

“Dio in Maria”. Variazioni su un tema di W. Klein.

Ripensò “Dio in Maria” e liberò l’uomo. Si potrebbero sintetizzare così alcuni impulsi teologici e antropologici che troviamo nel pensiero di W. Klein. Quasi certamente però questa sintesi non sarebbe piaciuta a W. Klein: “Non io e nemmeno Maria – avrebbe infatti precisato – libera l’uomo, ma solo Dio, che opera tutto in tutti, ‘qui operatur omnia in omnibus’”(1Cor 12,6)¹. Se ciononostante ho ritenuto opportuno non modificarla non è per attenuare la radicalità della citazione paolina, tanto meno per mettere in dubbio le convinzioni di W. Klein, quanto per alludere agli effetti di liberazione che il pensiero di questo grande maestro spirituale, che fu anche filosofo e teologo², continua ad avere su molti suoi discepoli. I quali proprio per questo, più di un decennio fa, hanno preso l’importante e non facile decisione di pubblicare “ad usum privatum” i suoi manoscritti, convinti che avrebbero avuto effetti di liberazione anche su quanti avessero avuto la ventura di accostarsi al suo pensiero. E non soltanto per la vastità degli orizzonti, la profondità delle intuizioni, la qualità dei commenti, ma anche e soprattutto per la radicalità di un pensiero che va al cuore del mistero di Cristo a partire dal mistero di Maria, vista e interpretata come creatura pura e senza macchia nella quale Dio si è creato, si crea e continua a crearsi una natura umana che gli permette di superare l’infinita distanza che in quanto Creatore lo separa dalle creature, in particolare dagli uomini³.

Sullo sfondo di questo mistero si intravede una visione della creazione, e quindi ultimamente di Dio e dell’uomo, al tempo stesso ortodossa e originale, rigorosa e aperta, tradizionale e in sintonia con i modi di vivere e di sentire del nostro tempo. Visione ancora poco nota e pertanto estranea alla comunità dei teologi, con alcune importanti eccezioni, fra le quali va senz’altro

¹ Le citazioni tra virgolette, a meno che non si tratti di rimandi a manoscritti o espliciti avvertimenti, non riportano le parole testuali di W. Klein, ma solo una ricostruzione fedele del suo pensiero a partire da una serie di appunti presi dal sottoscritto dopo i numerosi colloqui avuti con lui nell’arco di quasi trent’anni di frequentazione. Appunti che si possono comprendere meglio se letti nel contesto di altri colloqui registrati da A. Rauch– ovviamente con il consenso di W. Klein – e da lui trascritti, e successivamente trasferiti in un CD, con il titolo “Gespräche mit P. Wilhelm Klein SJ in Bonn und Münster”. Il CD si può richiedere al seguente indirizzo postale: Dr. Klaus Wyrwoll, Ostengasse 31, D-93047 Regensburg, oppure all’indirizzo di posta elettronica niko.wy@t-online.de.

² Cf. in proposito le scarse, ma precise informazioni biografiche che si possono leggere alla voce “Klein, Wilhelm”, firmata da G. Greshake, nel *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd 6, Sp 122.

³ Non tutti i discepoli condividono tale visione e interpretazione del mistero di Maria. Alcuni la ritengono incline ad un certo gnosticismo, se non ad un vero e proprio dualismo. Altri vi intravedono una forma di pensiero di matrice storicistica, se non monistica. Altri ancora la valutano a partire dai canoni della dialettica, che W. Klein conosceva certo molto bene, di cui anzi era maestro. Per un’introduzione e una prima informazione sulla figura e il pensiero di W. Klein cf. G. Trentin, *In principio. Il “mistero di Maria” nei manoscritti di Wilhelm Klein*, Edizioni Messaggero, Padova 2005 ((trad. tedesca: *Im Anfang. Das „Mariengeheimnis“ in den Handschriften von Wilhelm Klein*, Echter, Würzburg 2006); B. Hallensleben, *Pater Wilhelm Klein SJ und die Theologie des 20. Jahrhunderts*, Katalog = Correspondenzblatt des Pont. Collegium Germanicum et Hungaricum, 2006, 5-17. Per ulteriori approfondimenti si possono leggere i contributi di K. Joseph, F. Kreuter, R. Litz, G. Gruber, W. Romahn, G. Trentin, P. Lengsfeld, in *Katalog*, cit., 2007, 32-95. Per altre interpretazioni emerse durante i cosiddetti “Münchener Gespräche”, i Colloqui di Monaco, cf. “Forum Pater Klein”, www.oki-regensburg.de.

segnalata quella di Karl Rahner che di W. Klein fu un attento interlocutore⁴. Ma cosa intravedeva K. Rahner nel suo pensiero? Un'integrazione alla sua teologia così trascendentale e astratta? Uno stimolo a ricollocare il suo pensiero teologico in un contesto più biblico? Difficile rispondere. Personalmente avanzerei l'ipotesi che l'interesse di K. Rahner per il pensiero di W. Klein fosse mosso da una certa curiosità a comprendere il senso di un'affermazione apparentemente strana, in realtà molto stimolante, che egli veniva ripetendo nelle sue conversazioni e meditazioni sulla bibbia: "Tutta la Sacra Scrittura, dalla Genesi all'Apocalisse, non fa che parlare del mistero di Maria poiché parla di Cristo"⁵. Affermazione che non poteva non risuonare nuova e in parte sconcertante agli orecchi di K. Rahner, non fosse altro per il fatto che sembrava spostare l'attenzione dal mistero di Cristo al mistero di Maria. Nessuna meraviglia quindi che lo potesse incuriosire nella misura in cui apriva un nuovo varco all'esplorazione del mistero di Cristo attraverso una serie di impulsi teologici discutibili fin che si vuole, degni comunque di essere discussi⁶.

1. Variazioni teologiche

Prima di addentrarci nell'analisi di tali impulsi vale la pena di fare una premessa che aiuti chi affronta per la prima volta il pensiero di W. Klein a collocarlo nel contesto di una teologia che alla vigilia del concilio Vaticano II stava diventando più consapevole della sua storicità⁷. Il sorgere e tramontare di tante interpretazioni teologiche del passato entrava finalmente a far parte dell'auto-comprensione che i teologi cattolici avevano di sé, del proprio lavoro, delle interpretazioni che venivano elaborando. Ne derivava un'acuta e sofferta consapevolezza della

⁴ Che K. Rahner frequentasse e si confrontasse con W. Klein è stato confermato anche recentemente da G. Greshake, il quale nella prefazione all'edizione tedesca della mia monografia sulla sua figura e pensiero riferisce di aver visto una volta K. Rahner uscire alquanto scuro in volto dalla stanza di W. Klein. Alla domanda se vi fossero stati motivi di dissenso K. Rahner rispose annuendo e precisando che uno dei motivi riguardava l'interpretazione del concetto di storia: cf. *Im Anfang*, cit., 8. In effetti W. Klein rifacendosi alla distinzione tra „Historie“ e „Geschichte“ dava a volte l'impressione di sottovalutare la rilevanza della storia e delle relative interpretazioni, compresa ovviamente la sua. Era sempre il primo a prendere la distanza dai suoi modi di pensare, di esprimersi, di interpretare: "Das kann man vergessen!", questo lo si può tranquillamente dimenticare, era infatti una delle sue battute preferite.

⁵ "Die ganze Hl. Schrift spricht vom Mariengeheimnis, weil sie von Christus spricht, von der Genesis bis zur Apokalypse. In keuscher Zurückhaltung liest die Kirche dieses Geheimnis, von den apostolischen Vätern...bis in unsere Tage" (Tutta la S. Scrittura, dalla Genesi all'Apocalisse, non fa che parlare del mistero di Maria poiché parla di Cristo. A partire dai padri apostolici...fino ai nostri giorni con pudica riservatezza la chiesa non fa che leggere questo mistero): *Gottes Wort im Römerbrief, Vorträge im Kolleg 1958-1961*, Tübingen 1998, 504.

⁶ Non si dimentichi che siamo negli anni '50, ben prima del concilio Vaticano II. Qualcuno si è chiesto come mai nei suoi scritti K. Rahner non accenni alle intuizioni di W. Klein. A mio parere la spiegazione è da ricercare nel fatto che da teologo coscienzioso e rigoroso qual'era K. Rahner mai si sarebbe permesso di riportare opinioni o pensieri senza il rimando ad un supporto bibliografico preciso, che però a quel tempo ancora mancava. I manoscritti di cui disponiamo sono stati pubblicati solo a partire dal 1998, parecchi anni dopo la morte di K. Rahner (1904-1984).

⁷ Un prezioso contributo alla ricostruzione di tale contesto ce lo offre B. Hallensleben, teologa di Friburgo, in Svizzera, la quale in occasione del decimo anniversario della morte di W. Klein (2006) ha tentato l'impresa di collocarlo nella storia della teologia del XX secolo: *Pater W. Klein SJ und die Theologie*, cit., in particolare 7-8.

loro rilevanza, ma anche dei loro limiti, quasi il succedersi nel tempo di fasi storiche più o meno luminose ed oscure alle quali non poterono sottrarsi nemmeno i rappresentanti più noti e significativi della teologia occidentale: da Agostino a Tommaso, da Lutero a molti altri suoi rappresentanti e cultori. Alla domanda pertanto, che molti teologi si sentono rivolgere anche oggi, se la teologia stia attraversando più una fase di luminosità o di oscuramento si dovrebbe rispondere distinguendo bene gli studi che riguardano Gesù Cristo, sempre più numerosi e luminosi, dagli studi che hanno per oggetto Maria, assai meno numerosi e luminosi, anche se di notevole quantità e qualità. Sarebbe in ogni caso auspicabile che la pubblicazione dei manoscritti di W. Klein non rimanesse un fatto isolato o marginale nella storia della teologia, ma costituisse una specie di lampo in grado di illuminare per un istante l'orizzonte così da intravedere più chiaramente il mistero di Cristo a partire dal mistero di Maria⁸.

1.1. Il mistero di Maria

Un primo passo in tale direzione è stato compiuto dal concilio Vaticano II. Per rendersene conto è sufficiente consultare un qualsiasi indice analitico alla voce "Maria". Ma più che su singoli frammenti mariologici W. Klein invita a riflettere sulla dottrina conciliare per cui Cristo "si è unito in certo modo ad ogni uomo"⁹, che ha aperto la strada ad una nuova interpretazione del mistero di Cristo. Altri passi attendono i teologi, chiamati da W. Klein a scrutare più attentamente la Sacra Scrittura e a prestare maggiore attenzione al mistero di Maria. Riusciranno i teologi a compiere questi passi? E' difficile prevederlo. Ma ancora più difficile è prevedere se gli impulsi mariologici dei testi biblici avranno la forza di rimettere in movimento una riflessione poco incline a muoversi in questa direzione. Di qui l'invito pressante e quasi categorico di W. Klein: "Non si comprende il mistero di Cristo se non si comprende il mistero di Maria, creatura pura e senza macchia nella quale Dio ha preso, prende e continua a prendere forma umana" E commentava: "Non è forse questo il messaggio più profondo di tutta la Scrittura?". Quindi spiegava: "Il fatto è che non riusciamo ancora a coglierne tutte le implicazioni: in Maria, "figlia di Sion", non è all'opera l'uomo, ma Dio

⁸ L'interesse per la mariologia negli ultimi decenni è molto cresciuto, anche se non sembra ancora adeguatamente integrato nella cristologia. Sotto questo profilo non è senza significato che i vari recensori del saggio che ha fatto conoscere per la prima volta in Italia la figura e il pensiero di W. Klein abbiano manifestato sorpresa, se non ammirazione, per la nuova interpretazione del mistero di Cristo a partire dal mistero di Maria: cf. in proposito A. Rigobello, *Osservatore Romano* (1 marzo 2006); G. Nardone, S.J., *Gregorianum*, 87(2006), 645-647; P. Vanzan, S.J., *Civiltà cattolica* 157(2006), 380-385; U. Casale, *Theotokos*, 14(2006)1, 187-191; F.-J. Steinmetz, S.J. *Trierer Theologische Zeitschrift* 116(2007)2, 191-192.

⁹ GS, 22. "Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo".

stesso”¹⁰. Di qui una delle formule più originali, ma anche più discutibili, se si vuole, di W. Klein, il quale ridefiniva il mistero di Cristo “Dio in Maria”¹¹. Formula che non poteva non risuonare nuova e in qualche modo sconcertante alle orecchie dei discepoli e di qualche teologo che ne veniva direttamente o indirettamente a conoscenza e temeva che formule del genere finissero per dissolvere o quanto meno oscurare il volto di Dio¹².

1.2. Un Dio senza volto?

“Ma è un Dio senza volto!”, obiettai una volta io stesso, mentre cercavo di comprendere il significato e la portata teologica di una simile formula. “E’ vero semmai il contrario – fu la risposta di W. Klein. Non solo Dio ha un volto, ma ha infiniti volti!”. E per chiarire il suo pensiero, in linea per altro con la più rigorosa ortodossia calcedonense, soggiunse: “Dio non assume in Maria una persona umana, bensì una natura umana. E questo che significa se non che Dio assume, certo, il volto di Gesù di Nazareth, ma pure il volto di tutti gli uomini, il mio volto, il tuo volto?”. Siccome però insistevo, non solo comprendeva le mie insistenze, ma in qualche modo le giustificava osservando che è la bibbia a parlare in questo modo: “Chi è cristiano non può che esprimersi come la bibbia, utilizzando parole, immagini e concetti biblici”. Alle mie insistenze e obiezioni rispondeva sempre molto pazientemente definendo e ridefinendo ciò che intendeva dire. “Questo è vero per definizione”, ripeteva spesso come una specie di ritornello che gli serviva, da una parte, per ribadire il suo punto di vista, e cioè che gli autori biblici non fanno che ripetere tautologicamente la stessa grande verità: Dio non è

¹⁰ Il recente libro di J. Ratzinger *Gesù di Nazareth* (Rizzoli, Milano 2007) è uno specchio fedele delle difficoltà che incontrano i teologi, sempre oscillanti tra ricerca storica ed ermeneutica, a muoversi nella direzione indicata. Stimoli interessanti e nuovi sembrano provenire più dalla filosofia che dalla teologia: si pensi a tutta una serie di ricerche e riletture fenomenologiche che andando alla radice del pensiero filosofico predispongono le condizioni per nuove e più approfondite ricerche cristologiche: cf. l’ultimo saggio di S. Bongiovanni, *Lasciar-essere. Riconoscere Dio nel pensare. Studi di teologia filosofica 1* (Trapani, Palermo 2007) nel quale si possono trovare indicazioni stimolanti e un’abbondante bibliografia.

¹¹ Le virgolette in questo caso riportano le parole esatte di W. Klein. La formula riportata ritornava spesso sulla sua bocca, quasi volesse introdurre nel pensiero e linguaggio teologico, attraverso quella formula, nuovi punti di vista, nuovi stimoli alla riflessione.

¹² G. Greshake osserva che già la teologia di K. Rahner sembrava relativizzare fin troppo la storicità di Gesù di Nazareth a causa del suo approccio trascendentale. W. Klein sembrava andare perfino oltre, nel senso di un ripensamento del mistero di Cristo, se possibile, ancora più radicale. Di qui la reazione di K. Rahner, che Greshake fedelmente riporta fedelmente: “Das ist mir einfach zu radikal, viel zu radikal”, per me questo è troppo radicale, fin troppo radicale. Cf. *Im Anfang*, cit., 8. Si comprende meglio la reazione di Rahner se si ricorda che W. Klein muoveva a molte interpretazioni cristologiche una critica severa nella misura in cui individuava in esse una tendenza, com’egli la definiva, nestoriana o neo-nestoriana. “Peraltro inevitabile –osservava egli stesso molto acutamente e quasi contraddicendosi – nel senso che quando si scrive o anche solo si parla di Cristo non si può che scriverne o parlarne come individuo, essere umano, storico, ‘secondo la carne’, come direbbe Paolo”. In proposito W. Klein ricordava che Nestorio per difendersi dalle accuse che gli venivano rivolte si appellava sempre o quasi alla bibbia, alla Scrittura, al suo linguaggio o modo di esprimersi. “Appartiene alla natura del linguaggio, anche del linguaggio biblico –osservava – individualizzare, attribuire ad ogni ente un’individualità, un’identità. Ciò che importa è esserne consapevoli e non scambiare la “res”, la cosa, con il linguaggio, la cultura, che la esprime”: cf. in proposito G. Trentin, *Wie soll man W. Klein lesen?*, Katalog, cit., 79.

separato da noi, ma vive in noi; il Creatore non è separato dalle creature, ma vive nelle sue creature; dall'altra era un modo per relativizzare le sue stesse parole. Le parole infatti avevano per lui un senso polivalente, addirittura onni-valente: erano modi imperfetti di esprimere la verità, che egli ridefiniva spiegandone il senso in modi sempre nuovi. “Per uscire dal suo mistero, dal suo silenzio, Dio ha bisogno di parole – osservava – si avvale delle nostre parole, della nostra umanità, dell'umanità di Gesù di Nazareth”. Quindi, come soprapensiero e quasi interrogando se stesso, si chiedeva: “Da chi ha assunto Dio la nostra umanità? La risposta della bibbia, in particolare dei vangeli, non lascia dubbi in proposito: da Maria, madre di Gesù. E non per opera di un uomo, bensì dello Spirito santo, di Dio stesso. Così è scritto. Così si esprimono le Scritture. E se le Scritture si esprimono così avrà pure un significato il loro modo di esprimersi tutto incentrato com'è sulla figura di Maria, madre di Gesù. Cosa vogliono dirci gli autori biblici narrando in questo modo la vicenda ‘singolare’ di Gesù?”¹³ Mai W. Klein si discostava dal modo di esprimersi della bibbia. Quasi sempre nelle sue considerazioni si appellava ai testi biblici che analizzava con rigore filologico, ma senza rinunciare a commentarli, a interpretarli. In particolare in riferimento a Maria di Nazareth osservava che i testi, oltre alla dimensione storica, reale, mettono in evidenza la dimensione simbolica, ideale, che i primi cristiani erano in grado di cogliere e interpretare molto meglio di noi in quanto da lettori attenti com'erano del primo testamento – il secondo non era ancora stato scritto – vedevano in lei la donna di Nazareth, ma anche la donna della Genesi, della Sapienza, del Cantico dei cantici, della lettera ai Galati, dell'Apocalisse. In altre parole ciò che i primi cristiani intravedevano in Maria era il compimento del mistero della “figlia di Sion” che accoglie nel suo grembo il Messia, il Cristo, che si s-vela e si ri-vela continuamente, si manifesta e si occulta, così che siamo perennemente chiamati a cercare il suo volto. Questo il significato storico e teologico insieme della formula “Dio in Maria”. Si dice e si ripete che Gesù è il volto di Dio ed è vero. Ma si dimentica a volte, o comunque non si apprezza abbastanza, il dato biblico in base al quale Gesù assume il suo volto da Maria, “figlia di Sion”. Questo, non altro, intendeva richiamare W. Klein introducendo quella formula. Non certo per oscurare e tanto meno negare l'identità storica di Gesù di Nazareth, quanto per richiamare l'attenzione su Gesù, figlio di Dio e di Maria. Il Logos di cui parla l'autore del prologo al quarto vangelo altri non è che Gesù, il figlio di Maria. E il Gesù di cui si parla altri non è che il Logos, il figlio di Dio. Non si tratta di due persone, ma della stessa identica

¹³ La “singolarità” di cui si parla in riferimento a Gesù di Nazareth può avere due significati, descrittivo e normativo. In senso descrittivo rimanda ad un individuo storico, singolare, distinto, separato da altri individui. In senso normativo rimanda invece ad un modo assolutamente “singolare”, straordinario, unico, di vivere e di parlare della sua relazione con Dio.

persona di cui l'autore descrive, dapprima in forma innica, lirica, poetica,¹⁴ e successivamente in forma narrativa, storica e quasi scenica, l'incarnazione¹⁵, attingendo a forme narrative della cultura di un popolo che aveva davanti ai suoi occhi i protagonisti di una lunga storia che convergeva su due figure principali, la "figlia di Sion" e il "figlio dell'uomo", che nel secondo testamento – ma secondo W. Klein anche nel primo, per quanto in forma velata – prendono il nome di Maria e Gesù, "il figlio della figlia di Sion"¹⁶.

1.3. L'identità di Gesù

Ho già accennato alle perplessità di quanti avevano l'impressione che nel pensiero di W. Klein l'identità di Gesù venisse dissolta nel fluire di un'infinità di forme storiche, individuali e collettive, umane e non umane, in un processo di perenne e inarrestabile trasformazione nel quale il divino finiva per confondersi con l'umano. Di qui una domanda che non si può ulteriormente eludere: come interpretare l'identità di Gesù di Nazareth? Come rileggere la sua vita, le sue parole, le sue opere, alla luce della formula kleiniana "Dio in Maria"? L'ipotesi che vorrei avanzare è che introducendo questa formula W. Klein non intendesse affatto oscurare, tanto meno dissolvere, l'identità di Gesù, la sua figura, la sua storia, la sua ebraicità, quanto piuttosto invitare esegeti e teologi a ripensarla in senso non esclusivo, particolaristico, bensì inclusivo, universalistico. In proposito è significativo un suo commento all'affermazione di Gesù: "Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato" (Gv 6,44). "Che significa questo? – si chiedeva W. Klein – cosa implica? Che il Padre attira solo alcuni e abbandona gli altri? Certamente no...Potremmo anche dire così: nel momento in cui l'avversario costringe l'uomo ad assumere, nascendo, la forma del servo, dello schiavo – il che avviene in ogni 'conceptio et generatio', ad ogni concepimento e processo di generazione – il Padre interviene, prende quest'uomo, questo povero esule figlio di Eva, 'exul filius Evae', e lo trasferisce nel grembo di colei che lotta e vince sempre l'avversario...Ho detto il Padre – fate bene attenzione – non ho detto Gesù, perché nemmeno Gesù, nella sua forma di vita mortale,

¹⁴ *Johannesevangelium Prolog 2* in *Gottes Wort bei Johannes, Vorträge im Kolleg 1959-60*, Tübingen 2000, 19-25.

¹⁵ Nel commento al vangelo di Giovanni W. Klein mette in parallelo il primo e il secondo capitolo. Nel primo – egli osserva – l'evangelista parla del Logos senza nominare Maria; nel secondo viceversa parla di Maria senza nominare il Logos. In realtà sia nel primo che nel secondo Giovanni parla sia del Logos che di Maria, sia pure in forma diversa. Nel primo parla di Maria nella misura in cui il Logos è sarkikòs, incarnato: da chi assume il Logos la "sarx", la carne, se non da Maria? Nel secondo parla del Logos nella misura in cui alle nozze di Cana è presente Gesù, il Logos, che l'evangelista infatti presenta come via, verità e vita di tutti gli uomini? Per la verità un po' in tutto il quarto vangelo si nota costantemente questo gioco di specchi, di rimandi, di primi e secondi piani, che in forme narrative sempre nuove e diverse esprimono la stessa grande verità che Klein riassume e sintetizza nella formula citata. Per ulteriori considerazioni: *Gottes Wort bei Johannes*, Kap. 1-12, Tübingen 2000, 17-86.

¹⁶ Non c'è chi non oda nel suono di queste parole, sia pure in forma rovesciata, l'eco delle famose parole che Dante nell'ultimo canto del Paradiso mette in bocca a san Bernardo: "Vergine Madre, figlia del tuo figlio", *Commedia, Paradiso*, Canto XXXIII, 1.

storica, può attirarci totalmente a sé...Se così fosse, noi che viviamo oggi saremmo certamente svantaggiati nei confronti di quanti hanno potuto vedere, ascoltare, vivere e stare insieme a Gesù al tempo della sua vita mortale terrena...Non è certo la figura mortale di un uomo, di uno schiavo, che può redimerci, portarci la redenzione, la salvezza, ma solo il Figlio di Dio, che in quella figura di uomo, di servo, di schiavo, si è incarnato, s-velato e ri-velato”¹⁷. A partire da questa citazione si comprendono bene sia il pensiero di W. Klein come anche le perplessità che parole come queste potevano sollevare nei discepoli o in quanti ne venivano a conoscenza. Il fatto è che W. Klein giustificava tali perplessità ritenendole in qualche modo ineliminabili, consustanziali al linguaggio umano, convinto com’era, da una parte, dell’includibilità del linguaggio –dove non c’è linguaggio non c’è umanità – dall’altra dei limiti di ogni linguaggio, e ovviamente anche del linguaggio biblico e suo. Come uscire dal dilemma? La sua risposta era quanto di più semplice si potesse immaginare: non attraverso il linguaggio, ma attraverso la fede, che però non fosse una fede ideologica, astratta, fatta di bei pensieri, di belle parole, di bei gesti. W. Klein riprendeva qui la straordinaria definizione di fede che Paolo aveva coniato e consegnato ai cristiani della Galazia: “fides quae per caritatem operatur”, la fede che opera nella carità (Gal 5,6). Questa, secondo W. Klein, è la fede vera, autentica, di cui parla la bibbia. E questo intendeva anche Paolo quando scrivendo ai cristiani di Corinto proclamava solennemente: “Queste dunque le tre cose che rimangono, la fede, la speranza e la carità: ma di tutte più grande è la carità” (1Cor 13,13). Solo a partire dal primato della carità, dell’agape, dell’amore di Dio per gli uomini, è dunque possibile ricomprendere l’identità di Gesù in modo più storico e teologico insieme: più storico, in quanto in Gesù rivela la sua identità come disponibilità a identificarsi con l’altro; più teologico in quanto attraverso questo processo di identificazione con l’altro rivela il mistero di Dio, il totalmente altro, cui i cristiani sono chiamati a dare un volto¹⁸.

1.4. La fede dei cristiani

E questo, secondo W. Klein, era anche il contenuto profondo, innovativo, della famosa teoria dei “cristiani anonimi” di K. Rahner, che egli peraltro preferiva riformulare in modo alquanto

¹⁷ *In principio*, cit., 141-144; *Gottes Wort bei Johannes*, Tübingen 2000, 23-24.

¹⁸ W. Klein accreditava questa sua interpretazione attraverso un’infinità di rimandi e citazioni bibliche, ma anche patristiche, oltre che storiche e letterarie, che facevano intravedere il mistero di un Dio sempre nuovo e sorprendente. Mi colpivano ogni volta le parole che egli citava spesso a memoria dal Faust di Goethe. Al termine del Prologo in cielo Mefistofele parla di Dio e dice: “Von Zeit zu Zeit seh ich den Alten gern...” (Lo vedo volentieri di tanto in tanto, il Vecchio;) e me ne guardo bene dal rompere con lui. Da parte di un gran Signore è gentile davvero\ discorrere così umanamente persino col Diavolo”: cf. Goethe, *Faust*, Arnoldo Mondadori Editrice, Ia ed, Milano 1980, 28-29. Il concetto è sempre lo stesso: ogni essere, per quanto fragile, caduco, mortale, e persino il diavolo, esprime nel divenire della storia il mistero di un Dio che in quanto Creatore vive nelle sue creature e mai lontano o separato da esse.

diverso parlando non di “cristiani anonimi”, bensì di “credenti anonimi”¹⁹. Non insisteva però molto sulla formula. Ciò che gli premeva non erano le formule, bensì i contenuti. E il contenuto della sua riformulazione era un concetto nuovo di fede – ovviamente anche di speranza – come espressione dell’agape, dell’amore di Dio, che si s-vela e ri-vela nella vita e nella storia di Gesù, dei cristiani, ma anche nella vita e nella storia di ogni uomo, di ogni persona, che vuol bene e fa il bene, anche se poi, per tanti fattori di ordine personale e culturale, si auto-convince o addirittura si definisce non-credente. “In realtà – precisava W. Klein – tutto quello che si può dire in riferimento ai cosiddetti non-credenti è che magari non sono cristiani, non esprimono la fede secondo i dogmi, i riti, i canoni della bibbia e della tradizione cristiana. Ma non è questo che fa la differenza. Ciò che fa la differenza in ordine alla salvezza non è l’appartenenza ad una confessione o religione, bensì “la fede che opera nella carità”. E chi opera la carità, e cioè vuole bene e fa il bene, traduce in gesti e parole il suo amore, non può non essere credente nella misura in cui si apre e partecipa a quel bene sommo che le varie confessioni e religioni chiamano Dio. E che secondo i cristiani si svela e ri-vela in modo del tutto singolare in Gesù di Nazareth, nel quale essi vedono il Cristo, il Messia”. Alla mia domanda se questo modo di interpretare la fede fosse teologicamente fondato W. Klein rispondeva di sì e citava in proposito il famoso testo di Matteo, da lui definito il “vangelo degli atei”, in cui l’evangelista mette in scena il giudizio di Dio: “Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: Venite benedetti del Padre mio...Perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere...”(Mt 25, 31-46). Citava però anche un altro testo: “Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli”(1Gv 3,14). Due testi, dunque, che parlano entrambi della fede che opera nella carità, nell’amore²⁰. A questo punto la domanda fondamentale è la seguente: amiamo se “sappiamo” di essere cristiani o sappiamo di essere cristiani se “amiamo”? A questa domanda W. Klein rispondeva

¹⁹ Questa espressione mi ha sempre particolarmente colpito, per questo la ricordo bene. Durante uno dei miei primi colloqui con W. Klein si parlava di K. Rahner e della sua teoria dei “cristiani anonimi”: “Senz’altro una bella formula – osservò – che esprime molto bene il punto di vista cristiano sull’universalità della salvezza”. Ma dopo qualche istante però mi chiese: “E tu che ne pensi? Si possono definire cristiani, per quanto anonimi, tutti gli uomini?”. Quindi senza attendere risposta continuò: “Più che di ‘cristiani anonimi’ io parlerei di ‘credenti anonimi’. Gli ebrei e i musulmani non si possono certo definire, nemmeno implicitamente, cristiani. Si può dire che non sono credenti? Abramo non era certo cristiano, eppure è considerato il padre di tutti i credenti. Altro è la fede, altro il modo di esprimerla nella storia attraverso una determinata cultura o religione. Senza dire che anche ebrei, musulmani, buddisti, ecc., potrebbero dire dei cristiani che sono ‘ebrei anonimi’, ‘musulmani anonimi’, ‘buddisti anonimi’. Lungo questa strada non si va da nessuna parte. Ciò che importa, attraverso queste formule, è convergere nel riconoscimento della fede, ma non come criterio di appartenenza, bensì come espressione di fede che opera nella carità”. Per ulteriori chiarimenti cf. *In principio*, cit., nota 42.

²⁰ In riferimento al testo citato W. Klein faceva osservare con un certo rammarico che prima della riforma liturgica quel brano veniva letto nella liturgia della festa di Pasqua: come mai era stato tolto? “In tutta la bibbia non vi è testo che esprima meglio il significato della Pasqua”, chiosava. Non è un caso che padre F-J. Steinmetz SJ nell’omelia pronunciata il giorno delle esequie a Münster l’11 gennaio 1996 abbia ripreso e citato proprio questo testo, quasi a voler celebrare la pasqua, il passaggio dalla morte alla vita, di W. Klein: cf. *Wilhelm Klein in Rom, Bonn und Münster*, Hildesheim 2001, 435-439.

a partire da un altro testo: “Chi non ama non ha conosciuto Dio perché Dio è amore” (Gv. 4,8). Come a dire: solo chi ama “conosce” Dio, sa cosa significa essere cristiani. Non il sapere, dunque, è il criterio ultimo della fede, bensì l’amore, che Dio effonde nel cuore di ogni uomo, non solo dei cristiani. In termini dogmatici: Dio non assume nella persona del Logos, del Verbo, la cristianità, ma l’umanità intera, di cui ovviamente i cristiani sono parte, depositari anzi, insieme al popolo ebraico, della promessa biblica che Egli è fedele e porterà dunque a compimento ciò che le sue mani hanno iniziato.

1.5. Perplexità e chiarimenti

A partire da queste considerazioni si comprendono più facilmente i motivi di tante perplessità che hanno accompagnato e accompagnano tuttora come un’ombra il pensiero e le parole di W. Klein. Un primo motivo – già illustrato – riguarda l’identità storica di Gesù di Nazareth. In proposito è stato osservato che W. Klein non nega tale identità, tanto meno sottovaluta la storicità, l’ebraicità di Gesù. Mette solo in guardia esegeti e teologi da interpretazioni che scambiando la lettera con lo Spirito rischiano di far scivolare i cristiani lungo la china del letteralismo o fondamentalismo biblico. Un secondo motivo – anche di questo abbiamo parlato – lo si può individuare nella sua concezione di storia, ritenuta da alcuni incline ad un certo dualismo o non del tutto immune da tracce di gnosticismo. Al riguardo si deve precisare che W. Klein distingue nella storia uno strato superficiale, fenomenico, nel quale scorre il divenire delle cose, quella che egli chiama la “natura-moritura” –noi diremmo l’“essere-per-la-morte” – da uno strato più profondo, noumenico, nel quale colloca il divenire, non il compimento, di quella che egli chiama “natura-creatura” – noi diremmo “l’essere-per-la vita”²¹. Mai egli indulge a forme di vero e proprio dualismo²², né metafisico²³, né cristologico²⁴, né antropologico²⁵. Un terzo e ultimo motivo è dovuto alla scarsa sistematicità di un pensiero che

²¹ Come accennato sopra, la lingua tedesca dispone di due termini, “Historie” e “Geschichte”, per indicare ciò che accade rispettivamente come “fatto” e come “evento”: una distinzione che pur non riflettendo adeguatamente il pensiero di W. Klein aiuta però ad approssimarsi ad esso.

²² R. Litz è addirittura dell’idea che la forma di pensiero di W. Klein sia di tipo monistico: cf. *Katalog 2007*, cit., 50-52.

²³ Ricordo in proposito che parlando della materia W. Klein accennava spesso all’etimologia del termine e osservava che “materia” deriva da “mater”, madre, che biblicamente parlando è Maria, madre di Gesù, della chiesa, dell’umanità intera, nella misura in cui Dio incarnandosi ha assunto in lei non un individuo o un’istituzione particolare, bensì la condizione umana.

²⁴ Citando Paolo il quale affermava di non essere interessato alla conoscenza di Cristo “secondo la carne” precisava testualmente: “Non che ciò non abbia rilevanza, sia ben chiaro: questo lo hanno sempre pensato e sostenuto i doceti di tutti i tempi. Non è però neanche vero che sia così importante e decisiva come a volte siamo portati a pensare”: *In principio*, cit., 143; *Gottes Wort bei Johannes*, cit., 24.

²⁵ Citando una volta il famoso detto di Seneca: “Quoties inter homines fui minor homo redii”, ogni volta che sono stato tra gli uomini sono tornato meno uomo, ne rovesciò positivamente il senso adattandolo al tema che stava illustrando: “Quoties cum Christo Eucharistico fui, maior christianus redii”, ogni volta che sono stato con Cristo

sembra sciogliersi nel fluire dialettico della storia e della narrazione, per cui non è facile coglierne lo spessore speculativo. La parola fluente dei suoi commenti, delle sue esortazioni, delle sue meditazioni, non era certo fatta per accattivare l'interesse speculativo dei teologi sistematici. Nemmeno questo però sembra essere il vero motivo, se solo si pensa alle non minori difficoltà che rappresenta per la speculazione teologica la teologia narrativa che tanto interesse ha suscitato e sta suscitando tra i teologi. A me pare che il vero motivo di tante perplessità e riserve sia da individuare nella radicalità di un pensiero che relativizza, storicizzandolo, ogni forma di linguaggio, e quindi anche il linguaggio biblico, con la sua coorte di simboli, metafore, immagini, antropomorfismi vari²⁶. W. Klein non chiama in causa la fede, quanto un certo modo di esprimerla, di parlare di Dio, quasi fosse un Ente al di sopra o accanto agli altri enti. “Non è forse questo –commentava – il senso del grande comandamento della Torah che proibiva agli israeliti di farsi immagini di Dio e perfino di nominarlo, di pronunciare il suo nome?” (Es. 20, 2-7). Nominare qualcuno o qualcosa è un modo di attribuirgli una forma, un'identità. Nulla di strano, ovviamente, finché si parla di ciò che si vede: cose, animali, uomini. Ma quando si parla di ciò che non si vede, di Dio, incombe il rischio dell'idolatria, del culto dell'immagine, per cui si dimentica che Dio è Dio. Invece “Deus semper maior”, Dio è sempre più grande: era il motto che amava ripetere spesso nella pratica degli esercizi, fedele in questo allo spirito del suo fondatore, Ignazio di Loyola. Ciò non gli impediva certo di parlare di Dio, anzi ne parlava in continuazione e in forme sempre nuove, attingendo parole, immagini, metafore, modi di dire, dalla storia, dalla cultura biblica. La formula “Dio in Maria”, sotto questo profilo, è un modo di parlare di Dio che permette a W. Klein di sottrarlo al silenzio di una muta trascendenza, senza per questo consegnarlo al chiacchericcio di una loquace immanenza quasi si trattasse di un ente tra altri enti²⁷. Applicava così a Dio, ma anche a Maria – e in questo sta forse il contributo più originale della sua mariologia – la duplice analogia di attribuzione e di proporzione cui ricorrono filosofi per evitare di parlare in termini sia equivoci che univoci o sinonimi. Come vi è concordanza e

eucaristico sono tornato più cristiano. Come a mettere in guardia da ogni interpretazione dualistica non solo in senso cristologico, ma anche antropologico.

²⁶ Il termine “radicalità” va qui inteso in senso etimologico, descrittivo, come un andare alle radici del pensiero e porre la questione della verità di ogni cultura, di ogni linguaggio, anche del linguaggio teologico. In proposito una volta mi fece osservare l'etimologia della parola tedesca “Lüge”, bugia, menzogna: deriva –precisò – dal greco “lèghein”, parlare, raccontare. Come a dire che ogni parola, ogni discorso, anche quello teologico – e qui giocava con la parola theo-loghia – rivela, ma al tempo stesso nasconde la verità. Ciò vale naturalmente – osservava – anche per la filosofia nella misura in cui è parola, discorso, “sofio-loghia”, non “philo-sophia”, amore della sapienza o sapienza dell'amore.

²⁷ “Chiacchericcio” era parola italiana che amava particolarmente. Un'altra parola italiana che amava particolarmente era “linguaccia”, come corrispettivo di “linguaccio”, che era il modo di pronunciare “linguaggio” da parte di un tedesco. Questi giochi di parole gli servivano per esprimere la sua concezione del linguaggio come chiacchera o modo di parlare che rivela, ma anche nasconde questo o quell'aspetto della verità. Cf. *In principio*, cit., 63, nota 71.

differenza tra Dio e uomo, tra Creatore e creatura, così vi è concordanza e differenza anche tra Maria e le altre creature nel senso che mentre lei vince la tentazione ed è sempre unita al suo Creatore, le altre creature soccombono alla tentazione e diventano schiave del maligno, l'avversario, il diavolo, che tenta di separarle dal loro Creatore. Che invece – e qui sta tutta la forza del messaggio biblico, in particolare cristiano – continua a crearle, redimerle e santificarle inondandole di Spirito santo. Non esiste, non è mai esistito, né mai esisterà, secondo W. Klein, un ordine della creazione, senza un ordine della redenzione e della santificazione. “Dio in Maria” è la cifra dell'unità inscindibile di questi ordini, per cui Maria raf-figura, con-figura, pre-figura, quanti hanno accolto, accolgono e accoglieranno nella loro carne, nella loro umanità, il Logos, il Verbo, la Parola di Dio, e gli hanno dato, gli danno, e gli daranno forma nella propria vita. A differenza di quanti non lo hanno accolto, non lo accolgono, né lo accoglieranno, come scrive l'autore del prologo: “Venne tra la sua gente, ma i suoi non lo hanno accolto”(Gv 1,11). A quanti però lo hanno accolto “ha dato il potere di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati”(Gv 1,12-13)²⁸.

2. Variazioni antropologiche

A partire da questi impulsi teologici non è difficile cogliere nel pensiero di W. Klein anche una serie di impulsi antropologici che riletti alla luce del tema “Dio in Maria” ci permettono di intravedere il senso di una vita che pulsa nel cuore di ogni uomo. Ovviamente è sempre dal mistero di Maria, figura e simbolo della creatura pura e senza macchia che accoglie in grembo il Logos, il Verbo, la Parola di Dio, che si deve partire per scoprire – seguendo il filo di aspirazioni e desideri profondi – il volto autentico dell'uomo, la sua identità, la sua fede, ancora avvolta nel mistero di una coscienza che si apre all'infinito, ma rifiuta di perdersi in esso, preferendo immergersi nel silenzio di un universo che se da una parte non risponde alla sua domanda di senso, dall'altra la provoca ad una ricerca incessante, per cui anche quando l'uomo percorre le strade del caso o della necessità è sempre contro una domanda di senso

²⁸ Non si può non accennare, in riferimento a questo testo, al problema del male che W. Klein interpretava a volte come “caso”, caduta, altre volte come “necessità”, destino, citando il testo di Rm 3,9: “Tutti sono sotto il dominio del peccato, come sta scritto”). Faceva comunque osservare che il male più che un destino è una tentazione, un tentativo, essere tentati o tentare di separarsi da Dio. E citava in proposito Rm 8, 35: “Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo?” come realizzazione della promessa di Gen 3,15: “Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiacerà la testa e tu le insidierai il calcagno”. A partire da questo testo faceva osservare che il serpente insidia sì il calcagno, ma la donna gli schiaccia la testa. Un'immagine, un modo per dire che vi sarà sempre lotta tra il bene e il male, tra la donna e il serpente, e alla fine la donna vincerà. Ma anche per ricordare che la lotta si risolve scegliendo di appartenere ad una stirpe oppure all'altra, alla stirpe della donna o alla stirpe del serpente. E' sempre a partire dalla libertà, dunque, che si compie l'opera della salvezza.

come interfaccia con il mistero della vita che va a sbattere per uscirne ora intontito, ora incantato.

2.1. Il mistero della vita

La vita di cui si parla, ovviamente, non è solo il “bios”, la vita biologica, ma anche e soprattutto la “zoè”, la vita spirituale, di cui W. Klein sulle tracce delle narrazioni bibliche ci dice che fluisce perennemente dal Creatore verso le creature e dalle creature verso il Creatore²⁹. Ci dice però anche che a causa del peccato, della caduta, non fluisce in modo limpido e scorrevole, ma il più delle volte rifluisce su se stessa, ora intorbidandosi e perdendo trasparenza, luce, fino a diventare tenebra³⁰, ora formando bacini stagnanti e maleodoranti che gli uomini tentano invano con le proprie forze di svuotare, come insegnano i mistici, senza per altro riuscirvi³¹. Solo le piccole morti notturne, come quelle di un sonno senza sogni, permettono involontari e parziali svuotamenti di sé, ma siccome di queste morti manca la coscienza non si è quasi mai in grado di sperimentarne i benefici. E' una situazione triste e quasi disperata, che lascia intravedere quanto profonde sono le fratture dell'io, quanto oscuro è il mistero su cui poggia la vita. Riecheggiando espressioni letterarie e un po' filosofiche si potrebbe dire che proprio a causa di queste fratture, di questa oscurità, l'esistenza umana si distende sotto i nostri occhi come una pianura velata da una coltre di nebbia, di melanconia profonda, che non lascia filtrare la luce. Non si può d'altra parte non riconoscere che proprio attingendo a questo bacino di melanconia e di tristezza esistenziale (“Schwermut”, pesantezza d'animo, come dicono i tedeschi) si alimenta la creatività dell'uomo, il suo slancio vitale, e tutta una serie di aspirazioni e desideri profondi che spuntano come funghi nei giorni umidi e piovosi. Un bel mattino ti alzi ed ecco che queste aspirazioni e desideri ti si appiccicano addosso con quella loro aria grigia e malcontenta che non riesci mai a interpretare. Guai a chi

²⁹ Sarebbe interessante, sotto questo profilo, analizzare i testi biblici della creazione e chiedersi cosa mai intendesse l'autore del libro della Genesi quando, risalendo la corrente della vita alla ricerca del suo principio, inventava quell'incipit solenne che tutti conoscono: “In principio Dio creò il cielo e la terra” (Gen1,1). Come intendere il “principio”? E' il nulla? E' Dio? W. Klein commentando l'analogo incipit del prologo al vangelo di Giovanni avanza l'ipotesi che in quel “principio” si possa invece intravedere Maria, atto puro della creazione, figura e simbolo della creatura nella quale il Creatore si crea una natura umana e si fa uomo superando la distanza che separa l'Infinito dal finito: Cf. *In principio*, cit., 131-134.

³⁰ Il peccato nel quarto vangelo viene inteso come tenebra, morte, in contrapposizione a luce, vita. Nel suo commento al vangelo di Giovanni W. Klein fa notare come l'autore, già nel prologo, anticipi questa visione del peccato identificando con una formidabile intuizione la luce con la vita e indirettamente, quindi, la tenebra con la morte: “Das wirklich durch das Wort Gewordene war in ihm *Leben* und das Leben war das Licht der durch das Nein finster Gewordenen, d.h. der Menschen (Ciò che è stato realmente fatto per mezzo del Verbo era in lui *vita* e la vita era luce, luce per quanti attraverso il no erano diventati tenebra, ossia gli uomini): *Johannesevangelium Prolog 3* in *Gottes Wort bei Johannes*, cit., 25-28, passim.

³¹ Sarebbe interessante confrontare il “vuoto” dei mistici cristiani con il “nulla” delle tradizioni e religioni orientali: cf. in proposito i contributi di W. Romahn, *Kleinigkeiten*, e di P. Lengsfeld, *Unterwegs zu einem neuen Paradigma*, in *Katalog*, cit., rispettivamente alle pagg 66-75 e 85-95.

è soltanto terreno, non giardiniere, delle sue aspirazioni, dei suoi desideri. Sappiamo, certo, che non esiste ricetta per soddisfarle tutte, tanto meno per soddisfare quell'aspirazione e desiderio profondo, innato, di vivere che pare originarsi da collisioni, fratture, salti quantici, e si annida nella terra di nessuno tra organico e psichico, tra individuale e sociale, tra immanente e trascendente, come in un gioco di riflessi e condizionamenti in massima parte inaccessibili alla nostra libertà e spesso alla nostra comprensione. Ciò vale naturalmente anche per altri sentimenti meno profondi. L'abilità nell'uso dei loro linguaggi sono al massimo elementi di affinamento dell'aspirazione o desiderio di vivere eternamente che definisce l'uomo. Diversamente da quello che pensano filosofi analitici e teorici della "svolta linguistica" tale aspirazione o desiderio si identifica con l'esistenza, non coincide mai totalmente con il linguaggio che la esprime. Eccetto forse –osserva W. Klein – che in quella creatura pura e senza macchia che l'autore biblico chiama Maria, "figlia di Sion", nella quale egli individua a livello simbolico, ideale, la sorgente della vita. O se si vuole, la radice pre-verbale, invisibile, ineliminabile, di quell'aspirazione o desiderio di vivere per sempre che si nasconde nel cuore di tutti gli uomini³².

2.2. Un uomo senza volto?

Ma come realizzare tale aspirazione, tale desiderio? Come districarsi e rimanere a galla tra i torbidi vortici di un'esistenza che a volte sembra traballare, altre volte precipitare negli abissi del dolore, della sofferenza, del non-senso? Non c'è chi non avverta o non sperimenti nella sua esistenza il male e tutta una serie di condizionamenti, interferenze, risucchi, a volte dei veri e propri blocchi affettivi o mentali che deviano la domanda di senso da un percorso rettilineo di crescita nella libertà e nella responsabilità verso strade e viottoli che si perdono nella campagna. Soltanto per periodi limitati e con grande sforzo siamo in grado di vivere in modo relativamente libero e responsabile. Il vivere è sempre dispendioso e non esiste batteria che accumuli energia sufficiente e la distribuisca in maniera continua. D'altra parte per quanto la vita sia dispendiosa e a volte pasticciata, improvvisata, verrebbe da dire dilettantesca, vi è in essa un vantaggio: la resistenza ad ogni tentativo di incanalare la sua forza vitale in un percorso unico, come tenderebbe a fare ogni tirannide o "polizia dello spirito" di orwelliana memoria. Pur essendo basata su principi e regole che riteniamo universali e condivisi, pur essendo stati i suoi contenuti vissuti milioni e milioni di volte (sono "merci usate"), la vita nasconde un fondo che nessuno è in grado di penetrare e scandagliare perfino nei momenti di

³² Il medico chiese una volta a W. Klein, ormai ultranovantenne: "Ma quanto a lungo intende vivere, padre? Cento anni?". "Oh no – rispose sorridendo – non cento anni, ma per sempre. Lei forse no, dottore?" Cf. *W. Klein in Rom, Bonn und Münster*, cit., 437.

maggior apertura e intimità come nell'amore, nell'amicizia. Anche perché è un fondo che si sottrae alla coscienza e molti desideri e aspirazioni vengono vissuti senza che vi sia la capacità di esprimerli. Sotto questo profilo si può parlare di uomo senza volto, senza una forma definita, unica, riconoscibile da tutti. I cosiddetti "vissuti" somigliano spesso a spore vaganti che nessuno riesce a catturare. Non esiste d'altra parte individuo che non abbia un volto, una forma di vita definita, unica e riconoscibile. Il tentativo di molti personaggi, reali o inventati che siano, di dare un volto, una forma, alla propria vita si configura come quella perenne ricerca di senso di cui oggi tanto si parla. Quando W. Klein parla di "Dio in Maria" ha in mente proprio questo: il tentativo di Gesù di Nazareth di dare un volto, una forma, in chiave messianica, alla propria vita, al proprio vissuto, ad un modo nuovo di vivere e sperimentare la relazione con Dio. Di questo e non d'altro, secondo W. Klein, parlano e scrivono gli autori biblici del secondo testamento. Guai se si dimentica questo, se non si è consapevoli che nell'interpretazione delle Scritture la figura di Gesù, e conseguentemente di Maria, ha un valore storico, reale, ma anche simbolico, ideale, che ci fa intravedere il volto e la forma dell'"uomo nuovo" (Ef 4,24) che siamo chiamati a rivestire tutti fino ad arrivare allo stadio dell'"uomo perfetto" (Ef 4,13). Che poi, sempre nell'interpretazione di W. Klein, è la forma-uomo che il Logos, il Verbo di Dio, assume in Maria. Più che di un'altra vita, di una vita dopo la morte, si potrebbe o dovrebbe dunque parlare di un modo "altro" di vivere questa vita prima della morte, che nell'interpretazione kleiniana si configura o dovrebbe configurarsi come approssimazione al "mistero di Maria". Il fatto è che l'esperienza e la storia racchiudono in sé un terribile e imbarazzante vuoto nel quale si muovono alla rinfusa, come in una sospensione chimica, frammenti di senso che ogni uomo è chiamato ad individuare e ricomporre per dare forma, volto, ad un'esistenza informe e senza volto.

2.3. L'identità dell'uomo

Si potrebbe dunque ripensare alla storia dell'umanità come ad un grande cantiere di ricerca, di ricomposizione dell'identità perduta. Impresa che almeno finora non sembra essere riuscita o riuscita solo in parte. La scienza, la filosofia, la stessa teologia, non sono in grado di sciogliere il mistero della vita, che si trasforma così progressivamente nella storia in una domanda, un'invocazione, quasi una preghiera, che sale dal fondo dell'esistenza e attende una risposta che non arriva. E non arriva – osserva acutamente W. Klein – perché è già arrivata, è già dentro di noi. E anche se non ci pensiamo, ne percepiamo tuttavia la spinta, lo slancio vitale, a partire da esperienze profonde e irriflesse che portano l'uomo a cercare all'interno di una determinata cultura – che per i cristiani ovviamente non può che essere la cultura biblica, in

particolare i racconti della vita di Gesù – lo stimolo e gli strumenti per avviare una ricerca di ricomposizione dell'identità perduta che somigli sempre meno ad una fotografia e sempre più a un progetto, un percorso di vita³³. Durante un colloquio che aveva per tema proprio l'identità, il nostro modo di vivere, di pensare, di parlare, W. Klein fece una volta un'osservazione che mi incuriosì non poco. “Gli uomini – disse – vivono male perché respirano male”. Lì per lì non compresi ciò che intendeva dire. Egli allora richiamò la mia attenzione su un fatto cui non avevo mai pensato e cioè che quando si parla non si respira e viceversa quando si respira non si parla: “Gli uomini – spiegò – vivono male perché respirano male. E respirano male perché parlano troppo. Sarebbe bene parlare meno e ascoltare di più”. Quindi, quasi conversando con se stesso, proseguì chiedendo: “Il cosmo vive, respira? Certo che vive e respira. Ma non come vivono e respirano gli uomini. Vi sono infatti molti modi di vivere e di respirare: quello degli uomini, degli abitanti della terra, è solo uno di questi modi, non certo l'unico, forse neppure il migliore”. Presi allora la palla al balzo e chiesi: “Lei pensa che vi siano altri esseri viventi nell'universo?” “Non lo so – rispose – quello che so è che se li incontrassimo, non essendo questi esseri fatti a immagine e somiglianza nostra, non potremmo mai identificarci con loro. Questo però che importa? Non sono forse anche loro creature di Dio? Creati non a immagine e somiglianza nostra, bensì ad immagine e somiglianza di Dio?... Già, ma questo che significa? Dio nessuno l'ha visto mai, dice la bibbia. D'altra parte ne parliamo, non possiamo non parlarne. Ne parliamo come ne parla la bibbia”. Rispetto a Parmenide o a Platone forse non ci siamo avvicinati di un centimetro a una qualsiasi soluzione verificabile del mistero, dell'enigma-vita. Potremmo anzi essercene allontanati. Saremmo allora costretti a fare i conti con tante nostre accomodanti finzioni identitarie e a distruggere le tante ovvietà che abbiamo costruito più che altro come difese nei confronti della morte. Più che difenderci dalla morte, però, dovremmo imparare a vivere, a fare nuove esperienze, formulare nuove ipotesi, adottare nuove chiavi di interpretazione dell'uomo e del cosmo. Così ragionava W. Klein. “Personalmente – mi confidò una volta – dopo aver pensato a lungo sto imparando a pregare. Forse non sappiamo pregare. Nelle lunghe notti insonni che spesso mi affliggono ho imparato a pregare respirando. Quando in-spiro è lo Spirito che entra in me e prega in me, con me. Quando e-spiro sono io che entro nello Spirito e prego in lui, con

³³ W. Klein citava spesso il racconto dei due discepoli di Emmaus (Lc 24, 13- 35) e si soffermava sulla loro difficoltà a identificarsi con la storia di Gesù, in particolare con la sua passione e morte. Ora però è Gesù in persona a spiegare loro il senso della sua passione e morte: “E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui“. Che cosa? Il “destino” che lo attendeva, il fatto che “doveva” patire e morire per entrare nella gloria. W. Klein sottolineava con forza quel “doveva” spiegando che l'individuo, ogni individuo, “deve” morire, accettare di essere non “in-dividuo”, come egli pensa, indiviso, immortale, bensì “di-viduo”, diviso, mortale. Solo a partire da questa coscienza infatti nascere significa ri-nascere e morire significa risorgere.

lui...Così prego sempre, anche quando...dormo. Non ha forse Gesù raccomandato ai suoi discepoli di pregare sempre, senza interruzione?³⁴ “Ma questa non è preghiera, quanto meno non è la preghiera come la intendiamo comunemente”, obiettai con finta ingenuità. W. Klein colse immediatamente la provocazione: “E’ vero – rispose – non è la preghiera che intendiamo comunemente. Si può dire però che non sia preghiera? Vi è la preghiera della bocca, la preghiera vocale, liturgica, rituale, ma vi è anche la preghiera del cuore. Altrimenti come avrebbe potuto Gesù comandare di pregare senza interruzione? La preghiera della bocca, vocale, è vera preghiera solo se è preghiera del cuore. Comprendi? Ciò che voglio dire è che la preghiera è vera se nasce dal cuore”³⁵. Compresi finalmente che la preghiera è molto più importante del pensiero, della parola: quando si pensa o si parla si entra in dialettica, ci si contrappone, il più delle volte ci si divide. E normale, è umano. Quando si prega non ci si divide, non ci si contrappone, non si entra in dialettica, si guarda tutti verso Dio, o se si vuole, si va a indagare il mistero, la vita. Compresi anche che la vera preghiera, la preghiera del cuore, non si colloca nella fascia mediana tra inconscio e conscio, tra silenzio e parola, tra contemplazione e azione, ma là dove l’uomo non si rassegna a morire, ma vive, respira, anche quando non trova o non riesce a dare un senso alla sua vita.

2.4. La fede degli uomini

Alla domanda sul senso della vita W. Klein non rispondeva mai. O meglio rispondeva parlando di agape, di amore del prossimo, di Dio: “Dio – ripeteva – non parla e tanto meno scrive libri: ama”. Alla mia consueta obiezione: “Ma no è vero, Dio parla, è Logos, Verbo, Parola!”. “Sì certo –rispondeva – ma non dimenticare: è Logos sarkikòs, incarnato, Verbo, Pensiero, Parola, che diventa vita...almeno secondo la bibbia cristiana”. Il discorso ritornava così al punto cruciale, all’interpretazione della bibbia, che è sì parola di Dio, ma in senso derivato, secondario. La vera Parola di Dio è Gesù, il Messia, il Cristo. Per quanto ispirata, la bibbia è e rimane un libro, una creatura: non va confusa con il Creatore. Che la bibbia sia un libro o una serie di libri – non tutti e non sempre affascinanti – nessuno lo dubita. Che però questo libro o serie di libri siano rilevanti in ordine alla salvezza, è un punto su cui W. Klein tornava spesso per dire che altro è credere, altro sono le espressioni del credere. “I cristiani – osservava – sono credenti biblici: esprimono la loro fede attraverso parole, immagini e

³⁴ Cf. Lc 18, 1. In riferimento alle parole di Gesù e alle considerazioni che a partire da esse faceva W. Klein non si possono non percepire gli echi di un suo soggiorno in Oriente, ma soprattutto delle conversazioni che intratteneva con l’amico e confratello P. Hugo M. Enomiya Lassalle SJ, pioniere del dialogo interreligioso in Giappone.

³⁵ In riferimento a questo suo modo di intendere la preghiera citava spesso il salmo 18 per dire che anche i cieli a loro modo parlano e pregano: “I cieli narrano la gloria di Dio...Non è linguaggio e non sono parole” (S. 18, 2, 4).

concetti fondamentalmente biblici che in parte innervano ancora la cultura dell'Occidente, per quanto in via di secolarizzazione". Ritorna così una domanda già formulata in riferimento all'amore: i cristiani sono credenti nella misura in cui esprimono biblicamente la loro fede o viceversa esprimono biblicamente la loro fede in quanto credenti?³⁶ In altri termini fede e bibbia si identificano? O se si vuole: viene prima la fede o la bibbia? A questa domanda risponde la bibbia stessa per bocca dell'apostolo Paolo, il quale scrive: "Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia"(Rm 4,3). Abramo non conosceva certo la bibbia che a quel tempo non era ancora stata scritta. Di lui però si dice non solo che era credente, ma addirittura che è il padre di tutti i credenti. Questo che significa? Che vi sono molti modi di credere, non tutti biblici e tanto meno cristiani³⁷, ma non per questo meno rilevanti per la fede. Del resto non è Gesù stesso a lodare la fede del centurione romano, che certamente non era cristiano? "In verità vi dico, presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande"(Mt 8, 10). E non è sempre Gesù che rivolgendosi a Pietro, il quale lo aveva proclamato Messia, dichiara: "Beato te, Simone, figlio di Giona, perché né la carne, né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli" (Mt 16,17)³⁸. Come a dire che la fede viene da Dio, è un dono di Dio, non un privilegio, tanto meno un diritto. D'altra parte è anche la condizione per salvarsi: "La tua fede ti ha salvato", ripete spesso Gesù. Come a dire: l'uomo per salvarsi deve credere, ma può anche non credere. In ogni caso, essendo la fede condizione di salvezza, non si può pensare che Dio la riservi solo ad alcuni e non la doni ad altri. Sarebbe come ammettere che in Dio vi è privilegio di persone. Paolo invece assicura che in Dio "non vi è privilegio di persone" (Rm 2,11). Se dunque la fede non è un privilegio, come spiegare quel pregiudizio tanto radicato e duro a morire che la riserva, quanto meno implicitamente, ai soli credenti in Cristo?³⁹ La risposta di W. Klein è in qualche modo sconcertante: è la bibbia a parlare così e noi in quanto cristiani, credenti biblici, non possiamo che esprimerci attraverso il linguaggio della bibbia. Guai però a dimenticare che dalla prima pagina all'ultima la bibbia non fa che narrare una verità, ultimamente inenarrabile⁴⁰, che ha bisogno di un'infinità di parole, di immagini, di espressioni, per trovare nella narrazione la sua verità. Una verità che W. Klein sulla linea dell'ortodossia cristiana più rigorosa sintetizza nella formula che conosciamo: "Dio in Maria". Formula che nelle sue intenzioni è un modo per dire che Dio, il

³⁶ Cf. sopra, nota 19.

³⁷ Per la discussione sul cosiddetto "cristianesimo anonimo" di K. Rahner cf. nota 19.

³⁸ Cf. sopra 1,3.

³⁹ W. Klein citava in proposito il ricordo e l'invocazione per i defunti inseriti nella quarta preghiera eucaristica della liturgia della chiesa cattolica in cui si invita i fedeli a pregare per "coloro dei quali tu solo hai conosciuto la fede".

⁴⁰ Un testo che W. Klein citava spesso era 2Cor 12,4, in cui Paolo parla di "parole che non sono parole", "rema ta arreta". E spiegava, sempre citando Paolo (Gal 4,19), che le parole sono "parabole", "allegorie", che dicono e non dicono. O meglio dicono molto di più e di altro (alla-agoreuo) di ciò che comunemente intendiamo.

Creatore, non vive separato dalle sue creature, ma si rende presente e visibile sempre e ovunque, nei cieli e sulla terra, nei cristiani e in tutti gli uomini, come anche in un'infinità di esseri viventi che non conosciamo, perché tutti siamo chiamati a narrare nella nostra vita la gloria, l'amore di Dio.⁴¹

2.5. Perplexità e chiarimenti

Vi è chi ha visto o intravisto nei pensieri e nelle considerazioni di W. Klein una radicale relativizzazione della bibbia, del cristianesimo, delle religioni, perfino dell'uomo, dei suoi pensieri, delle sue parole, delle sue azioni. Diciamo allora che se per "relativizzazione" s'intende svalutazione, perdita di valore, o peggio, disprezzo di ciò che siamo o possediamo, nulla di più estraneo al pensiero di W. Klein. Se viceversa s'intende la messa in questione di ogni "assolutizzazione" di questo o quell'ente, bene o valore nulla di più consentaneo e conforme al suo pensiero, teso com'è a mostrare, più che a dimostrare, la relatività di quanto esiste, è storico, finito, contingente, frutto della creatività dell'uomo, della sua capacità di dare forma al mondo in cui viviamo. D'altra parte non c'è chi non sia consapevole oggi del fatto che ogni forma di pensiero, parola o azione è parte integrante di un processo di trasformazione al quale nulla e nessuno può sottrarsi. Questo non significa che le cose non abbiano rilevanza, importanza, valore, ma più semplicemente – e ormai lo riconoscono tutti – che l'uomo non crea, ma trasforma, inventando, costruendo, producendo forme sempre nuove di ciò che esiste. Poi magari vi è chi smarrisce il senso del limite e nel tentativo di "creare" un cosmo, e cioè di mettere ordine tra queste forme, ne prende una e la assolutizza, la separa dalle altre, facendone un criterio ultimo di giudizio e di scelta, quasi fosse eterna, immutabile, innata, non soggetta a mutazione. La bibbia descrive tutto ciò come tentazione nel duplice senso di tentare ed essere tentati di identificarsi con Dio, il Creatore, separandosi dalla creazione e facendo di sé un assoluto, un separato, uno che pensa ad esempio che il cosmo sia al centro dell'universo e l'uomo al centro del cosmo. "Via, non prendiamoci troppo sul serio"⁴² – esortava W. Klein. Che sappiamo noi del cosmo: è uni-verso o un multi-verso? Sappiamo poco anche di noi stessi e di questo minuscolo frammento di cosmo che chiamiamo Terra". E avallava queste sue idee e convinzioni con frequenti e sorprendenti citazioni bibliche, la più ricorrente delle quali era la bellissima espressione con la quale Paolo esorta i cristiani della comunità di Corinto a non trattenere, lasciar passare, la forma, la figura, di questo mondo: "praeterit enim figura huius mundi" (1Cor 7,31), passa infatti la figura, la forma, di questo

⁴¹ Così si esprime l'autore biblico nel salmo 18,1-5.

⁴² Cf. sopra, nota 4.

mondo. Certo non così velocemente come pensava Paolo e insieme a lui i primi cristiani, ma in ogni caso più velocemente di quanto pensiamo. Nulla di nuovo, certo, in questo modo di pensare, ma forse era necessario che qualcuno lo riportasse in primo piano e a aiutasse a distinguere meglio di quanto comunemente si faccia l'idea, la figura, la forma, la visione, che abbiamo di noi stessi e del cosmo, dal concetto di creazione. Sotto questo profilo non vi è stata da parte dei teologi di ultima o penultima generazione speculazione più radicale e al tempo stesso più impegnata a mostrare che la forma-uomo non può vantare alcun privilegio, alcuna posizione dominante, nel cosmo. Sia che si esalti la sua trascendenza o si scavi nella sua immanenza chi è mai l'uomo?, si chiedeva W. Klein. E rispondeva citando sia autori che lo esaltano⁴³, sia più spesso autori che lo riportano alle sue dimensioni finite, reali, come l'autore biblico che più di ogni altro si era proposto di "ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo" arrivando alla conclusione che tutto è "un inseguire il vento" (Qoèlet 1,14). Anche da un punto di vista antropologico, oltre che teologico, emerge dunque dal pensiero di W. Klein una radicalità di pensiero e di visione che sconcerca nella misura in cui relativizza, storicizzandola, ogni forma di vita, di esistenza, non esclusa quella umana. Della forma-uomo si potrebbe pertanto dire ciò che è stato detto della forma-Dio: nel momento in cui entra nel mondo delle forme l'uomo assume – non potrebbe non assumere – la forma di un ente. Poi riflettendo su se stesso arriva a pensare che si tratta di un ente del tutto "singolare" che ha una sua dignità, una sua trascendenza, che lo qualifica e lo porta oltre gli altri enti: di qui la coscienza della sua "singolarità". Ma è una singolarità – avverte W. Klein – che esiste nella forma in cui se ne parla. Come a dire, è impossibile uscire dal linguaggio attraverso il linguaggio. L'ana-logia e la meta-fora che portano verso l'alto, la trascendenza, l'essere, non avranno mai la forza di rompere il cerchio del Logos, del pensiero, all'interno del quale si muovono. Un'intuizione che W. Klein attribuisce all'autore biblico secondo il quale il Logos dell'uomo non è il Logos di Dio. A differenza del Logos umano infatti, che porta verso l'alto, la trascendenza, l'essere, il Logos di Dio porta verso il basso, l'immanenza, la storia, nella quale si s-vela e ri-vela il mistero. E' qui che secondo W. Klein gli autori biblici, in particolare gli autori dei vangeli, introducono il discorso e la riflessione sul mistero di Maria, creatura pura e senza macchia, nella quale il Logos, il Verbo, la Parola di Dio, si fa carne, "sarx", e cioè si s-vela e subito si ri-vela, per poi s-velarsi e ri-velarsi di nuovo. E così all'infinito nelle più impensate e impensabili forme di una creazione nella quale ogni forma è fondata sulla

⁴³ "Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo ha coronato" (salmo 8, 6).

legge che scaturisce dal proprio fondamento, legge che W. Klein legge e rilegge sulla scia delle narrazioni bibliche come il mistero di “Dio in Maria”, “il Creatore nella creatura”⁴⁴.

3. Variazioni finali

Vi è chi ha visto e vede infiltrarsi nel pensiero di W. Klein una vena di gnosticismo, come se Dio avesse inviato e immesso in Maria un eone, un essere creato, la cui missione sarebbe stata quella di innescare nella storia un processo di liberazione “dalla” carne, dal corpo, e ultimamente dalla stessa materia, che come si sa è il tratto tipico di ogni dottrina dualistica o quanto meno di matrice dualistica⁴⁵. Al riguardo non si può negare – e W. Klein non lo avrebbe negato – la possibilità di un’interpretazione simile del suo pensiero: “Del resto non è la stessa bibbia – osservava – a parlare in questo modo di Gesù, il Cristo, il Messia?”⁴⁶. Non si può d’altra parte negare – e ancora una volta W. Klein non lo avrebbe fatto – la possibilità di interpretare il suo pensiero, in modo diametralmente opposto come un processo di liberazione non “dalla” carne, ma “della” carne, quasi si trattasse di una divinizzazione della carne, del corpo, della stessa materia. Nuovamente W. Klein avrebbe osservato: “Non è la stessa bibbia a parlare in questo modo?”⁴⁷. A questo punto il vero problema che si trova ad affrontare chi legge per la prima volta i manoscritti di W. Klein è una specie di ermeneutica di secondo grado, l’ermeneutica della sua ermeneutica, per così dire, l’interpretazione della sua interpretazione, del suo modo di applicare ai testi biblici il principio paolino: “Littera enim occidit, Spiritus autem vivificat”, la lettera uccide, solo lo Spirito dà vita” (2Cor 3,6)⁴⁸.

⁴⁴ Questa rilettura, quasi una definizione, al di là della sua forma narrativa, e forse delle stesse intenzioni di W. Klein, può essere considerata il perno concettuale e sistematico di tutto il suo pensiero.

⁴⁵ Cf. sopra 1.5.

⁴⁶ Il sospetto ha sempre accompagnato la vita e il pensiero di W. Klein, era per così dire la sua ombra. Del resto egli ne era pienamente consapevole e lo giustificava come espressione della condizione umana. Ricordo che una volta mi fece osservare come la sua interpretazione del mistero di Cristo potesse senz’altro essere considerata “gnostica” nella misura in cui ogni interpretazione non può che essere frutto di conoscenza, quindi di gnosi. “La vera alternativa alla gnosi – precisava – il suo vero superamento non è un’altra gnosi, un’altra conoscenza. Non è nemmeno il silenzio, il rifiuto della gnosi, della conoscenza, non fosse altro per il fatto che anche il silenzio è in qualche modo conoscenza, parola, linguaggio, dal momento che “wir sind immer am Sprechen”, stiamo sempre parlando, anche quando siamo in silenzio: vi sono parole della mente e parole della bocca: “verba mentis, verba oris”. *Johannesevangelium Prolog 1*, in *Gottes Wort bei Johannes*, cit., 17.

⁴⁷ Cos’è in fondo il nestorianesimo che W. Klein imputa alla stessa bibbia se non un umanesimo, un modo di parlare umano, quel modo di parlare di Gesù come individuo, persona umana, che non interpreta la sua umanità a partire dal mistero della sua morte e risurrezione, in cui viene riconosciuto e proclamato “figlio di Dio” (Mc 15,39), ma viceversa parla del “figlio di Dio” come se si trattasse di un individuo, una persona umana, il fondatore di una nuova religione, come ve ne furono e ve ne saranno sempre molti.

⁴⁸ Parole che ritornavano sulla sua bocca come un ritornello. A richiesta entrava anche nel dibattito riguardante i vari metodi interpretativi mostrandosi sempre molto informato, non fosse altro per il fatto che alcuni professori di esegesi biblica che occupavano cattedre prestigiose nelle università tedesche erano stati suoi discepoli e non mancavano di inviargli spesso i loro scritti. Quindi nonostante l’apparente semplicità e scorrevolezza dei suoi commenti biblici W. Klein era tutt’altro che sprovveduto dal punto di vista ermeneutico. Lo rileva la stessa B. Hallensleben rammaricandosi peraltro del fatto che non si sia impegnato più direttamente nel rinnovamento della

3.1. Sul fondamento

Sotto questo profilo gli autori che più degli altri contribuirono a dare forma alla sua interpretazione di “Dio in Maria” furono senz’altro Paolo e Giovanni⁴⁹, ma subito viene Agostino. Fra gli scritti di del grande vescovo di Ippona W. Klein apprezzava in modo particolare gli ultimi tre libri delle *Confessioni*, da lui definiti “il più bel trattato di ermeneutica biblica che io conosca”⁵⁰, punto di arrivo della cultura antica, classica e di partenza della cultura moderna, debitrice secondo lui al pensiero di Agostino per almeno tre aspetti: la scoperta dell’io, punto di riferimento di ogni conoscenza; la necessità di ancorare la conoscenza a certezze di evidenza; la distinzione tra “res cogitans” e “res amans”, che raccoglie tra le due polarità del pensiero e dell’amore l’intera moltitudine degli enti recuperandone la soggettività dopo averne affermato l’oggettività. Furono in molti a confrontarsi con questo capolavoro del pensiero moderno che sono le *Confessioni*: ebbero quindici secoli dopo la sua pubblicazione si misurò anche W. Klein, senza peraltro lasciare appunti. I discepoli ricordano ancora con nostalgia il commento che ne fece nella residenza estiva di San Pastore nei pressi di Roma durante un’estate degli anni ‘50⁵¹. Di tale commento però non rimangono tracce significative, solo ricordi lontani, che riemergevano dalla memoria ogni qualvolta – e capitava spesso durante i colloqui – egli citava il libro delle *Confessioni*. Ciò che i discepoli intravedevano attraverso queste citazioni non era soltanto la sua ammirazione per Agostino, ma anche il tentativo di avviare una riflessione teologica e antropologica non meno innovativa, forse, di quella agostiniana⁵². Il riconoscimento della grandezza di Agostino non impediva infatti a W. Klein di avanzare qualche riserva nei suoi confronti, in particolare della sua interpretazione del rapporto tra “res cogitans” e “res amans”, quasi si trattasse di due “res”, due cose o sostanze incomunicabili in tutto fuorché nel fatto di essere create da Dio. W. Klein non negava certo che fossero create da Dio, non le poneva però sullo stesso piano e quasi in parallelo. Nella sua interpretazione la “res amans” è Maria,

teologia, presumendo forse di ritagliarsi una posizione neutrale all’interno del dibattito teologico in atto negli anni ‘50. Ma attenzione, avverte la teologa di Friburgo: “Man lasse sich nicht täuschen. Letztlich betreibt P. Klein Theologie mit anderen Mitteln. Seine Auslegung der Heiligen Schrift lebt von einer gut durchdachten – sagen wir – philosophischen Hermeneutik, die sich der geschmähten Begriffe souverän zu bedienen vermag“ (Non ci si lasci ingannare: egli fa teologia con altri mezzi. La sua esegesi della Sacra Scrittura è viva e lascia intravedere un’ermeneutica filosofica ben assimilata che gli permette di maneggiare in modo sovrano concetti fin troppo consunti). *Katalog*, cit., 9; *Studia Patavina* 53(2006)1, 15.

⁴⁹ Non si dimentichi che da giovane egli era stato inviato dal vescovo di Treviri a proseguire gli studi per specializzarsi nello studio della bibbia e diventare professore di esegesi biblica.

⁵⁰ Parole testuali di W. Klein.

⁵¹ San Pastore era la residenza estiva degli studenti del Collegio Germanico-Ungarico di Roma.

⁵² Ciò che W. Klein ammirava in Agostino era soprattutto il fatto – lo sottolineava spesso – che avesse “ritrattato” (nel doppio senso di “non riconoscere” e “trattare di nuovo”) più o meno tutte le sue opere. Eccetto una – osservava – che non aveva bisogno di essere “ritrattata” in quanto non era un libro di dottrina, di filosofia o di teologia, ma di preghiera: parlava ovviamente delle *Confessioni*.

l'amore creato, la creazione amata, la "figlia di Sion", creatura pura e senza macchia che accoglie in grembo il Logos, il Verbo, la Parola di Dio, e gli dà forma nella sua "carne", nella sua vita. Viceversa la "res cogitans" è il serpente, il drago, la creatura misteriosa cui la bibbia non dà un nome, ma chiama avversario, satana, diavolo, principio di divisione, di contraddizione, nella misura in cui non accoglie in grembo, non dà forma nella sua "carne, nella sua vita, al Logos, al Verbo, alla Parola di Dio, anzi tenta di separare l'uomo Dio, la creatura dal Creatore. Quanto all'agostiniano "Dilige, et quod vis fac"⁵³ W. Klein non solo lo citava spesso, ma si è anche espresso in modo esplicito e articolato sul suo significato⁵⁴. Si può dunque ritenere che la sublime affermazione agostiniana sia stata fatta propria da W. Klein, anche se per arrivare a questa conclusione occorre forzare alquanto il suo pensiero su un punto delicato, quello dell'autonomia delle forme nelle quali l'amore si esplica. W. Klein usa assai poco la parola "forma" e se ne comprende la ragione: la "res amans" non ha "forma", non è un ente tra gli enti, e nemmeno un ente intermedio tra il Creatore e le creature: è piuttosto matrice di forme, compresa la forma umana che Dio assume in Maria. Questo però è solo l'aspetto quantitativo, estrinseco, del problema. L'aspetto intrinseco, qualitativo, è un altro e riguarda il fondamento ultimo di tutte le forme, che secondo W. Klein non sta nelle modalità ontologiche e gnoseologiche in cui si esplicita l'amore, bensì nell'atto creativo stesso di Dio come invero e compimento delle loro potenzialità nell'unità della "res amans" biblicamente raffigurata in Maria. Ne consegue che al funzionamento di tali "forme" non cospira solo la "res cogitans", il Logos, il pensiero umano, sia esso ontologico o gnoseologico, ma anche la "res amans", il Pneuma, lo Spirito increato, che in Maria, spirito creato, si invero e porta a compimento le potenzialità nascoste nelle varie forme di vita.

3.2. Sull'interpretazione

Sarebbe interessante riflettere ora su nessi e differenze tra il pensiero di W. Klein e quello di un filosofo che più di ogni altro sembra chiudere il ciclo della cultura moderna dello sfondamento, smantellando platonismo e religioni, decostruendo, anzi capovolgendo, la scala tradizionale dei valori che si era venuta costruendo da Agostino in poi nell'Occidente cristiano. Parlo ovviamente di Nietzsche, non perché abbia influito in qualche modo sul pensiero di W. Klein, quanto per alcune affinità che mi pare di poter cogliere e individuare nel

⁵³ *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, VII, 8.*

⁵⁴ Sulla scia di Paolo sapeva ricondurre sempre e tutto all'unico grande comandamento della carità nel quale si riassume qualsiasi altro comandamento (Rm 13,9). Si legga quanto dice ad un gruppo di giovani alunni del Collegio Germanico durante un corso di esercizi spirituali a Walberberg presso Bonn nel 1967: cf. in proposito il resoconto stenografico del dr. J. Kuhlmann pubblicato nel "Forum" su P. Klein recentemente aperto sul sito del Collegium Germanicum et Hungaricum de urbe, in particolare alle pagg. 8, 10, 13.

suo atteggiamento filosofico⁵⁵. Al pari di Nietzsche infatti anche W. Klein sembra approdare ad una visione dell'uomo e del mondo che segna definitivamente il superamento dell'io come individuo⁵⁶. Al pari di Nietzsche anche W. Klein fu più che altro una "voce", un artista del pensiero, non un pensatore, un filosofo in senso tradizionale. Come lui parlò per enigmi, metafore, frammenti di pensiero. Dopo di lui, come dopo Nietzsche, sarà pertanto difficile, se non impossibile, scrivere trattati in forma sistematica. I pochi che tenteranno di farlo dovranno fare i conti con la sua visione di Dio e dell'uomo. Detto questo, i nessi e le affinità tra Klein e Nietzsche si dissolvono, anzi se si bada alla sostanza W. Klein è agli antipodi dell'autore di "Così parlò Zarathustra" per il semplice motivo che il suo approccio alla realtà si pone in una prospettiva diversa, se non opposta, non solo nei confronti di Nietzsche, ma dell'intera storia del pensiero occidentale da Platone in poi. Tale approccio si può individuare più facilmente se si considera il suo rapporto con la parola, in particolare con la scrittura, vista come la morte, o quanto meno il letto di morte, del Logos, del pensiero: l'ermeneutica, l'interpretazione, secondo W. Klein, può solo tentare di rianimarlo, di protrargli per qualche tempo la vita. Nietzsche ha un rapporto molto diverso con la parola, la scrittura. Ritene che l'ermeneutica, l'interpretazione, non si limiti a rianimare il Logos, il pensiero, ma attraverso la parola, la scrittura, gli conferisca per così dire una seconda vita, una specie di immortalità linguistica, che trova negli interpreti i suoi profeti. L'essere nietzschiano non è quello di Parmenide, ma di Eraclito, per quel tanto che sappiamo di questo filosofo. Non è l'essere, lo stare, ma il divenire, il fluire, la rappresentazione prismatica dell'uomo, del cosmo. Questo, per la verità, è anche l'essere di W. Klein: neppure lui riesce a liberarsi dall'ermeneutica, da una rappresentazione prismatica dell'uomo, del cosmo. Lo fa però con altro spirito, altra disposizione d'animo, altra prospettiva. La domanda che resta in piedi dopo Nietzsche è: può l'interprete interpretare se stesso? Una domanda cui non si può rispondere se prima non si definisce la parola "interpretazione", ma soprattutto il soggetto che la pronuncia. W. Klein non esita a riprendere questa domanda definendo se stesso un credente biblico e attribuendo all'"interpretazione" il compito di spiegare il duplice ruolo, storico-letterario e allegorico-simbolico⁵⁷, che il testo biblico svolge in riferimento all'esperienza, alla storia umana. Mentre

⁵⁵ Non ricordo che W. Klein abbia parlato di Nietzsche, quanto meno nei colloqui che ho avuto con lui. Il filosofo che citava più spesso, soprattutto in riferimento alla modernità e ai suoi epigoni, era Hegel. Vi è tuttavia un aspetto del suo pensiero che suggerisce un tale accostamento ed è la radicalità con la quale W. Klein critica ogni forma di assolutizzazione e ogni assolutizzazione della forma.

⁵⁶ W. Klein rovesciava spesso e volentieri la definizione scolastica di individuo come "soggetto indiviso in sé e diviso da qualunque altro" nella definizione più moderna di "soggetto diviso in sé e indiviso da qualunque altro".

⁵⁷ Al pari di Nietzsche anche W. Klein legge, interpreta, commenta. A differenza di lui però non scrive, né pubblica nulla, ritenendo che nessun scritto sia all'altezza della verità che si intende esprimere. Da questo punto di vista si può senz'altro affermare che è stato più radicale dello stesso Nietzsche, comunque si voglia valutare tale radicalità.

infatti l'interpretazione storico-letteraria è più attenta alle forme che viene assumendo il testo nella narrazione dell'esperienza, della storia, anche dell'esperienza e della storia della fede, l'interpretazione allegorico-simbolica va alla ricerca del contenuto della fede che il testo veicola. Un contenuto che per quanto concerne la bibbia W. Klein individua e sintetizza nella formula "Dio in Maria", ripensando la quale invita i credenti biblici non tanto a pensare o ripensare il mistero di Dio – cosa impossibile all'uomo – bensì il mistero di Maria, figura e simbolo di ogni creatura che accoglie in grembo il Logos, il Verbo, la Parola di Dio, e gli dà forma, concretezza, visibilità, nella propria vita.

Giuseppe Trentin – Facoltà teologica del Triveneto

Sommario

L'autore riprende l'analisi del pensiero di W. Klein di cui K. Rahner ha detto, probabilmente per schermirsi, "è forse il teologo cattolico più significativo del Novecento". Ma più che analizzare i suoi manoscritti come in un precedente saggio pubblicato su questa stessa rivista (St Pt 50, 2003, 311-356), l'autore porta ora a conoscenza in forma molto discorsiva tutta una serie di appunti presi durante i numerosi colloqui avuti con W. Klein durante la sua permanenza in Germania. Prendendo lo spunto da una formula teologica, "Dio in Maria", che sembra essere la chiave interpretativa del suo pensiero, vengono rivisitati molti problemi teologici e antropologici di grande attualità che ruotano attorno ai temi del volto di Dio, dell'identità di Gesù, della fede cristiana. Di particolare interesse sembra essere la reinterpretazione del "cristianesimo anonimo" di K. Rahner a partire dalla convinzione che sia più corretto parlare di "credenti anonimi" piuttosto che di "cristiani anonimi". Molto stimolanti è anche la valutazione critica conclusiva che lancia il pensiero di W. Klein oltre la teologia e la stessa filosofia, introducendo come nuova chiave di lettura la concezione di una mistica molto ordinaria e quotidiana sulla scia dei grandi maestri renani di cui W. Klein ha respirato l'aria, essendo nato lui stesso nella Renania Palatinato.