L'ONTOLOGIA TRINITARIA: CHE COS'È?



Trinitarian ontology is an expression that has to some extent become current in the last 30-40 years. A brief essay by Klaus Hemmerle, entitled Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, brought it to the fore. But the expression itself, and first of all what it means and implies, go much further back in time. In reality, the questions surrounding the expression are neither few nor trivial. They touch upon its usage and applicability and, still more, upon its plausibility, its effectiveness and its impact upon the cultural project it facilitates and seeks to promote. The purpose of this contribution, which is simply introductory in nature, is to look at* some methodological suggestions *that offer an illustration of the relevance of Trinitarian ontology and the project it inspires, and point to how it can be pursued with the greatest possible rigour, honesty and creativity.*

di
PIERO CODA

Ontologia trinitaria è un lemma che, in questi ultimi 30/40 anni, ha acquisito una certa notorietà, almeno tra gli addetti ai lavori. Un breve saggio uscito nel 1976 non dalla penna, in prima battuta, ma dalla parola in dialogo del filosofo e teologo tedesco Klaus Hemmerle, raccolto poi per iscritto e intitolato appunto *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*[1], l'ha portata di più in più alla ribalta. Ma il lemma stesso e, prima, il suo contenuto e la prospettiva di pensiero cui allude vanno molto più indietro nel tempo.

Sul concetto di ontologia trinitaria: *explicatio terminorum*

Il significato dell'espressione, a guardar le cose con un po' d'attenzione, non è poi così difficile e strano. Perché: "ontologia" significa *dar parola all'essere*, e cioè al senso della realtà in cui siamo, viviamo, c'incontriamo; e l'aggettivo "trinitaria" allude alla *luce da cui e con cui è possibile guardare, interpretare e vivere questa realtà*.

Si tratta, nel caso dell'ontologia trinitaria, della luce che scaturisce dal Dio rivelato da e in Gesù di Nazareth, che la fede della Chiesa ha cercato di dire con un neologismo: *Trinità.* Esso intende esprimere il dato di fede (in cui si raccoglie l'esperienza inedita ed eccedente della rivelazione cristiana) secondo cui *questo* Dio è essenzialmente uno ma non è solo, è distintamente tre ma non come riconduzione dei molti all'uno, essendo Egli piuttosto un Dio che è uno perché *agápe*, amore di dedizione e di comunicazione di Padre, Figlio e Spirito Santo, che gratuitamente investe nella libertà noi e tutte le cose create in loro.

«*Che tutti siano uno come io e te siamo uno*», afferma Gesù nella sua preghiera al Padre raccolta dal vangelo di Giovanni (*Gv* 17,21): è questa, in fin dei conti, la "formula breve" di un'ontologia trinitaria. Un punto di luce e di fuga formidabili – a ben pensarci – per l'esperienza e per il pensiero.

Eppure, al di là di questa chiarezza lessicale, non sono poche né piccole le questioni che si addensano intorno all'uso e alla pertinenza di questa espressione e, ancor più, intorno alla plausibilità, all'efficacia e all'incidenza dell'operazione culturale – senz'altro di rilevante e ambiziosa portata – che essa veicola e intende promuovere. L'intento di questo breve intervento, a carattere semplicemente introduttorio, è quello di proporre *alcune note di metodo* atte a illustrare la pertinenza di questa espressione e del progetto che essa ispira, e insieme a indirizzarne l'esecuzione in modo il più possibile rigoroso, coerente e produttivo.

La centralità della questione del luogo nell'istituzione di un'ontologia

La prima cosa da fare, mi pare, è precisare la vera e radicale questione alla quale, in fin dei conti, l'ontologia trinitaria intende rispondere.

1) K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1976; tr. it., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1986, 1996[2].

La tendenza che spesso prevale, nell'approccio alla realtà in cui ci troviamo gettati, immersi e coinvolti (come s'impegna a chiarire e illustrare la filosofia) è di domandarci che cosa questa o quella realtà, in definitiva, che cosa la realtà nel suo insieme, radicalmente è. E questa è una gran cosa! Perché la tentazione – continua, ma oggi addirittura onnipervasiva e incombente – è di ridurre questa domanda a un'altra: *a che cosa serve e come funziona*, questa o quella realtà?

Ma, a ben vedere, prima e all'origine della domanda *che cosa* "è", ce n'è un'altra, che le sta sotto, per lo più nascosta e inespressa, ma che in verità è invece la decisiva. Questa domanda tocca il *dove*, anzi, il *da dove* io guardo, interpreto e vivo la realtà. Molto, se non tutto, dipende dal *luogo* dove io sono e mi colloco, insieme con gli altri, per guardare alla realtà e per viverla. *Il luogo* determina infatti la prospettiva, il *come*, cioè, io guardo a una realtà e, di conseguenza, il *come* questa realtà si può mostrare e si può donare a me.

Sappiamo tutti cosa significa, dal punto di vista fisico, osservare una cosa da questo o da quel punto di vista – da sopra o da sotto, dall'alto o dal basso, da destra o da sinistra. E, in altro modo, che cosa significa guardare a una persona o a un evento con simpatia o con rifiuto, con attenzione o asetticamente… Dunque, è la domanda del *luogo* da cui si guarda, il primo e decisivo passo da chiarificare per istituire una ontologia: e cioè uno sguardo che favorisca il cercare, il cogliere e il comunicarsi dialogicamente con gli altri il senso, la luce, la verità che abitano ciò che è.

Di ciò, direi, è stata soprattutto *la coscienza moderna* a rendersi conto. Anche prima, naturalmente, le cose andavano in questo modo: ma non vi si faceva tanto caso.

L'originalità ontologica ed esistenziale dell'evento di Gesù Cristo

Ora, è evidente che l'evento di Gesù Cristo e l'esperienza di vita e di pensiero che nascono da lui e di lui si nutrono, provocano *un consistente cambio di prospettiva* che, appunto, nasce da *un deciso cambio di luogo* nell'accesso e nell'interpretazione della realtà. Basterebbe, per fare un esempio senza voler entrare qui nel merito del suo significato preciso, ricordare la frase messa sulla bocca di Gesù dal quarto vangelo: «Padre, voglio che quelli che mi hai dato siano anch'essi *con me dove* sono Io, perché *vedano* la mia gloria, quella che tu mi hai dato; poiché mi hai amato prima della creazione del mondo» (*Gv* 17,24).

Ecco: Gesù di Nazareth guarda le cose da una peculiare prospettiva, e cioè a partire da un luogo preciso – quello che egli condivide con l'*Abbà*, il Padre, e ciò, per i suoi discepoli, diventa esperibile, in qualche modo, nella sequela comunitaria di lui durante la sua vita, e soprattutto, e in modo specifico, dopo la sua morte da crocifisso e la sua risurrezione.

Ma qual è il *luogo* da cui Gesù guarda le cose e invita a guardarle con e in lui? Non è che i suoi discepoli, prima della pasqua ma anche dopo, si pongano questa domanda nel suo risvolto propriamente filosofico. Essi, piuttosto, per la forza e nella luce dell'amore di *agápe* (e cioè di gratuità, di dedizione e di reciprocità) vissuto da Gesù e spinto sino a esperire la notte della croce, cui essi rispondono con l'*agápe* che germoglia nei loro cuori per il dono dello Spirito Santo (cf. *Rm*

5,5), *vengono attirati vitalmente dentro il luogo dove sta Gesù*: «quando sarò innalzato da terra, tutti attirerò a me» (*Gv* 12,32).

Questo luogo è determinato e descritto, appunto, dall'*agápe* di Dio/*Abbà* comunicata al Figlio nel soffio di vita e di libertà dello Spirito Santo: *agápe* che tutto vede, orienta e plasma da dentro e da sotto – come *agápe*, appunto, che viene da Dio, anzi che è – agli occhi e nell'esperienza di Gesù – l'essere più intimo di Dio stesso, in sé e in noi (cf. *1Gv* 4,8.16).

È chiaro, dunque, che Gesù, insieme a chi lo segue, si trova a inaugurare nella storia, per dono ("grazia", nel linguaggio neotestamentario), una *nuova situazione dell'esistere e un luogo nuovo da cui guardare, interpretare e vivere l'essere di ciò che è*: Dio, gli uomini, la storia, il cosmo. Non si tratta soltanto di un fatto religioso e spirituale, e neppure soltanto di un fatto etico: ma, appunto, di una situazione *ontologica*. Nell'evento di Gesù sono poste così le premesse ontologiche ed esistenziali per un'originale visione di tutta la realtà, vista, amata, vissuta e capita nella luce dischiusa dal *luogo* in cui Gesù introduce l'umanità: *il seno del Padre, la Trinità, dove l'essere si apre e si comunica in chiarezza evidente per ciò che è – agápe*[2].

Ma – come in tutte le cose – sono necessari il tempo e la crescita per prendere coscienza di ciò. Semplificando alquanto, direi che in questo lungo, entusiasmante e accidentato itinerario di presa di coscienza, che è coestensivo con la storia dell'incontro della rivelazione cristiana con le culture dell'uomo, si possono distinguere almeno quattro tappe.

Le quattro tappe del percorso che conduce all'esplicitazione di un'ontologia trinitaria

a) La prima tappa è quella testimoniata, in modo fondante, dal *Nuovo Testamento* e poi dall'esperienza della Chiesa grosso modo sino al III secolo, prima dei grandi Concili cristologici e trinitari del IV e V secolo.

Si tratta, fondamentalmente, del periodo in cui si sperimenta *il dono straordinario di essere tirati dentro il luogo trinitario*, e cioè lo spazio di comunione e libertà in cui Gesù vive, in relazione con Dio/*Abbà*, e da cui si irradiano, nello Spirito, la luce e la forza di una vita e di un pensiero nuovi e liberanti, chiamati a farsi storia, come lievito dentro la pasta. Ne dice qualcosa, qui di seguito, Gérard Rossé.

b) La seconda tappa è quella ufficialmente inaugurata dai *Concili del IV secolo,* che ha visto una straordinaria opera di elaborazione del pensiero d'ispirazione cristiana: del pensiero, cioè, scaturante dal *luogo* in cui Gesù ha introdotto l'esistenza. Il fatto è che bisognava *esplicitare*, nel confronto e nel dialogo con

2) Ovviamente, a questo punto, dovrei offrire un'esplicazione fenomenologica e ontologica del concetto di *agápe* quale è dischiuso dalla testimonianza neotestamentaria a partire e nella luce dell'evento di Gesù Cristo: ma ciò esula dal compito di questo intervento, che è diretto soltanto a chiarire sotto il profilo formale il "che cos'è?" di un'ontologia trinitaria. Mi permetto rinviare intanto, a questo proposito, al mio *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

la cultura greco-ellenistica, il significato e le implicazioni della novità introdotta dall'evento di Gesù. L'impegno, e i risultati, sono stati formidabili.

Faccio solo due esempi. Da un lato, le verità di fede definite dai Concili di cui prima hanno proposto – a livello di esperienza e di teoresi – una originale concezione di Dio, dell'uomo, della storia; dall'altro, pensatori come Agostino d'Ippona – per dirla con J. Ratzinger – hanno provocato, partendo dall'evento di Gesù, una vera e propria *rivoluzione* nell'interpretazione della realtà[3]. Guardando *alla* Trinità, infatti, Agostino ha ribaltato l'interpretazione dell'ontologia che aveva al centro l'*essere-in-sé*, e cioè la *sostanza*, illuminando una concezione dell'ontologia che ha al centro l'*esser-con/per/nell'altro*, e cioè la *relazione*.

Ma questa grande impresa si è spinta in avanti solo sino a un certo punto. Perché, dovendo fare i conti con un'ontologia dell'"uno" (penso a Plotino), che esclude o in ogni caso fatica ad accogliere i molti, e della "sostanza" (penso ad Aristotele), che contempla la relazione ma come un semplice accidente che vi può essere o non essere, non si è riusciti del tutto nell'arduo e inedito impegno di far sbocciare appieno un'ontologia trinitaria dell'*agápe* – anche se se ne sono poste le indispensabili premesse.

Questa incompiutezza – che in realtà è una promessa rivolta al futuro – è rilevabile soprattutto a partire da questo fatto: che se, in dialogo con l'evento di Gesù Cristo, si è scoperto e affermato che in Dio tutto è Trinità – e cioè unità nella diversità, e perciò relazione: tanto che Tommaso d'Aquino si spinge a dire: «*in Deo abstracta relatione nihil manet*»[4] –, non altrettanto si è riusciti a fare (e ciò è almeno in parte comprensibile: perché l'essere di Dio, per sé, non è quello delle creature) in rapporto alla persona umana e al mondo. I quali, sì, si è capito, recano l'impronta della Trinità: ma ciascuna realtà in sé, non tanto nel suo rapporto con le altre.

Troppo abbagliante – per riprendere le parole rivelatrici di Agostino nel *De Trinitate* (cf. libri VIII e XV) – risultava la percezione della luce della Trinità proiettata da Gesù sulla dinamica di vita che collega le cose l'una all'altra. E ciò, forse, prima di tutto, perché troppo abbagliante, sino ad accecare gli occhi dell'anima, risultava *in se stessa* tale luce: ecco la testimonianza di Dionigi l'Areopagita, che resta per lunghi secoli, sino a tutto il Medioevo e oltre, la più autorevole e influente.

c) Incalza intanto una nuova tappa, quella della *modernità*, che ha senz'altro dei decisivi precedenti nel Medioevo: soprattutto in Tommaso d'Aquino e in Bonaventura da Bagnoregio che, nella sequela di Francesco d'Assisi, coglie la via e la porta che conducono la mente – e non solo, in generale, l'anima – al luogo di luce dove dimora e guarda al mondo Gesù: la croce, o meglio il Crocifisso. «*Nemo intrat in Deum* – scrive l'insigne Dottore – *nisi per Crucifixum*»[5].

Ma la cosa esplode nella modernità e – si badi – non in casa teologica, ma in casa filosofica. Faccio solo il nome di due giganti: Hegel e Rosmini. I quali, pur

3) Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968; tr. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979[6], pp. 139-141.

4) Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sent.*, I, d. 26, a. 2 co.

5) Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, "prologo" 3 et 3 (cf. tr. it. di S. Martignoni e O. Todisco, con intr. di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1995).

partendo da premesse diverse, utilizzando strumenti teoretici diversi e approdando a risultati altrettanto diversi, hanno però in comune una cosa: *far sprigionare* – per dirla con Rosmini – *dalle viscere stesse del cristianesimo, e cioè dalla Trinità, la chiave di lettura dell'intera realtà*[6]. La possibilità e il compito resi disponibili al pensiero dall'evento di Gesù Cristo sono qui – forse per la prima volta con questa chiarezza e determinazione – affermati e perseguiti. Rosmini, ad esempio, giunge ad affermare che in se stesso, e non solo in riferimento a Dio, il concetto di persona implica quello di relazione sussistente[7].

Anche se manca ancora qualcosa di decisivo per compiere il grande balzo: manca la tematizzazione – e, prima, l'esperienza – del *luogo* dove Gesù ci ha, *insieme*, attirati con sé.

d) *È ciò che albeggia* – a mio modo di vedere – *nel '900*. Ecco la quarta tappa. Sarebbe lungo, e impegnativo, cercare di dire perché e come ciò avviene.

Due fatti, tra tutti, mi sembrano determinanti. Da un lato, lo spalancarsi, nel cuore della storia, dell'abisso della morte di Dio e della morte dell'uomo, in cui l'occhio della fede cristiana intuisce e impara a discernere i tratti devastati del volto di Gesù, che gridando l'abbandono vive la dis-misura del dono di sé come chiave di esercizio e d'interpretazione anche di questa esperienza – l'esperienza-limite dell'esistere; dall'altro, per contrasto ma anche come frutto, il profilarsi dell'esigenza, dell'urgenza e della pertinenza di una messa a fuoco "teor-etica" (per dirla con A. Fabris[8]) della *relazionalità*, dell'*intersoggettività* e della *reciprocità aperta* nelle sue diverse declinazioni: a livello antropologico, storico, sociale e persino cosmologico, come emergenza, appunto, dell'esperienza e dell'interpretazione dell'essere che nasce dall'assunzione, per amore, del buio e dello scacco del non-essere.

Ecco così apparecchiato lo spazio per l'esplicita istituzione, a tutto tondo ormai, di una ontologia trinitaria. Così come ha cominciato a fare – lo dicevo in esordio – Klaus Hemmerle nelle sue *Tesi*: dove si apre il campo non solo – come si faceva classicamente – all'indagine intorno all'impronta della Trinità nella costituzione di ogni singola realtà, ma, specificamente, intorno alla dinamica della *trinitizzazione* (un lemma che ricorre in Teilhard de Chardin e Chiara Lubich), in grazia della quale ogni realtà è e diviene se stessa nella relazione di reciprocità con le altre.

Ciò – è decisivo sottolinearlo – diventa attingibile esperienzialmente, e accertabile scientificamente, perché si guarda non solo *alla Trinità*, per rifletterne la luce

6) Cf., ad esempio, M. Donà, *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico,* Città Nuova, Roma 2001. Sul pensiero di Hegel, letto in questa chiave, mi permetto rinviare ai miei *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1987, 2012 ristampa anastatica con nuova prefazione; e *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007.

7) A. Rosmini, *Teosofia*, Libro III *L'essere Trino*, Sez. IV *Delle relazioni e della loro fontale origine*, Cap. I *Definizione universale della relazione*, § n. 903 (Opere di Antonio Rosmini, 13), a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova Ed., Roma 1998, Tomo II, p. 214: «la persona dunque è una *relazione sussistente*».

8) Cf. A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

sull'intera realtà, ma *dalla Trinità*: il che implica prendere coscienza, a tutti i livelli, del *luogo* ove Gesù ci ha attirati e vivere e pensare a partire da esso[9].

Vengo così all'ultimo tema che mi sono proposto qui di svolgere: quali sono *i criteri epistemici e metodologici* perché si possa parlare di ontologia trinitaria? Cerco di sottolinearne almeno tre, che mi sembrano essenziali e dirimenti.

Sui due sensi del concetto di ontologia trinitaria e sul rapporto tra teologia e filosofia

La prima cosa da precisare, e che risulta da quanto sin qui detto, è che il lemma "ontologia trinitaria" può esser preso in due sensi: uno più largo e uno più stretto.

In senso largo, ontologia trinitaria designa ogni interpretazione della realtà che – esplicitamente o anche solo implicitamente – muova dal luogo entro cui l'evento di Gesù Cristo ci ha attirati. Dico esplicitamente o implicitamente: perché, per la fede cristiana, l'evento di Gesù Cristo ha portata universale, così che tutti vi partecipano, benché in modi diversi, anche indipendentemente dalla conoscenza e dall'adesione di fede.

In questo senso – e ciò è senz'altro un tema da approfondire – un'ontologia trinitaria può costituire *l'orizzonte interpretativo di riferimento, libero e plurale, di ogni interpretazione particolare della realtà messa in opera dai diversi saperi*. Senza con ciò minimante interferire con la loro autonomia, la loro metodologia, la loro intenzionalità. Ma, piuttosto, positivamente interagendo con essi, secondo quelle modalità d'interazione che vanno sperimentate e precisate caso per caso, e cioè disciplina per disciplina[10].

E ciò perché appunto si tratta, innanzi tutto, di un *Sitz im Leben,* di un situarsi nell'esistenza, di un luogo, e, perciò, di una pre-comprensione che inquadra e orienta il nostro modo di essere e d'interpretare la realtà. Come avviene con la luce: che rende visibile i contorni, i colori, lo spessore e le relazioni tra le cose che vediamo.

C'è poi un significato *più stretto* ed epistemologicamente preciso di ontologia trinitaria, secondo cui questo lemma nomina *quella specifica interpretazione dell'essere in quanto essere che scaturisce dalla presa di coscienza formalmente istituita del luogo in cui Gesù ci ha attirati tenendo conto della sua rilevanza propriamente ontologica*.

La questione – non piccola – che a questo punto però si pone è la seguente: si tratta, in questo caso, di teologia o di filosofia? La questione nasce dal fatto che, parlando di ontologia trinitaria in senso stretto, s'introduce la luce della Trinità, che è un dato derivato dalla rivelazione e dunque dall'adesione di fede, in un'indagine

9) È degno di nota sottolineare come questa coscienza sia espressa a chiare lettere dal magistero recente della Chiesa cattolica: dal Vaticano II (cf. *Gaudium et spes* n. 24), alla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (cf. n. 93), alla *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (cf. n. 54).

10) Cf. quanto ho avuto occasione di tratteggiare, schematicamente, in *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in «Sophia», 1 (2008/0), pp. 35-46.

che è prettamente d'indole filosofica. E Martin Heidegger, ad esempio, in un suo famoso saggio, asserisce che parlare di una filosofia "cristiana" sarebbe parlare di un "ferro ligneo"[11] – sarebbe cioè una contraddizione in termini.

Certamente – risponderei senza entrare nella tecnicità dell'argomentare heideggeriano –, occorre che teologia e filosofia restino distinte, come occorre lasciare in sé distinta ogni disciplina dalle altre. Ma distinta non significa separata. Nella teologia, in realtà, il pensiero è chiamato a dialogare esplicitamente con la luce della Trinità, tematizzandola in modo specifico e secondo una formalità epistemica e un metodo adeguati alla cosa. Nella filosofia, invece, il pensiero ha da interpretare il senso della realtà con la luce che le è propria: *la luce dell'intelligenza dell'essere in quanto essere*.

Ma se le cose stanno così – argomentava Rosmini – che cosa vieta che la ragione filosofica faccia uso di un dato o, meglio, di una chiave di lettura dell'essere, come quella trinitaria, che gli è offerta da un'altra fonte ed è istruita da un'altra disciplina[12]? L'essenziale è che questa chiave sia utilizzata in modo non rigido e deduttivistico, ma secondo il registro epistemico proprio della filosofia (e cioè – come precisa Heidegger – *fenomenologicamente*, e non a priori) e offra, nel caso, dei risultati apprezzabili. Risultati che, a loro volta, potranno essere utili e stimolanti per la teologia stessa, e cioè per l'interpretazione della Trinità in sé, a partire dalla rivelazione accolta nell'esperienza di fede.

Faccio un esempio, che mi pare significativo e attuale e che coinvolge, sia pure in modo diverso, non solo la filosofia, ma anche le scienze umane e sociali. Oggi, un approccio e una categoria che hanno guadagnato attenzione, in filosofia e antropologia come nelle scienze umane e sociali, è quello della *reciprocità*, con tutta la sequela di pertinenti questioni che ciò solleva. Ora, la reciprocità è senz'altro una categoria trinitaria, bastando pensare al comandamento nuovo di Gesù come lo formula il quarto vangelo: «*amatevi gli uni gli altri. Come io ho amato*

11) Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; tr. it. *Fenomenologia e Teologia*, in Id., *Segnavia*, a cura di F.-W. von Herrmann, a cura di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 1987, pp. 3-34.

12) Cf. A. Rosmini, *Teosofia*, Parte I: *Ontologia*, Libro I *Categorie*, Cap. XX, Art. III *La dottrina della divina Trinità può e deve esser ricevuta nella filosofia*, § nn. 193-194 (Opere di Antonio Rosmini, 12), a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova, Roma 1998, Tomo I, pp. 200-201: «ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo. Dondechesia noi prendiamo queste proposizioni, la scienza non risale alla storia della loro origine, cioè del modo come ci sono apparite alla mente: che s'ella entrasse in questa investigazione non sarebbe più scienza ma storia. La scienza razionale d'altro non si cura, se non di comporsi e tessersi tutta di proposizioni dimostrate col raziocinio. Qualora dunque arrecar si possano dell'esistenza d'una trinità in Dio prove razionali, quest'esistenza diventa una proposizione scientifica come le altre, quantunque la scienza deva storicamente questo suo aumento e questa sua perfezione a un fonte da sé diverso, come nel nostro caso a Dio rivelante se stesso agli uomini come autorevol maestro. Ora la dimostrazione che noi daremo della proposizione che "Dio sussiste in una Trinità di persone" sarà questa (e qui non possiamo che accennarla): "qualora si negasse quella trinità ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell'essere portata a' suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime"».

voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13,34). Hans Urs von Balthasar sottolinea, in proposito, che l'orizzonte ontologico ultimo di questo comandamento è l'*agápe* del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre nella comunione dello Spirito Santo[13]. Si potrebbe da ciò arguire che la teologia della Trinità abbia qualcosa d'importante da dire a riguardo della reciprocità.

Ma bisogna subito rispondere: sì e no. Perché, di fatto, paradossalmente, la teologia trinitaria classica, in fin dei conti, quasi non conosce, formalmente, l'uso della categoria della reciprocità. L'orizzonte ontologico entro il quale essa è stata forgiata, infatti, è informato ampiamente da una visione più gerarchica e piramidale che trinitaria e comunionale dell'essere e della persona. Così, in effetti, era interpretata in passato la società, così l'antropologia, così la cosmologia.

Oggi, in un orizzonte di senso rinnovato, l'emergere dell'esperienza della reciprocità a livello antropologico, e non solo, può dare un impulso alla lettura in questa chiave del volto del Dio trinitario e dell'evento della trinitizzazione che è propiziato da Gesù. Così come, a sua volta, una rinnovata e più profonda comprensione della Trinità in chiave di reciprocità può gettare luce, discretamente ma decisivamente, sull'antropologia e sulle scienze sociali[14]. Ecco la fecondità di un esercizio rigoroso dell'inter-disciplinarietà in un pertinente spazio trans-disciplinare.

Sulla condizione epistemologica esistenziale di un'ontologia trinitaria

Una seconda cosa da puntualizzare, a mio avviso, concerne l'indispensabilità, per l'esercizio di un'autentica ontologia trinitaria – in senso largo e soprattutto in senso stretto –, di collocarsi consapevolmente e di praticare con perseveranza quel *luogo* che la rende possibile. È questa – per dirla con Jacques Maritain – una *condizione di epistemologia esistenziale* senz'altro incentivante e straordinariamente arricchente[15].

Con ciò, in verità, l'ontologia trinitaria non dice niente di nuovo. La filosofia classica – a partire dalla Lettera VII di Platone[16] –, così come le grandi scuole teologiche – penso solo all'Agostino dei dialoghi a *Cassiciacum* e a ciò che Ilario di Poi-

13) Scrive von Balthasar: «la regola d'oro (cf. *Mt* 7,12; *Lc* 6,31), in bocca a Cristo e nel contesto del sermone della montagna, può essere presentata come la quintessenza della legge e dei profeti solo perché fonda l'aspettativa e l'offerta sul dono di Dio (che è Cristo), supera quindi il semplice senso d'umanità verso il prossimo e *include lo scambio interpersonale della vita divina*» (*Nove tesi sull'etica cristiana*, in H.U. von Balthasar – H. Schurmann – J. Ratzinger, *Prospettive di morale cristiana*; tr. it., Città Nuova, Roma 1986, pp. 59-79, qui p. 65).

14) Cf. il mio *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia», 1 (2009/2), pp. 144-158.

15) Cf. J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in «Revue Thomiste», 77 (1969), pp. 5-27, poi in *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973; tr. it., «*Approches sans entraves*». *Scritti di filosofia cristiana*, vol. II, Città Nuova, Roma 1978, pp. 59-97; cf. anche il mio *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'Essere*, Mimesis, Milano 2009.

16) Cf. E. Pili, *La* Lettera VII *di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità*, in «Sophia», III (2011/2), pp. 257-278.

tiers, nel suo *De Trinitate*, ha espresso in forma icastica: *nemo novit nisi invicem*[17] – lo hanno sempre saputo, anche se poi, di fatto, spesso ha finito col prevalere un certo ripiegamento individualistico. Eppure, qualcosa di nuovo e di inedito, di eccedente e persino di s-misurato, ci è offerto dalla frequentazione determinata e assidua del *luogo* entro cui Gesù attira il nostro vivere e pensare.

Si tratta, da un lato, di praticare e persino di diventare esperti di quell'esercizio del pensare che vive della dinamica dell'*agápe*, e cioè in cui la diversità dell'altro non mi è estranea, ma, conservando ed anzi esaltando la sua distinzione, diventa interiore al mio pensare. E viceversa. Non è una piccola cosa: anzi, è estremamente ardua e impegnativa. Senza l'esperienza, vissuta e intellettuale, di quell'espropriazione di sè sino all'abbandono di cui Gesù è maestro[18], non si va gran che avanti su questa strada. Eppure, senza questo esercizio, in gran parte ancora inedito, non si può praticare quel luogo che, unico, è in grado di propiziare un'ontologia trinitaria.

Con uno slogan – che senz'altro vale per l'ambito disciplinare entro il quale mi muovo, la teologia, ma che, con altri linguaggi, può essere esteso ad altri ambiti – direi che: *non si può conoscere la Trinità se non nella Trinità, e cioè trinitariamente*. Penso, in questo senso, che un dono dello Spirito al nostro tempo come quello fatto a Chiara Lubich del *carisma dell'unità* rivesta un preciso e provvidenziale significato in ordine a questo esercizio. Perchè tale carisma è precisamente incentrato sull'esperienza della Parola di Gesù che descrive il luogo dell'ontologia trinitaria: «come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi». Non è un caso che la domanda fatta da Chiara Lubich a Igino Giordani, nell'estate del 1949, dopo il famoso "patto" in Gesù Eucaristia che insieme li ha attirati nel luogo di Gesù, e cioè nel seno del Padre, sia stata: «sai *dove siamo*?»[19].

D'altra parte, l'esercizio di un'ontologia trinitaria chiede un corrispondente *dialogo epistemico a livello scientifico* tra le diverse discipline, in quello spazio sapienziale che è dischiuso nel luogo di cui sin qui ho detto. E anche qui – come già sul livello dell'epistemologia esistenziale – siamo agli inizi degli inizi. E prima o poi dobbiamo deciderci a tematizzare e, prima, a praticare programmaticamente e seriamente la cosa.

Sull'ontologia trinitaria come luogo di luoghi

Vorrei infine proporre una considerazione per chiarire il profilo epistemico e l'approccio metodico di una ontologia trinitaria che eviti ogni fraintendimento: quello, *in primis*, di gabellarla come un sistema unico, chiuso e definitivo d'interpretazione della realtà, quasi fosse – com'è successo più volte, peraltro, nella storia del pensiero – una baldanzosa e tracotante macchina da guerra speculativa, lan-

17) Ilario di Poitiers, *De Trinitate*, II, 11.
18) Cf. G.M. Zanghì, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero,* Città Nuova, Roma 2008.
19) Cf. C. Lubich, *Discorso inaugurale della Summer School Sophia "Per una cultura dell'unità"*, in «Sophia», 1 (2008/0), pp. 12-18. Cf., in proposito, i saggi raccolti nel volume curato dalla Scuola Abbà, *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich,* Città Nuova, Roma 2012.

ciata nell'impresa impossibile e in sé nefasta di ricondurre la variopinta e cangiante figura della realtà a un minimo o massimo – che sia – comun denominatore.

Non per niente ho sin qui sempre parlato non *della* ontologia trinitaria, ma *di una* ontologia trinitaria, a sottolineare, già a livello lessicale, la sua intrinseca e ineliminabile pluriformità. Sarebbe infatti paradossale ridurre a un unico e rigido modello proprio il Dio che è chiamato Trinità, e cioè unità, sì, ma nella diversità. «*La Trinità* – scrive lapidariamente Chiara Lubich – *è libertà*». Basti dire che un'autentica ontologia trinitaria è per sé abitata da *due paradossi* che le vietano ogni chiusura sclerotizzante o di presunta autosufficienza.

Il primo è questo: è vero, un'ontologia trinitaria mette in gioco e tiene fermo – nella sua interpretazione della realtà – il più proprio del proprio cristiano, la Trinità. Eppure, precisamente per questo fatto, perché guarda al centro dell'identità e a partire dal centro dell'identità cristiana, un'ontologia trinitaria è chiamata, per essere se stessa, e cioè trinitaria, ad avere *la massima estensione* e *la più universale apertura*. Perché, appunto, la Trinità non è né uniformità né dispersione, ma – ecco il paradosso – libera convergenza o, se vogliamo, stupita e stupefacente "conversione" (nel senso etimologico dell'essere rivolti insieme nella stessa direzione) della diversità.

Di qui il secondo paradosso, conseguente al primo. Il luogo di un'ontologia trinitaria non è uno spazio chiuso, fortificato, escludente. È piuttosto, per sé, *un luogo di luoghi*, un luogo che è tale – e cioè trinitario – se sa essere continuamente e sempre di nuovo aperto, visitato e provocato da altri luoghi, e cioè da altri punti di vista e prospettive. Anzi, tale luogo è trinitario, appunto, se sa accogliere l'altro non nel compromesso o nella riduzione della diversità: ma nella liberazione e condivisone del suo più autentico significato, del suo più specifico apporto, della sua più singolare bellezza.

Del resto, non dobbiamo tanto immaginare il luogo di un'ontologia trinitaria in alto, *in excelsis*, dove il Cristo è assiso alla destra di Dio – anche questo, senz'altro, perché è il luogo dove Egli ci ha già portati con sé "tornando" al Padre; ma, al tempo stesso e proprio per questo, lo dobbiamo immaginare *in basso*, più sotto di tutti, sin dove si è calato Gesù nel suo vertiginoso abbandono. Il più alto, nell'ontologia trinitaria, è il più basso; il più intimo è il più esterno, il più vicino è il più (apparentemente) lontano. Come accade in e per Gesù Abbandonato, in cui – per dirlo con Chiara Lubich – «è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'umanità».

Insomma – lasciatemelo dire – un'ontologia trinitaria è proprio una bella impresa: vivere e pensare, responsabilmente e in reciprocità, nel cuore stesso del Mistero sempre più grande di Dio stesso.

Bibliografia

1. Tra i classici:

Agostino d'Ippona, in particolare, *De Trinitate*, libri V e VIII; cf. P. Coda, *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008;

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, in particolare I, qq. 28-31;

Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*;

Rosmini A., *Teosofia*, Introduzione, note e apparati di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011; Id., *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, (Opere, 12-17), Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova Ed., 6 voll., Roma 1998-2002;

Florenskij P.A., *Stolp i utverždenie Istiny*, Put', Moskva 1914; tr. it., *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010;
Bulgakov S., *Glavy o troichnosti* [*Capitoli sulla Trinitarietà*], in «Pravoslavnaja Mysl'» (1/1928), pp. 31-88, e (2/1932), pp. 57-85; tr. it. di G. Lingua in P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.

2. Studi e saggi:
Kaliba C., *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Salzburg 1952;
Przywara E., *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-rhythmus,* Johannes-Verlag, Einsiedeln 1962, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1995;
Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, vol. V. *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, tr. it., Jaca Book, Milano 1985;
Id., *Theologik*, vol. II. *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, tr. it., Jaca Book, Milano 1990;
Hemmerle K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1976, tr. it., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996[2];
Hemmerle K., *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Freiburg-Basel-Wien 1995; tr. it., *Partire dall'unità. La Trinità come stile e forma di vita e pensiero*, Città Nuova, Roma 1998;
Zanghì G.M., *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991;
Zanghì G.M., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008;
Coda P., *Evento pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984;
Coda P., *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Città Nuova, Roma 1987; Id., *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel,* Città Nuova, Roma 2007.
Coda P. – A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997;
Coda P. – L. Žák (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia,* Città Nuova, Roma 1998;
Coda P., *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003.
Coda P., *L'ontologia trinitaria*, in J.-Y. Lacoste (sotto la dir. di), *Dizionario critico di Teologia*, tr. it. a cura di P. Coda, Borla - Città Nuova, Roma 2005, pp. 1412-1415;
Coda P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, (Per-corsi di Sophia, 1) Città Nuova, Roma 2011 (in particolare parte V).

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org