

Un “preludio alla teologia” che si correla con la riflessione filosofica

Si prende in esame una recente opera di Klaus Hemmerle: Preludio alla teologia e si mettono in evidenza i temi di un corretto rapporto tra filosofia e teologia.

Finalmente un libro che propone un’attenta e aggiornata introduzione alla teologia cristiana e che però non lo fa, mettendo in cattiva luce (come oggi spesso accade) la precedente prospettiva che caratterizzava il pensiero filosofico e teologico che si rifaceva (e si rifà) alla tradizione scolastica medievale e alla neoscolastica.

Intendiamo alludere alla recente opera di uno studioso tedesco: Klaus Hemmerle, che è particolarmente apprezzato da certi teologi contemporanei per un suo libro intitolato: *Tesi di ontologia trinitaria* (ed. Città Nuova, Roma, 1986), uscito originariamente in tedesco con il titolo analogo: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (nel 1976), e che oggi si ripropone con una sua altra opera coeva: *Preludio alla teologia* (originariamente edita in tedesco con il titolo: *Vorspiel zur Theologie*, Freiburg im Breisgau, 1976), oggi felicemente riproposta in Italia, sempre da Città Nuova (Roma, 2003; pp. 153).

Klaus Hemmerle in *Preludio alla teologia* intende giustamente proporre delle “riflessioni” che aprono la prospettiva su un insieme di correlazioni: “.....sulla *correlazione* tra fede ed esistenza umana con le sue esperienze e interessi, sulla *correlazione* tra *teologia* come pensiero che parte *dalla fede*, e *filosofia* come pensiero che parte *in modo immediato dall’umano domandare*, e infine sul contesto di *relazioni* tra quello che oggi potrebbe essere un possibile accesso del pensiero alla fede e le grandi formule della Tradizione”. Aggiunge poi subito Hemmerle che: “Il *locus* è la *riflessione filosofica* in base all’esperienza quotidiana che ognuno può fare: a partire da questo, la prospettiva si apre sul *messaggio evangelico*” e che l’insieme dell’opera “è nato dalle lezioni tenute all’Università di Freiburg nel semestre 1974/75 per studenti che iniziavano ad accostarsi alla teologia” (cfr. pp. 13-14).

Iniziando la sua esposizione K. Hemmerle fa rilevare che in ogni attività dell’uomo *c’è in gioco* qualcosa di vitale, quanto meno la nostra esistenza e in questo nostro “interesse” entrano in gioco “due centri focali: la cosa che mi interessa e io che mi interesso”. Questi centri focali diventano “poli, sorgenti attive di un evento carico di tensione” e quindi si allargano in un “gioco” che mi coinvolge con gli altri (*Mitspielen*) (cfr. pp. 17-19).

Emerge quindi che “L’interesse mette dunque in gioco l’*esistenza*: si tratta della mia esistenza e dell’esistenza dell’altro e delle altre cose che esistono con me”.

Hemmerle fa qui notare che “Tommaso d’Aquino parla di *causa finalis*, (indicando) la causa finale come punto di riferimento e di attrazione dell’interesse, la *causa causarum*, e cioè la causa di ogni altra causa”, cosicché “all’inizio viene già posto il termine finale verso cui tutto fluisce e cioè la volontà *intenzionale* che attua il corso di ogni cosa” (cfr. pp. 24 e 28).

Quindi, sempre il nostro autore, pone in risalto che “La filosofia *scolastica* parla di *appetitus* (il desiderio) indicando con questo termine nello stesso tempo *sia* la forza di tensione come realtà viva, *sia* l’effettivo tendere nella nostra vita”.

Passando ad analizzare l’*agire umano*, Hemmerle fa notare come questo implichi sempre una intenzionalità consapevole verso ciò che è *bene* per me, ma in riferimento al tutto e non in maniera solo egoistica. Anche qui Hemmerle ricorda una espressione della Scolastica: tutto l’agire umano si colloca sotto la *ratio boni*, sotto l’orientamento al bene, che si configura come fine ultimo (cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I IIae, q.1, art. 6).

Qui Hemmerle delinea, per così dire, una sintetica *agatologia* o “etica del bene” che culmina nella affermazione di un costante cammino che l’uomo compie per conseguire un Bene che sia senza fine, non potendosi accontentare di beni che siano caduchi o finiti (cfr. pp.33-40).

Successivamente Hemmerle riprende l'analisi dell'*io sono* per capire il significato dell'*esistenza* e sottolinea la fenomenologia dell'*io* che si attinge in quanto attua il suo essere e in quanto si scopre esistente "in un contesto con gli altri e con l'altro da me" (cfr. p.41 e p. 43).

Insistendo sugli aspetti di *forza* e di *debolezza* che noi avvertiamo nel nostro concreto esistere, Hemmerle intende condurre all'esperienza fondamentale dell'*essere* e dei suoi *significati* (pp. 47-51), prendendo spunto dalla "prova ontologica", con cui Anselmo introduce il rapporto "tra potenza e atto nell'*ente finito*, fino alla *forza* come Atto puro che tutto sostiene e dona", e che, secondo Hemmerle, costituirebbe "il punto di partenza delle cinque *vie* di Tommaso" (cfr. p.47).

Qui il nostro autore accenna, in forme forse troppo concise, alla tematica dell'*essere*, delineata nel *De ente et essentia* dell'Aquinate, che certo va tenuta presente, ma va letta contestualmente alla *prima et manifestior via* (quella della *divenienza*, rilevata negli enti limitati, finiti e caduchi) con cui Tommaso d'Aquino costruisce l'*inferenza teologica* fondamentale sull'esistenza di Dio, attinto però come l'*Indiveniente*, e che non si può, da parte nostra, definire positivamente, ma solo negativamente (teologia metafisica negativa).

Anche Hemmerle richiama qui opportunamente il IV Concilio Lateranense (1215), secondo cui "ciò che noi diciamo di *Dio* esprime di più ciò che Lui *non è*, piuttosto che dire ciò che Lui *è*" (cfr. p. 48).

Essere e linguaggio

Dopo queste riflessioni di carattere esistenziale e di implicazioni metafisiche, Hemmerle richiama l'attenzione sul *linguaggio* che vede anche come "splendore e pienezza dell'*essere*" che in esso giunge a manifestazione per l'intelligenza umana (pp. 51-66).

Nel linguaggio l'*io* viene allo scoperto e la *cosa* si manifesta nella *parola*. Hemmerle scrive: "Se la parola vuole cogliere nel segno, l'*adaequatio ad rem*, (tipica terminologia scolastica), e cioè l'adeguamento alla cosa da dire, è l'intima volontà e il fine *intenzionale* di ogni singola parola" (p.56). E' necessario qui precisare che la dottrina dell'*intenzionalità conoscitiva* è ciò che caratterizza la prospettiva gnoseologica e linguistica della Scolastica medievale e non si può prescindere da essa se si vuol capire che cosa si intenda dire con la definizione di *verità*, intesa come: *adaequatio intellectus ad rem*. Altrimenti si rischia di spiegare la gnoseologia scolastica con ciò che essa non intendeva dire e aprire la strada a una serie di equivoci inutili e fuorvianti. E' quanto la *neo-scolastica* contemporanea ha cercato di far capire, proprio tenendo conto di quanto aveva chiarito l'attualismo gentiliano, con la dottrina del *pensiero pensante* in atto, e di quanto aveva sostenuto la fenomenologia husserliana polemizzando contro il dualismo acritico kantiano (*fenomeno – noumeno*) e riproponendo la tesi delle originaria *intenzionalità conoscitiva umana*.

Ancora Hemmerle scrive giustamente: "la cosa significata, anche se è un singolo elemento *finito*, grazie a questo significare per *segni*, viene iscritta in un orizzonte *infinito*, nell'orizzonte di tutto il possibile, nell'orizzonte del tutto" (p. 58) e aggiunge: ".....non si può scindere la lingua dal comprendere" (p. 59).

Tutto questo obbliga a capire che cosa significa sostenere l'apertura trascendentale del pensiero umano alla totalità, ad un orizzonte invalicabile e a legittimare il discorso metafisico che si costruisce a partire dalla riflessione su ciò che noi, concretamente, sperimentiamo, (si ricordi qui l'accenno fatto alla: "*prima et manifestior via*" dell'*inferenza metafisica tomistica*), senza voli pindarici verso astrazioni senza fondamento.

Dopo le riflessioni sul "valore espressivo del linguaggio", sulla capacità di "testimonianza" umana che esso può avere e sulla dimensione della temporalità implicita nell'esperienza del nostro esistere, Hemmerle affronta un capitolo sulla "Dottrina scolastica dei *trascendentali*" (pp. 75-97).

Questo forse scandalizzerà certi teologi che ritengono questi riferimenti..... superati ed inutili per il discorso *teologico*, ma non è così per K. Hemmerle, che anzi dice: "....un'introduzione alla teologia non può fare a meno di considerare il pensiero *scolastico*, dato che in questo pensiero

hanno preso forma molti dati teologici e concetti fondamentali, acquisendo quella forma che resta potente nella Tradizione” (p. 76).

Hemmerle fa notare come la riflessione sui *trascendentali* dell'essere debba far riferimento allo “sfondo speculativo aristotelico” e richiamare lo sfondo speculativo platonico e neoplatonico, con riferimenti agli sviluppi del pensiero medievale e della Neoscolastica (p. 77).

Quindi egli si chiede come si arrivi alle “determinazioni fondamentali dell'ente”, ai “trascendentali” e alle “categorie” e risponde che “la diversità degli enti rende necessario suddividere e classificare tutto ciò che è, formando famiglie e gruppi di enti che non sono raggruppati ad arbitrio, ma a partire dal loro stesso *essere*”, sulla base delle *diverse fenomenologie* che essi presentano e manifestano all'uomo che li sperimenta, li conosce (p. 77).

Tutto questo costituisce le prime fondamentali *modalità dell'essere* e del *linguaggio*, di cui prima si è detto. Si aggiunge poi che i *trascendentali* (vero, bene, bello, uno, ecc.) convergono tra loro nella *res* concreta, mentre *differiscono* per i loro diversi aspetti.

Hemmerle fa notare che oggi, a motivo dello sviluppo delle scienze, si aggiungono, per così dire, i “trascendentali” odierni della *misurabilità quantitativa*, della *calcolabilità* e della *manipolabilità* dei diversi enti, che però non esauriscono tutto l'essere e le scienze che li riguardano non possono pretendere di esaurire *tutto l'essere* e di ridurre la realtà umana solo al “misurabile”.

Il nostro autore parla quindi di un “percorso attraverso i *trascendentali*” (pp. 82-91) e rileva che, mentre la concezione dei medievali viveva in una prospettiva di fede che faceva sorreggere la debolezza dell'ente (limitato ed esposto al male, inteso come “carezza di essere”) sulla “forza potente” dell'Assoluto, la nostra epoca non vive più in quella visione cristiana universale e quindi è esposta alla precarietà e alla insicurezza esistenziale.

Di fronte a questo problema ontologico e metafisico Hemmerle richiama la dottrina della *partecipazione* che è “il segno distintivo della *relazione che l'ente ha con l'essere*” e parla di un “rapporto che, nella Scolastica, viene espresso con la dottrina dell'*analogia entis*: nell'unica parola «è», posso parlare dell'ente, dell'essere e di Dio. E tuttavia questa parola: è dice qualcosa che di volta in volta è *diverso*, se si applica all'ente, all'essere o a Dio” (pp. 90-91).

Dopo queste analisi Hemmerle rileva che: “nei trascendentali entra in gioco il *tutto* e tutto si illumina” e che gli *enti* non possono garantire la loro precarietà, la loro contingenza se non avvertendosi in relazione con la totalità dell'essere, con Dio (pp. 93-94).

Qui il discorso doveva essere approfondito, mostrando che la asserita *partecipazione* degli *enti* all'essere nella sua totalità deve fondarsi in una prospettiva di causalità creazionistica, la sola capace di spiegare come i *divenienti*, gli *enti finiti*, possono essere sorretti nell'esistenza, possono *partecipare* all'esistenza, in forza di quest'atto causativo libero divino.

L'evento del sacro e la salvezza dell'uomo

A questo punto Hemmerle fa irrompere il *sacro* (pp. 94-97) e dice: “Quando il *sacro* sorge e si manifesta (...) saltano le categorie con la loro logica”, giacché “la differenza con i trascendentali è immediatamente evidente”. Direi piuttosto che il senso dell'essere e del vero e del bene che, nel discorso filosofico erano solo parzialmente attinti (con la cosiddetta “teologia razionale negativa”), con il “sacro che si fa evento storico” essi assumono una pienezza e una valenza assolute, un significato eterno e salvifico.

Anche Hemmerle infatti scrive: “A partire dall'incontro con il *sacro*, gli antichi nomi di Dio che si possono leggere nei *trascendentali* sono ora molto più che semplici affermazioni ontologiche: l'essere stesso, la verità, il bene supremo, l'Uno, il totalmente *Altro*. Sono nomi *reali*. Nella luce del *sacro* l'affermazione che tutto l'essere sia darsi (donarsi) e tutti i trascendentali convergano nel *darsi*, non è soltanto dimostrabile, ma è testimonianza (...) di ciò che non è ovvio, ma che sorprende e ha il sopravvento”(p. 97).

Segue nel libro un capitolo (IV) su *La concrezione: il gioco dell'interpretazione e del dar forma* (pp. 98 – 128) in cui Hemmerle riprende e approfondisce alcuni aspetti già richiamati parlando del *linguaggio* e si sofferma poi sui modi interpretativi della *scienza* e quindi su quelli propri della *filosofia* che si pone come indagine *epistemologica* sulle possibilità e limiti della scienza e come “compito di pensare la totalità”, avendo “il tutto come orizzonte”, anche se il *pensiero filosofico* deve poi ammettere che *non può* escludere *a priori* la possibilità di una Rivelazione divina.

Hemmerle infatti su questo tema delicato (e sovente occasione di fraintendimenti penosi sui rapporti che intercorrono tra riflessione filosofica e ambito di una teologia rivelata) scrive parole illuminanti e che dovrebbero eliminare ogni equivoca rivendicazione di...autosufficienza di certi teologi contemporanei: “Qualcuno potrebbe dire che la Rivelazione e la teologia non hanno presupposti filosofici, ma cominciano con la *Parola di Dio* e con la luce che questa *Parola* dona. Ma proprio questo è un dato molto significativo dal punto di vista *filosofico*, poiché afferma che il *pensiero* è aperto a ciò di cui non può essere capace in base alle sue sole forze. Ma vale anche *l'affermazione opposta*, e cioè che la Rivelazione e la teologia hanno presupposti filosofici. Esse possono rendersi comprensibili e giungere agli uomini solo grazie alla mediazione del pensiero e del linguaggio.

E' un evento molto significativo dal punto di vista teologico, poiché dice fino a che punto Dio si sia donato nel rivelarsi, dicendo fino a che punto Dio si è spogliato di sé nel consegnarsi all'uomo e al pensiero” (p. 122).

Conclude questo interessante *Preludio alla teologia* un capitolo finale intitolato: *Il gioco di Dio in Gesù* (pp. 129-150) in cui l'autore richiama l'attenzione sull'esistenza, storica e temporale, dell'uomo come “tensione” tra il fine da raggiungere attraverso le varie vicende e i vari campi del sapere e la consapevolezza della insicurezza e della precarietà che permangono nel cammino per il raggiungimento di questo fine ultimo e mostra come si possano presentare vari esiti di “fuga”: illudersi che il nostro gioco riuscirà perché il futuro è solo nostro, oppure rassegnarsi ad un esito assurdo, insensato, o, infine, pensare che tutto sia solo questione di “fortuna”.

Di fronte a queste vie di fuga, rimane l'alternativa di una “correlazione con il preludio *filosofico* alla teologia” che Hemmerle ha chiarito, come si è visto, mostrando come il discorso filosofico si possa aprire all'evento della Rivelazione e della libera iniziativa divina, mediante la figura e l'opera di Gesù come inviato del Padre (cfr. pp. 131-33).

Scrivendo Hemmerle: “Il modo in cui il Regno di Dio viene non è quello della violenza che travolge, ma è quello della forza-potenza che con piena autorità interpella la nostra libertà” e ci sollecita alla conversione, alla *metànoia* evangelica.

In due paragrafi finali Hemmerle richiama la “storia di Gesù come storia di Dio” e “la via di accesso” che è data dallo *Spirito* divino e scrive: “Per mezzo dello Spirito, Dio stesso si rivela in Gesù in modo nuovo e diverso: Dio stesso *in sé* è relazione, è comunione, è gioco di inabitazione reciproca”, è una relazione che “si apre all'esterno includendo anche noi, è il gioco del donarsi per amore” (p. 139).

In questa prospettiva, nota ancora Hemmerle, hanno la loro funzione sia la “luce della ragione”, sia la “luce della fede” che “non si possono dissolvere l'una nell'altra, e tuttavia ognuna di esse fa entrare in *gioco* l'intero *gioco*. (...) Teologia e filosofia, pensiero che parte dalla fede e pensiero che parte dalla immediatezza dell'umano esperire e domandare sono stati i *giochi* sul campo del nostro *preludio alla teologia*” (p. 152).

Non è chi non veda come queste riflessioni conclusive si allineino e si sintonizzino, anche se scritte circa vent'anni prima, con quanto Giovanni Paolo II ha autorevolmente proposto nell'Enciclica *Fides et ratio*, che rimane certamente oggi per tutti un punto di riferimento fondamentale.