'ontologia –, facendo tesoro degli ineludibili guadagni che la filosofia contemporanea dell'alterità, della relazione, della finitudine, della corporeità, dell'evento e del dono hanno propiziato.

2. Klaus Hemmerle e la sfida delle *Thesen*

Nel quadro appena tratteggiato emerge ricca di intuizioni e di stimoli la figura del teologo e filosofo tedesco Klaus Hemmerle, che ha fatto del rapporto tra fede

posizione, Heidegger può affermare della fede cristiana che essa «non si lascia fondare sul pensiero e neanche ha bisogno di una tale fondazione appunto perché fede» (Id., *Che cosa significa pensare?*, trad. it. U. Ugazio - G. Vattimo, Sugarco, Carnago VA 1996, p. 180).

7 - Su ciò, si veda P. Coda con M.B. Curi - M. Donà - G. Maspero, *Manifesto*, cit., in particolare il punto 3: "L'*inventio*. Il concetto della Trinità nei Padri della Chiesa", pp. 41-56.

8 - «Beninteso, per il teologo non si tratta di applicare meccanicamente le regole (supposte fisse) della descrizione dei fenomeni ai testi biblici. I fenomeni della Rivelazione (come già tutti i fenomeni di rivelazione) modificano le regole della fenomenicità secondo le loro particolari esigenze, contro ogni riduzionismo, anche quello della fenomenologia» (J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 95).

e ragione il cuore della sua riflessione, in particolare nelle sue *Tesi per una ontologia trinitaria*[9].

In quest'opera, facendo uso degli strumenti messi a disposizione dal metodo fenomenologico husserliano, egli si chiede non solo sulla plausibilità per la fenomenologia dell'indagine di un fenomeno religioso o dell'esperienza della coscienza credente[10], ma, soprattutto, sulle implicazioni che questo accesso fenomenologico ha per il vedere *tout court*, e quindi, sul bisogno di un'articolazione di entrambe le prospettive – fenomenologia e Rivelazione – per una riflessione sulla luce nella quale accade ogni nostro vedere.

Il punto per Hemmerle è che se un concetto fenomenologico o fenomenico di Rivelazione è possibile, cioè se un discorso su Dio a partire dal suo darsi a vedere come Dio – e non semplicemente come oggetto intenzionale – è filosoficamente possibile, allora la fenomenologia – come *meth-odos* squisitamente razionale – non solo non può rimanere indifferente a quella luce che la tradizione teologica chiama fede o Rivelazione, ma viene di conseguenza da essa stessa "alterata"[11]. Nel senso che nel suo esporsi al *logos* di/su Dio e alla sua luce/*Claritas*, la fenomenologia – e più in generale la filosofia – è quasi costretta a concepire se stessa in modo diverso, o quanto meno è chiamata a farlo.

Ebbene, nella prospettiva hemmerliana c'è in merito qualcosa di peculiare: per questi, ciò che rende possibile un concetto fenomenologico di Rivelazione è il fatto che filosofia e teologia dicono entrambe qualcosa sul senso dell'essere dell'ente, cioè sulle cose, sulla realtà. Il rapporto, quindi, è a tre poli: Rivelazione, fenomenologia e ontologia – oppure Dio, pensiero ed essere – dove tra questi tre termini, che dicono appunto la dimensione oggettiva, soggettiva e topologica di ogni divino, di ogni pensiero e di ogni realtà, si dà una reciproca convertibilità[12], pur nella loro distinzione. L'uno, cioè, non va mai considerato isolatamente dagli altri due.

---

9 - K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (1976), tr. it. *Tesi per una ontologia trinitaria*, originale tedesco a fronte, a cura di M.B. Curi e E. Prenga, con saggi di P. Coda, C. Meazza e M. Donà, (DDOT 2) Città Nuova, Roma 2021 (d'ora in poi *Thesen*).

10 - A questo tema, sulla scia della fenomenologia del sacro del suo maestro Bernhard Welte, Hemmerle ha dedicato il suo *Das Heilige und das Denken* (1966), tr. it. *Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro*, in K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia. Testo tedesco a fronte*, a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018, pp. 62-177.

11 - Cfr. E. Prenga, *Il darsi trinitario. Ontologia e fenomenologia trinitaria*, in P. Coda - A. Clemenzia - J. Tremblay (a cura di), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 31-49.

12 - Ciò implica considerare l'unità del reale ovvero la scena del darsi di ogni dato dispiegata al ritmo di una triplice piega: soggettiva, oggettiva e topologica. È in questo senso che si può parlare con Carmelo Meazza di un coaccadere e di una reciproca e assoluta convertibilità tra un io, il dato e l'altro (cfr. C. Meazza, *La scena del dato. Materiali per una ontologia trinitaria*, Inschibboleth, Roma 2019 pp. 179-195 e pp.

La sfida per Hemmerle sarà allora quella di considerare l'ipotesi di un Dio che si rivela, cioè che da sé si dà effettivamente a vedere come la luce in cui ogni vedere diventa possibile, e come o a quali condizioni un tale rivelarsi può verificarsi nell'unica e medesima realtà spazio-temporale che il pensiero abita. Nell'affrontare la questione, scovandone anche le conseguenze, si cercherà, sempre sullo sfondo, di portare avanti un dialogo con la prospettiva marioniana della Rivelazione, sollecitati non solo dai numerosi punti di convergenza tra gli autori ma anche dall'esigenza di poter meglio illuminare la proposta di Hemmerle all'interno di un quadro fenomenologico sensibilmente diverso come lo è quello di Marion.

3. L'ontologia, tra fenomenologia e Rivelazione

Prima di entrare nel pieno dell'ipotesi hemmerliana di una Rivelazione, conviene tuttavia presentare qualche elemento del quadro concettuale in cui Hemmerle sviluppa questa ipotesi. Si tratta insomma del modo di intendere l'articolazione interna ed esterna – in una specie di chiasmo dinamico e inscindibile – tra due coppie di concetti: teologia e filosofia, da un lato, ontologia e trinitarietà dall'altro.

Come si è menzionato sopra, l'ontologia è per il pensatore tedesco il terzo polo che media il rapporto tra fenomenologia e Rivelazione nel quale si rende possibile un concetto fenomenico di Rivelazione. Da cui il bisogno – dopo la critica dell'ontoteologia – di una (nuova) ontologia per la teologia e la filosofia e, ancora più, per la corretta instaurazione del loro rapporto.

Questo bisogno è però doppio, cioè insieme teologico e filosofico.

Nella prima delle sue tesi egli dice:

> *Noi abbiamo bisogno di un'ontologia a motivo della teologia*[13].

Ciò ha a che fare con la possibilità stessa di una Rivelazione, del dir-*si* di Dio all'altro da sé, all'uomo. Scrive Hemmerle: «Teologicamente è dunque proprio l'ontologia – quale visibilità ed esprimibilità del senso dell'essere – il presupposto perché possa dischiudersi ciò che Dio a partire da Se stesso, a partire dalla sua propria originarietà, vuole dire, dare ed essere»[14]. Rimane sullo sfondo che, teolo-

236-237) oppure di «un'ontologia della *Claritas*: e cioè un'ontologia della trasfigurazione dell'Oggetto nei soggetti che l'accolgono entro il luogo del reciproco ospitarsi tra loro in Lui» (P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto*, cit., pp. 209-210). Per una proposta di articolazione del rapporto tra "soggetto", "oggetto" e "luogo" del pensare in questa stessa direzione, si veda il punto 5 del *Manifesto* (*ibid.*, pp. 50-53) e R. Buffo, *Una via per ripensare il pensiero: prospettiva teor-etica*, in P. Coda - A. Bergamo - R. Buffo, *Lessico di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2023, pp. 149-166.

13 - *Thesen*, p. 55.

14 - *Ibid.*, p. 57.

gicamente, la necessità di un'ontologia non poggia semplicemente sul fatto che la Rivelazione ha un contenuto ontologico implicito in quanto dice qualcosa sul significato della realtà ma, soprattutto, sul fatto che tale manifestazione dice l'*è* della realtà e si dice *nella* realtà, che è appunto altra da Dio. In altri termini, teologicamente, poiché in virtù della natura *trinitaria* di Dio forma e contenuto coincidono[15], la Rivelazione del Dio che è *agápe*-amore non può essere che *agapica*, cioè trinitaria: se la sua essenza è dono, allora Egli è-donando, è-amando. In tal modo, il proprio del Dio trinitario è promuovere l'altro da sé donandovisi, e così, per amore, farlo essere[16]. La forma trinitaria della Rivelazione richiede dunque – e forse anche, paradossalmente, "presuppone" – un'ontologia, una specifica ontologia.

Nella seconda parte della prima tesi si legge invece:

Ma noi abbiamo bisogno dell'ontologia anche a motivo della filosofia[17].

Questa affermazione è sorprendente in quanto il nesso tra filosofia e ontologia può, di primo acchito, sembrare scontato. Il punto, però, è non ridurre l'ontologia a semplice branca della filosofia o della metafisica; si tratta bensì di considerarla come discorso fondativo della filosofia stessa, cioè esplicitazione e spiegazione dei presupposti e delle precomprensioni del pensare, o come dice Hemmerle, «della decisione previa sul senso dell'essere»[18], perché solo così il compito critico della ragione che contraddistingue il filosofare può essere esercitato in maniera trasparente e responsabile. «Solo quella filosofia – dice Hemmerle nella stessa tesi – che

---

15 - In parole di Marion: «ciò che si mostra, deve mostrarsi a partire da sé e quindi in sé» (J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 66).

16 - C'è qui una novità del "pensiero della/nella Rivelazione" rispetto al pensiero filosofico greco, messa a fuoco con penetrante intelligenza ontologica da Tommaso d'Aquino attraverso l'intuizione dell'*actus essendi*: «perché l'essere è accolto, colto ed espresso come quell'*actus* in virtù del quale la realtà non soltanto è questa o quella (*essentia*), ma semplicemente "è" (*esse, actus essendi*), o in sé e per sé (Dio) o per partecipazione: prospettiva che non era formalmente accessibile alla filosofia greca a motivo dell'assenza – nel suo orizzonte d'istituzione – di quel principio di creazione che, come tale, è stato di fatto ricavato dall'intelligenza nella fede della relazione tra Dio, il mondo e l'uomo vissuta nella rivelazione» (P. Coda, *Tommaso d'Aquino un "*kairós*" nel cammino d'invenzione dell'ontologia trinitaria*, in M. Mantovani - E. Pili [a cura di], *Tommaso d'Aquino. Croce-via per una ontologia trinitaria?* [DDOT 7], Città Nuova, Roma 2024, pp. 41-71, qui pp. 51-52). Il punto è che soltanto alla luce dell'*agápe* trinitaria, risulta possibile pensare l'*ex nihilo* dell'idea biblica di "creazione" in maniera ontologicamente coerente, cioè come *nihil amoris*. In tal modo si può concepire senza cadere in astratte distinzioni l'alterità reale e radicale – il "non" relazionale ed ontologico – implicato tanto dall'idea di creazione quanto dall'idea di Rivelazione. Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 571-572.

17 - *Thesen*, p. 57.

18 - *Ibidem*.

esibisce la sua comprensione dell'essere e si riconosce come tale, riflette se stessa»[19].

È qui – nel campo delle decisioni previe adottate o da adottare, passaggio inevitabile di ogni filosofare – che si trova, per Hemmerle, uno dei nodi cruciali dell'articolazione tra filosofia, teologia, ontologia e trinitarietà. Il punto è che nulla vieta di considerare un dato teologico come quello di Dio Trinità, creatore di tutto ciò che è, quale decisione previa consciamente e trasparentemente assunta per un esercizio filosofico della ragione, con tutte le conseguenze che ciò comporta[20]. Anzi, è filosoficamente possibile e forse anche necessario nell'economia dell'intenzionalità della coscienza – perché potenzialmente arricchente ed euristico – il considerare criticamente un dato teologico, proveniente da una fonte non filosofica come può esserlo la fede o Rivelazione, nel nostro caso la trinitarietà di Dio, come un principio ontologico, previamente assunto, che esprime un nuovo modo di intendere l'essere delle cose e il suo rapporto con il pensare, cioè il suo darsi, il suo senso.

Ora, la cosa essenziale da notare è il fatto che tale presupposto resti e debba restare per la filosofia una mera "possibilità" – nel senso che questa comprensione o convinzione previa non può imporsi dall'alto e dall'esterno, come un mandato acritico (come se il lume della fede implicasse una sospensione definitiva del pensiero, un non pensare affatto), ma può ed eventualmente deve imporsi soltanto dal basso e dall'interno, da sé, per il proprio peso e per la sua capacità di risposta – gioca a suo favore. Vale a dire, il modo in cui tale assunzione viene attuata, cioè liberamente, è coerente con lo stesso concetto fenomenico di Rivelazione[21], e ancora più, con la stessa precomprensione dell'amore-*agápe* trinitaria come forma e principio dell'essere. In quanto ciò non sarebbe possibile se si trattasse di qualco-

---

19 - *Ibidem*.

20 - Questo stesso presupposto teologico, declinato in prospettiva fenomenologica ma approdando anche all'ontologia, sorregge l'impianto speculativo di *Da altrove, la rivelazione* di Marion. È la logica trinitaria della Rivelazione («l'altra logica», la logica dell'«altrove», dello s-coprimento e non dello s-velamento, del «prendere il punto di vista di Dio su Dio» ma anche sulla realtà – cfr. J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., pp. 283-288) che guida e ritma il fenomenizzarsi non solo della stessa Rivelazione, ma anche – a posteriori – di ogni fenomeno: «Ne segue una determinazione rovesciata dell'ente: esso non trova il suo sito nel proprio essere, né nell'essere ma ormai si situa nello sguardo di Dio. L'ente si scopre sempre qualificato e sovradeterminato teologicamente. Per ogni ente la questione ultima (o prima) non riguarda se è o non è, ma come e in quale modo ciò che è (o non è) si s-copra alla luce di Dio» (*ibid.*, p. 621).

21 - Marion esprime questo dato in diversi modi: «Che sia o meno effettiva e autentica, tramite la sua sola possibilità la Rivelazione apre a ogni possibile» (J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 70); «Una vera Rivelazione impone una novità tanto grande che le appartiene – intrinsecamente e non accidentalmente – il fatto che la si possa rifiutare» (*ibid.*, p. 91).

sa di necessario, inevitabile o fatalmente logico, indipendentemente dalla partecipazione del "soggetto" – nel senso che avrebbe solo una dimensione "oggettiva" – e non da un rischioso esercizio della libertà. Perché pur trattandosi di qualcosa che è degno di fiducia, credibile, esso si rivela nella sua euristicità solo *a posteriori*, poiché l'amore non può, per definizione, essere imposto. Il che vuole dire che l'"oggettività" dell'essere, in questa prospettiva, è performativa: richiede – per "essere" tale, per accadere come essere – di una decisione o assunzione previa da parte del soggetto, ovvero di una relazione. Meglio ancora, di una reciprocità tra un darsi e un accogliere[22].

Ritornando al tema del bisogno di un'ontologia, occorre infine dire che essa giace, come sostiene Hemmerle alla fine della prima tesi, in «quella decisione fondamentale che non solo è l'uomo a prendere, ma che è presa nel fatto che esiste qualcosa piuttosto che nulla: ancora, ricerca quella luce in cui tutto il nostro vedere e il nostro dire accade. L'ontologia, che oggi si rende necessaria, è un'ontologia radicale, un'ontologia fondamentale»[23].

Ecco che l'ontologia, ricerca del senso dell'essere dell'ente, si traduce più radicalmente come ricerca della (sola) luce in cui tutto il nostro vedere accade e, pertanto, in cui ogni ente si espone e viene esposto, si rivela cioè senza ombre e senza rimandi, rendendosi visibile così com'è. Da qui l'esigenza ultima – imposta da un sano realismo – di una ontologia per l'articolazione del nesso tra fenomenologia e Rivelazione; ma anche, in una circolarità virtuosa, l'esigenza di un "nuovo" pensiero *di* questo stesso nesso, e *in* esso radicato, per propiziare un ritorno serio all'/dell'ontologia.

---

22 - Sulla logica coinvolgente e performativa della relazione, cfr. A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016. Così esprime Piero Coda questo fatto, con una diversa semantica: «La luce è per sé essenzialmente altra dall'esercizio del vedere che per essa è dato di vivere. Così che senza di essa, senza che si dia l'esserne fatti partecipi, la luce non si dà. Né come tale può essere riconosciuta. Ma allora – ecco la discriminante quaestio – la luce è altra (da me) per il fatto stesso che come tale è (da me) riconoscibile e riconosciuta? "Nella tua luce vediamo la luce": così, in folgorante asserto, il Salmo (36,10) esprime con stupore, confessandolo – e cioè riconoscendone con gratitudine il gratuito esser dato –, il paradosso. L'originaria apertura della luce, che è originaria partecipazione di e ad essa, viene da "altrove" ma al tempo stesso si dischiude "da dentro e da sotto"» (P. Coda, *D'altrove ma da dentro*, cit., pp. 35-36). Il "da dentro e da sotto" richiede quindi il coinvolgimento e l'accoglienza da parte dell'altro dall'*altrove*, poiché c'è «uno scarto fenomenico tra ciò che si *dà* e ciò che si *mostra*. Infatti, se tutto ciò che si mostra si dà, non tutto ciò che si dà si mostra, perché tutto si mostra solo nella misura in cui è ricevuto» (J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 629).

23 - *Thesen*, p. 59.

4. *A priori* e *a posteriori* di un doppio rapporto

La circolarità virtuosa viene così espressa alla fine della seconda tesi:

> Nella mutua relazione tra filosofia e teologia giace forse ancor oggi una chance per un recupero dell'ontologia, il che a propria volta sarebbe significativo allo stesso modo sia per la teologia che per la filosofia[24].

Questa mutua relazione non va tuttavia considerata secondo una epistemologia astratta o statica, bensì come evento luminoso dell'accadere della nostra comprensione dell'essere. Un evento dunque storico: quello del già menzionato incontro di queste due tradizioni di pensiero ed esperienza e del divino e dell'umano avvenuto nel periodo d'oro dell'età patristica, di cui i concili di Nicea e Calcedonia ne rappresentano il caposaldo. Ad avviso di Hemmerle, le dichiarazioni dei suddetti concili non sono solo esempi di «applicazione» della filosofia alla teologia (cioè di ricorso al linguaggio filosofico-ontologico per esprimere il significato della Rivelazione e "fissarlo" nel dogma), ma anche di «trasformazione della filosofia greca»[25], in quanto essa è stata permeata da nozioni squisitamente teologiche che hanno inciso in maniera decisiva al punto da rimodellare le coordinate del nostro modo ("occidentale") di comprendere il senso dell'essere della realtà.

È precisamente questa mutualità come reciproca permeabilità e "alterazione" che egli auspica quando – nelle tesi terza, quarta e quinta – delinea il rapporto tra filosofia e teologia sotto la forma di un doppio *a priori* circolare: un "*a priori* filosofico della teologia" e un "*a priori* teologico della filosofia". E ciò a partire dall'ipotesi fenomenologica di una Rivelazione in quanto "luce" in cui accade ogni vedere.

Hemmerle infatti afferma:

> se Dio si rivela all'uomo, se Dio dice a lui una Parola divina, allora ciò accade nella parola umana[26].

Si tratta di un'affermazione *filosofica*, in quanto il pensiero enuncia le condizioni alle quali è possibile – anche se mai dimostrabile – il fenomeno della Rivelazione.

Allo stesso tempo, però, si tratta di un'affermazione *teologica*:

> che Dio consegni ciò che gli è proprio a un orizzonte di comprensione che è predeterminato dal proprio di un altro, dalle possibilità dell'altro – dell'uomo ap-

24 - Ibid., p. 61.
25 - Ibid., p. 59.
26 - Ibid., p. 61

> punto –, che Dio cioè, che viene *prima* di tutto, con la sua Parola vada *dietro* a un altro: questa è un'affermazione di altissima portata su Dio stesso[27].

Come è da intendere questa doppia condizione se, come afferma Marion, «una Rivelazione, intesa radicalmente, non può ammettere alcun *a priori* che le fisserebbe le sue condizioni di possibilità»[28]? Certamente non in senso unidirezionale, come se fossero condizioni che la ragione (pura o pratica) impone al fenomeno, riducendo così ogni autentica Rivelazione a semplice metafisica dove «alla fine tutto dipende dalla forza del concetto»[29]. Per Hemmerle, infatti, queste condizioni sono bidirezionali, cioè circolari, insieme divine e umane, nel senso che le condizioni umane sono a loro volta condizionate dallo stesso *altrove* della Rivelazione, poiché quest'ultima eccede sempre l'orizzonte del pensabile e la capacità anticipatrice del pensiero, dato che esso stesso *si* riceve da un altrove. La filosofia deve quindi interrogarsi sulla sua ineludibile e ineliminabile pretesa trascendentale, che coincide in ultima istanza con il suo compito di tutto domandare e di tutto questionare – anche e soprattutto sulle condizioni di possibilità e sulla rigorosità di questo suo domandare – che determina il pensiero in quanto autenticamente pensiero:

> Essa riflette sul fatto che l'ordine prioritario del pensiero *davanti* a un Dio che si rivela e l'ordine prioritario *sul* pensiero di un Dio che si rivela siano rispettivamente di tipo diverso: che esista dunque un apriori filosofico per la teologia e uno teologico per la filosofia in un senso rispettivamente diverso. Ma proprio con tale riflessione il pensiero diventa veramente "trascendentale", il che vuol dire: esso diventa talmente trascendentale da avere spazio anche per ciò che va oltre e fuori del pensiero, e che però proprio come tale entra dentro il pensiero.[30]

Si tratterebbe allora di una specie di *anamorfosi* del pensiero, della *piega soggettiva della realtà*. Pertanto, il monito di Marion non viene affatto intaccato dal momento che, come egli stesso riconosce, il "paradosso" di un doppio *a priori* «non esclude che la Rivelazione rispetti delle condizioni né che definisca la sua propria possibilità. Esso chiede solo che queste condizioni non siano imposte alla Rivelazione tramite i limiti del suo destinatario e del suo rispondente, ma che provengano da ciò che essa rivela e rende manifesto»[31].

Nella prospettiva di una *anamorfosi trascendentale*, si può allora dire che è la stessa Rivelazione e non il pensiero che (si) pone questa (auto)condizione nell'atto

---

27 - *Ibid.*, p. 63.

28 - J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 222.

29 - *Ibid.*, p. 196.

30 - *Thesen*, p. 61.

31 - J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 223.

stesso in cui essa è dono ovvero amore-*agápe*, per cui non solo rivela un tale contenuto (che appunto è) ma lo fa anche secondo l'*eidos* di tale contenuto, cioè secondo la forma o ritmo dell'amore-*agápe*: Dio, «che viene *prima* di tutto», nel rivelarsi nella sua Parola, si fa *ultimo*, va cioè «*dietro* a un altro», dice Hemmerle alla fine della terza tesi. Si tratta appunto della logica dell'abbassamento e della *kenosi* che ritma l'"andatura" o "processione" [*Gang*][32] del dono e dell'amore.

È precisamente questa logica paradossale che viene ulteriormente sviluppata da Hemmerle nella quinta tesi:

> La Parola di Dio è di per sé potenzialità di far essere l'altro. Entrando però questa Parola tra le condizioni del suo altro, si spoglia nella parola umana, assume la forma dell'impotenza: diventa fraintendibile e abusabile. In questa impotenza, però, essa acquista qualcosa in aggiunta: diventa realtà nel medium del suo altro: sì, diventa realtà del suo altro. Proprio in questo processo, che significa allo stesso tempo spogliazione e incremento, accade Rivelazione.[33]

Ne consegue che un concetto fenomenico di Rivelazione – pur essendo quest'ultima ontologicamente precedente – si presenta al pensiero soltanto *a posteriori*. Detto altrimenti: solo dopo essere assunta, percorsa e vissuta, l'ipotesi filosoficamente indimostrabile di una Rivelazione si conferma come valida o credibile per il pensiero proprio perché (virtualmente) s'impone da sé, dal suo interno, per il proprio peso e per la sua capacità di risposta sul senso dell'essere della realtà.

5. Una fenomenologia nella luce della Rivelazione

Risulta a questo punto chiaro che ciò che una Rivelazione "impone" di fenomenologicamente rilevante al pensiero che l'accoglie non è tanto un *contenuto* – l'Iddio che si Rivela – quanto una *logica*, la sua logica: dell'abbassamento o spogliazione, dell'im-potenza, dell'assecondamento, della promozione dell'altro, del farsi ultimo *per* dono. Ma, se la logica della Rivelazione coincide con il suo contenuto, allora una fenomenologia *alterata* dalla Rivelazione, *a partire* dalla Rivelazione – ossia "vedere" ogni cosa, ogni ente *in* quella luce, che è appunto una logica – implica, per Hemmerle, il postulato di una "fenomenologia dell'amore-*agápe* come fenomenologia dell'essere"[34].

La prima conseguenza di una tale fenomenologia è quella dell'*anamorfosi* del "vedere": una *metanoia* non tanto prodotta da un'autointenzionalità o dalla volontà di potenza del pensiero, bensì propiziata dalla stessa Rivelazione – cioè dall'au-

---

32 - Cfr. l'ultimo paragrafo della tesi 26: *Thesen*, pp. 118-119.

33 - *Ibid.*, p. 65.

34 - Questo il titolo della diciannovesima tesi.

tocomunicazione di Sé di Dio Trinità d'amore all'altro da sé – nella misura in cui essa viene liberamente accolta dal pensiero: sulla scia della logica dell'"impotenza" (cfr. *2 Cor* 12,9-10) e della "spogliazione" (cfr. *Fil* 2,6-11) che la forma della Rivelazione trinitaria comporta, scrive Hemmerle, «avviene lo spostamento del baricentro dal sé all'altro»[35].

È dunque dall'amore, dalla Rivelazione, dall'essere immersi *in* quella luce, che il vedere – cioè la fenomenologia ormai *alterata* dalla Rivelazione – si sviluppa e accade. Quindi la Rivelazione (cioè l'amore-*agápe* che *è* Dio) non appare più semplicemente come un fenomeno tra gli altri, poiché un concetto fenomenico di Rivelazione implica un rovesciamento del vedere stesso. È il trascendentale oggettivo, soggettivo e topologico di ogni vedere:

> Non si tratta, dunque, di inserire il fenomeno amore, il fenomeno dar-si in una fenomenalità complessiva di ciò che è, ma al contrario, si tratta di leggere in modo nuovo e non riduzionistico la fenomenalità di tutto ciò che è a partire dall'amore, dal dar-si[36].

Che rapporto s'istaura allora tra fenomenologia e ontologia nella luce della Rivelazione? O meglio, cosa significa in definitiva un'ontologia trinitaria di fronte alla critica dell'ontoteologia?

Innanzitutto, che l'essere non va confuso con l'ente. Ma anche, al contempo – come giustamente segnala Carmelo Meazza –, comporta un certo abbandono della differenza di essere ed ente, e della copertura o velatura dell'essere dell'ente. Implica cioè affermare la piena manifestatività o *esposizione* dell'ente, che l'essere si esponga senza differire, senza copertura e senza velatura nell'ente, cosicché l'ente sia in/differente all'essere dell'ente, al punto che tra ente ed essere si possa postulare una reciproca convertibilità nella forma di un ente come *nient'altro che ente*, come ni-ente[37]. Il che vuol dire che l'essere non è tanto l'oggetto di un soggetto intenzionale, e quindi che la fenomenologia qui eseguita abbia come "oggetto" l'amore o la Rivelazione, bensì che la fenomenologia illuminata dalla Rivelazione è chiamata ad articolare «l'originario mostrarsi dell'essere e dell'ente»[38]. Ed è precisamente questo il compito ultimo, perché fondativo, di ogni fenomenologia e di ogni vedere: porsi in quella luce in cui si mostra da sé ogni mostrarsi. Una luce, un vedere non semplicemente teorico ma anche etico-pratico, ossia coinvolgente,

---

35 - *Ibid.*, p. 93.

36 - *Ibid.*, p. 95.

37 - C. Meazza, *Ontologia del simultaneo*, cit., pp. 25-34. Si tratta quindi di non sciogliere il paradosso: «L'essere non è un ente, ma non è neppure differente dall'ente» (*ibid.*, p. 28).

38 - *Thesen*, p. 95.

perché, come segnala Hemmerle, l'«[a]pproccio dall'amore, dal dar-si, è approccio dall'accadere, dall'esecuzione»[39].

È infine la specifica forma trinitaria della Rivelazione che consente alla nuova ontologia delineata da Hemmerle di sfuggire a ogni residuo di panteismo immanentista ma anche a ogni cattivo pensiero religioso della trascendenza che contrappone irrimediabilmente il divino all'umano e perciò esclude *ab origine* ogni fenomenicità della Rivelazione e, in definitiva, ogni Rivelazione.

In effetti, in senso lato, la pretesa della religione è totale, nel senso che l'uomo religioso vive la sua vita e comprende il suo mondo a partire «da un Altro a lui sottratto»: a partire cioè dall'epifania del Sacro, dal «trascendente che irrompe nell'immanenza, senza rinunciare al suo diritto trascendente»[40]. Ma proprio perché la pretesa della religione è eccessiva, nota Hemmerle, o l'uomo «viene schiacciato a terra, dentro il suo proprio niente, dall'impeto della pretesa religiosa», oppure «fugge nel divino, che considera come il suo tutto»[41]. Ora, nell'evento della Rivelazione cristiana, poiché si tratta di un evento trinitario, la situazione dell'uomo di fronte al divino muta radicalmente:

> In quanto Gesù Cristo annuncia e porta la signoria di Dio e in quanto essa ci viene incontro in Lui, una comunicazione radicale e senza riserve accade tra Dio e noi. Egli stesso condivide in Gesù tutto il nostro e tutto il suo. Niente di sé è al di fuori del dono che egli in Gesù Cristo ci fa; niente di noi è fuori della storia che è la propria storia di Dio.[42]

In tal modo la posizione asimmetrica propria della religione, sempre sul limite dell'estraniare il divino dall'umano e l'umano dal divino, viene trasformata:

> non Dio sopra noi, che ci schiaccia dentro il nostro proprio nulla o ci assorbe nel suo proprio tutto, ma Dio sopra di noi, che risponde e va incontro al Dio che è tra noi, che ci sorregge, ci afferra, ci accoglie: noi in mezzo a Dio e Dio. […] Ciò che unisce il Dio sopra di noi con il Dio tra noi, l'amore incondizionato, cioè lo Spirito Santo, ci è dato affinché noi stessi, a partire da lui, sostenuti attraverso il Figlio, diamo quella risposta che ci sostiene.[43]

Ma così facendo, anche la stessa ontologia viene trasformata. Anzi, più propriamente, ogni cosa viene "trasfigurata" da questa stessa luce che ci sostiene e

---

39 - *Ibid.*, p. 97.

40 - *Ibid.*, p. 77.

41 - *Ibid.*, p. 79.

42 - *Ibid.*, p. 87.

43 - *Ibid.*, p. 89. Per una disamina della portata filosofica di questa decisiva affermazione hemmerliana, cfr. C. Meazza, *Il "Noi" fra Dio e Dio in Klaus Hemmerle*, in *Thesen*, pp. 173-197.

nella quale accade dunque il nostro vedere: in mezzo, tra Dio e Dio. Non in modo astratto e a prescindere da ogni nostro coinvolgimento, ma solo nella misura in cui essa – dono gratuito sempre eccedente e ridondante – viene liberamente accolta come tale, cioè come *Claritas*, come reciprocità d'amore tra Padre e Figlio che ci viene consegnata nella stessa possibilità o ipotesi di una Rivelazione, ossia nella possibilità di un dirsi della Parola divina nella parola umana: «come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria (*Claritas*) che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa» (*Gv* 17,21-22).

Questa è quindi la novità della fenomenologia dell'amore di Hemmerle: il "tra Dio e Dio" – e quindi non fuori da Dio e dall'amore – che dice la Rivelazione come luogo e luce in cui accade ogni nostro vedere, «lo spazio in cui è donata la reciprocità che è il destino del vedere»[44]. Spazio di luce la cui scena accade ogni volta che il pensare risponde o reciproca – nell'atto libero del ricevere con gratitudine e nell'operare riconoscente di essere per dono nella testimonianza del pensare insieme – a quel darsi della luce-*Claritas* che è la stessa reciprocità tra Dio e Dio, tra Padre e Figlio: lo Spirito, che è insieme dono che *si* dona e ridondanza del dono. Tra un *da altrove* – il Padre invisibile – e un *da dentro e da sotto* – il volto del Dio invisibile nel *Logos* che carne s'è fatto, il "tra" nel quale l'altro da Dio ovvero la creatura-uomo – nella misura in cui liberamente risponde al dono della luce ridonandosi nel ridonarla ad altri – può vedere e dunque conoscere l'inconoscibile Dio – appunto, la Luce –, e in Lui, se stesso e ogni realtà, in quanto *ex nihilo amoris*, appunto, *è*.

Contro ogni tentazione di oggettivazione e di soggettivazione, in questa nuova ontologia della *Claritas* la reciprocità, il movimento, il darsi

> non vengono stabiliti come un nuovo principio, dal quale tutto si lascerebbe nuovamente deviare in una deduzione solitaria. Una sola cosa rimane: il cooperare di quel movimento, il quale è l'agape stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere, è il ritmo del dare che dà se stesso[45].

RAUL BUFFO
Professore incaricato di Lineamenti di ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
raul.buffo@sophiauniversity.org

44 - P. Coda, *D'altrove ma da dentro*, cit., p. 38

45 - *Thesen*, p. 93.