SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Rivista semestrale
ANNO IX - N°1 - 2017

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
IX (2017-1)

EDITORIALE

Alessandro Clemenzia
Per un'ontologia trinitaria pag. 5

Piero Coda
La Trinità come pensiero. Un manifesto pag. 9

SAGGI

Marco Pellegrini
Umanesimo trinitario. Una riconsiderazione della modernità pag. 18

Maria Benedetta Curi
Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini pag. 34

Emanuele Pili
L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è? pag. 47

Paul O'Hara
On the perichoretic subject in light of the Trinity pag. 58

Alessandro Clemenzia
Sul luogo ecclesiale del dirsi trinitario di Dio pag. 72

Antonio Bergamo
Trinità e antropologia. Prospettive e ritmica trinitaria nella dopo modernità pag. 88

FIGURE

Alessandra Beccarisi
Il significato teoretico della mistica trinitaria in Meister Eckhart pag. 99

RECENSIONE

Dario Chiapetti
Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle pag. 115

EDITORIALE



PER UN'ONTOLOGIA TRINITARIA

Nel decimo anno dall'uscita del primo fascicolo, la rivista Sophia offre un numero monografico incentrato su uno dei percorsi qualificanti dell'Istituto Universitario Sophia: l'ontologia trinitaria. I diversi contributi qui raccolti vogliono propriamente essere espressione di quella teo-logica che innerva questa riflessione teoretica teologica e filosofica – insieme senza separazione e senza confusione – che muove i suoi passi all'interno dell'orizzonte trinitario dispiegato definitivamente dall'evento-Cristo.

La rivista si avvale d'ora innanzi di un Comitato scientifico, composto da un gruppo di persone scelte in ragione dell'importante significato del loro contributo alla ricerca accademica nella prospettiva epistemica transdisciplinare dell'Istituto Universitario Sophia, e in particolare dei tre corsi di laurea: Scienze economiche e politiche con gli indirizzi *Economics and Management* e Scienze Politiche; Ontologia Trinitaria con gli indirizzi filosofico e teologico; e Cultura dell'unità, con i tre indirizzi: Scienze Umane, Scienze Sociali-Economiche-Politiche, Ontologia Trinitaria.

Il ricco plesso culturale espresso nell'Ontologia Trinitaria, in dialogo con le sfide odierne e con la storia del pensiero, intende scoprire le vie e le forme dell'essere come relazione a partire dal senso e dal dinamismo trinitario manifestato dalla rivelazione cristologica. Questo chiede alla teologia e alla filosofia, nella reciproca comprensione inter- e trans-disciplinare, di uscire, la prima, da un chiuso concettualismo dogmatico, la seconda, da una statica pre-comprensione metafisica, per entrare ciascuna e insieme nel crogiuolo del nuovo pensiero, in quel "non sommamente positivo" dell'evento pasquale attraverso cui ciascuna può riceversi trasfigurata da e nell'altra. Questo dinamismo del pensare introduce il "noi" comunitario all'interno di una nuova mistica e cultura trinitizzata.

Viene ospitato dapprima un articolo, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, che, in modo paradigmatico, costituisce l'indirizzo di un progetto di lavoro già iniziato che vede impegnato un gruppo di studiosi di diversa provenienza culturale e geografica, in vista della redazione di un "dizionario" di ontologia trinitaria. Il manifesto, scritto da Piero Coda, presenta la sfida e il kairós di tale indagine, volta a "ripensare il pensiero": vengono individuati quei momenti che ritmano l'atto del pensare di ogni "io", descritto attraverso le categorie personologiche, nel momento in cui egli accede al luogo relazionale del "noi". Questo itinerario viene tracciato attraverso una rilettura degli elementi fondanti della tradizione filosofica

e teologica e alcune precisazioni di carattere epistemologico e metodologico di quelle peculiarità che contraddistinguono tale riflessione.

Al "manifesto" seguono sei saggi: il primo, di taglio storico, è quello di Marco Pellegrini, il quale presenta un *Umanesimo trinitario. Una riconsiderazione della modernità*. Viene in esso delineata una genealogia della modernità che fa emergere quella vocazione originaria dell'essere uomini che qualifica l'umanesimo occidentale, grazie al contributo offerto dalla spiritualità trinitaria come vera e propria "forza umanizzante".

Segue una riflessione, ad opera di Maria Benedetta Curi, sul significato del contesto remoto dell'orizzonte formale del discorso: *Per una storia del concetto di ontologia: introduzione e origini*. Si tratta di uno studio storico-teoretico sull'ontologia, che ne traccia lo statuto originario e il percorso che l'ha portata ad assumere le precise caratteristiche odierne. Tale contributo fa parte di una ricerca molto più ampia che l'autrice ha in corso.

Per avvicinarsi al significato più profondo dell'orizzonte formale della ricerca, Emanuele Pili, con il titolo suggestivo *L'ontologia trinitaria: cosa non è?*, giunge a una sistematizzazione della riflessione attraverso una sorta di via negativa, rivolgendo una particolare attenzione alla teologia trinitaria e alla filosofia cristiana.

Dopo questi tre saggi, di ordine più storico e metodologico, vengono presentati gli altri tre contributi, che abbozzano tre declinazioni fondamentali dell'ontologia trinitaria: il soggetto, il luogo e l'antropologia. Il primo articolo, *Perichoresis and the human person from a Trinitarian perspective*, scritto da Paul O'Hara, analizza il concetto teologico-trinitario e cristologico di *perichoresis*, partendo dalla sua struttura "euristica" – messa in luce da Bernard Lonergan –. Questa categoria viene applicata alla vita divina, all'incarnazione e alla creazione, fino a "informare" le stesse relazioni tra Dio e uomo.

Nel secondo contributo, *Sul luogo ecclesiale del dirsi trinitario di Dio*, Alessandro Clemenzia prende avvio dall'analisi del complesso concetto di luogo per arrivare alla comprensione di esso, attraverso l'incarnazione del Verbo, come vero e proprio atto comunicativo di un soggetto comunitario – la Chiesa – attraverso cui continua a fluire, nella storia, il dirsi e il darsi di Dio Trinità agli uomini. Si tratta dunque di un tentativo di rileggere il luogo ecclesio-genetico alla luce dell'ontologia trinitaria.

Il terzo contributo, *Trinità e antropologia. Prospettive e ritmica trinitaria nella dopo modernità*, di Antonio Bergamo, presenta lo schizzo di un'antropologia illuminata, fondata e orientata in modo trinitario. Viene messo in luce in particolare, nella cosiddetta "dopo modernità", come l'evento-Trinità, nel suo dirsi e darsi nel Verbo incarnato, abiti l'umano così da strutturare il modo in cui quest'ultimo può relazionarsi col reale.

Dopo i saggi, viene presentata da Alessandra Beccarisi una figura centrale nel passaggio dal medioevo alla modernità, finora non molto frequentata nell'ottica dell'ontologia trinitaria: *Il significato teoretico della mistica trinitaria in Meister Eckhart*. Come si evince dal titolo, viene infatti posta la questione filosofica di Dio e della realtà tutta nell'orizzonte trinitario a partire dal *Commento al Vangelo di Giovanni* del grande mistico speculativo tedesco.

Chiude il numero la recensione di Dario Chiapetti al volume *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle* (Città Nuova 2015). Si tratta della pubblicazione degli atti di un Seminario internazionale organizzato a Trento (14-16 dicembre 2014) dal dipartimento di Ontologia Trinitaria dell'Istituto Universitario Sophia, in collaborazione con altre realtà accademiche, in occasione dei 20 anni dalla morte del filosofo e teologo Klaus Hemmerle. L'incontro, luogo di dialogo tra docenti e studenti impegnati in quest'ambito di ricerca, ha voluto recuperare, approfondire e sviluppare la portata teologica, filosofica e transdisciplinare del pensiero del vescovo di Aquisgrana, a partire dalle intuizioni più originali contenute nella sua più celebre opera: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, *Tesi di ontologia trinitaria* (1976), scritta in onore del settantesimo del collega e amico Hans Urs von Balthasar.

Questo percorso di ontologia trinitaria, proprio perché trinitaria, non è uno spazio chiuso ed escludente, ma è chiamato alla *più universale e feconda apertura*, e proprio per questo è *un luogo di luoghi*, e cioè sempre provocato da differenti punti di vista e prospettive. Per sua intrinseca costituzione, l'ontologia trinitaria è infatti un cammino di ricerca, mai concluso, ma costantemente aperto verso nuove acquisizioni e forme di inter-relazione tra i saperi. E di questo dinamismo il presente numero vuole essere espressione.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia e la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
alessandro.clemenzia@gmail.com

LA TRINITÀ COME PENSIERO. UN MANIFESTO



The present text is an edited "manifesto" foreseen by the author as laying the groundwork for a future Dictionary of Trinitarian Ontology which will be a first attempt at an historical hermeneutics of the theoretical insights and the heuristic notions connected with the questions and propositions of a Trinitarian ontology. It is the fruit of a dialogue between members of the commission which was formed for this project.

di
PIERO CODA

[*] Una prima bozza del presente "manifesto" è stato redatta da Piero Coda nell'estate del 2015 in relazione al progetto di un Dizionario di Ontologia Trinitaria ormai in fase avanzata di elaborazione. La bozza è stata successivamente discussa e arricchita in dialogo con i co-direttori del progetto, i proff. Massimo Donà, Mauro Mantovani, Massimiliano Marianelli, Giulio Maspero e Lubomir Žak, e con la segreteria scientifica dello stesso, i dott. Maria Benedetta Curi, Vito Limone, Julie Tremblay e Ilaria Vigorelli. L'ultimo punto (*meth-odos*) è stato redatto da Maria Benedetta Curi e da Piero Coda e aggiunto nell'estate del 2016.

1. Sfida

L'urgenza dell'oggi è "ripensare il pensiero" (E. Morin).

Inedite, improcrastinabili e decisive sfide interpellano la famiglia umana e insidiano la casa comune, nel contesto

- di una globalizzazione propiziata da paradigmi economici e politici strutturalmente iniqui o comunque pericolosamente deficienti innanzi tutto sotto il profilo antropologico,

- di una rivoluzione tecnologica e in specie digitale, biogenetica e robotica, priva di anima e di orientamento etico,

- di una crisi ecologica che si preannuncia foriera d'irreparabili catastrofi senza un'adeguata e immediata conversione degli stili di vita.

Queste sfide impongono l'esercizio rigoroso, libero, solidale e creativo di un pensare capace di affrontarle con effettiva responsabilità e realistica incidenza.

Ma l'urgenza di "ripensare il pensiero" è tale, in radice e più ancora, perché a fronte di queste sfide "il re è nudo".

Si palesa cioè drammaticamente smarrita – e proprio per questo sinceramente e dolorosamente desiderata, soprattutto dalle nuove generazioni – la via maestra del pensare nella luce di bellezza della verità e nella ricerca del bene di una felicità da tutti realisticamente e in armonia col creato condivisa.

E ciò a tutto vantaggio, troppo spesso, di una razionalità meramente strumentale e calcolante che propizia la messa tra parentesi e persino l'oblio dell'ineludibile impegno personale della coscienza e dell'appassionante vocazione universale all'unità nella libertà quale incontro e reciproco dono delle diversità in cui si arricchiscono le nostre identità.

2. Kairós

Negli ultimi due secoli – soprattutto nel '900 – quest'urgenza si è fatta impellente e provocante: in ambito artistico, scientifico, sociale, filosofico e teologico, in reazione alle spaventose tragedie sperimentate – ieri e oggi – dall'umanità, non da ultimo a motivo del predominio di un pensiero antropologicamente carente o persino distorto.

Nel grido di dolore di queste tragedie sono fioriti, dalle più svariate radici e sensibilità culturali, itinerari generosi e inediti di testimonianza e intelligenza performativa della realtà che siamo e che viviamo: il pensiero dialogico, la fenomenologia, l'esistenzialismo, il personalismo, l'etica dell'alterità, la svolta linguistica… Essi, se possono sembrare a un primo sguardo anche tra loro assai diversi e svincolati – in superficie – l'uno dall'altro, lasciano però intuire – in profondità e in prospettiva – una convergenza nel segno della *profezia di un "nuovo pensiero", anzi di una vera e propria "rivoluzione culturale*".

Tramite essi si fanno infatti presenti e operanti la tensione e la passione a scoprire e percorrere con trasparenza, fiducia, fraternità e determinazione la via di un pensare e di un corrispondente agire che siano all'altezza del loro originario compito e della loro inedita responsabilità.

Ciò che li apparenta e li fa idealmente solidali, senza elidere le loro specifiche e preziose originalità, è l'impegno consapevole a ri-attingere e ri-esprimere l'attestazione – nel grembo fecondo del pensare e nell'agone storicamente efficace dell'agire – della fecondità inesauribile, luminosa e appagante del senso di verità, di bene, di unità e di bellezza dell'Essere «in cui viviamo, ci muoviamo e sussistiamo» (cf. *At* 17,28).

In una parola: l'esperienza, l'intelligenza e la pratica di una *ontologia integrale* che esprima e promuova il mistero dell'Essere nel suo variegato dirsi che in ultima istanza è darsi in dono, come talento e come promessa.

Tale ontologia – antica come il pensare e al tempo stesso nuova come nuovo è il *kairòs* che irrompe e c'interpella nel nostro come in ogni tempo – è chiamata ad esercitarci e farci capaci

- di riconoscere, dichiarare e condividere con umiltà e parresia *la verità* dell'Essere in quanto si dice alla nostra esperienza nell'intero spettro fenomenologico del suo pro-porsi, senza preconcetti riduzionismi e false assolutizzazioni,
- grazie alla corrispondenza responsabile e creativa della coscienza, personale e collettiva, nel suo scoprirsi ed esprimersi in quanto gratuitamente interpellata ad accoglierne, riconoscerne e promuoverne nella libertà la *promessa di bene* da condividere con tutti,
- in una relazione dialogica di *unità nella molteplicità*, di convergenza nella differenza, entro la quale soltanto ci si può prendere reciprocamente cura gli uni degli altri, impegnandosi nella custodia (con tenera fortezza) gli uni degli altri e insieme della casa comune,
- dischiudendo così e irradiando, nelle opere e nei giorni delle multiformi espressioni culturali e civili dell'umano, il fascino di *bellezza* in cui l'Essere che a noi donandosi si dice via via si trasfigura nella chiarità del farsi già presente ed efficace nel tempo della sua ultima e definitiva destinazione.

3. Inventio

L'approdo e la dimora del pensare e dell'agire nella regione ospitale e nell'ethos liberante ed esigente di questa ontologia chiamano, innanzi tutto, a una *rilettura della tradizione* di pensiero maturata nella storia che sino a qui ci ha condotti: coi suoi guadagni e le sue derive, gl'irrinunciabili percorsi in essa tracciati e le questioni e gli orizzonti di senso da essa non ancora sondati e che possono oggi rivelarsi di decisivo momento e significato.

Tale vicenda è senz'altro ricca e variegata, e pertanto non è riducibile a nessuno schema interpretativo che presuma di potersi presentare come esaustivo e definitivo. Eppure risulta facilmente riconoscibile come un dato che non può non sorprendere e non interpellare che lo *snodo cruciale* che la qualifica e la rende riconoscibile e per molti versi decifrabile si è storicamente prodotto in Occidente – ma con significato e risonanza ormai universale – nell'incontro tra la filosofia di matrice greca in cui fiorisce la sapienza antica (anche dell'Oriente) e l'intelligenza della rivelazione di matrice biblico-cristiana che accade nel periodo d'oro dell'età patristica.

Il frutto teoreticamente e praticamente più rilevante di questo incontro si è prodotto nell'*inventio* del concetto ontologicamente regolativo - per il rinvenimento e il discernimento della verità - della *Trinità:* concetto per sua natura intrinsecamente *eccedente* perché chiamato a ritrovare sempre di nuovo la misura s-misurata della sua verità da dentro la Realtà che è chiamato a esprimere.

L'*inventio* di questo concetto è stata storicamente determinata dall'assunzione nel pensiero di matrice filosofica greca della sfida insita nel progressivo rinvenimento del singolare e inedito significato teor-etico rappresentato dall'evento escatologico del farsi carne in Gesù di Nazaret della Parola (*Logos*) di Dio che è Dio egli stesso e nel quale tutto è diventato ciò che è (cf. *Gv* 1,1-2.14) sino alla *kenosi* abissale di sé nell'abbandono vissuto in croce per amore (cf. *Fil* 2,7; *Mc* 15,34).

Il concetto della Trinità si è così proposto a tutti gli effetti, nella storia del pensiero, come *orizzonte risolutivo* – non escludente ma includente, non impositivo ma invitante – d'interpretazione del senso dell'essere:

- sia *in riferimento a Dio*, l'Essere infinito che, uscendo dal Silenzio del suo abisso, si dice nella Parola abitato da un'alterità reale nella gratuita, reciproca e reciprocante relazione di libertà e comunicazione in cui tutto si dice e si dà, in sé e al di là di sé, in quanto *agape* (Padre, Figlio, Spirito Santo) (cf. *1Gv* 4,8.16);

- sia *in riferimento al creato* e, come a suo vertice e custode, all'uomo quale essere finito capace d'infinto appunto perché voluto e posto nell'essere per amore e chiamato nell'amore a riconoscere e partecipare a suo modo – realmente e sino a indicibile pienezza – della bellezza, della verità e della bontà di Dio Trinità in quell'inaudita forma di unità nella differenza in cui il finito si trasfigura trinitariamente nell'infinto, attingendo la sua originaria e definitiva vocazione: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi» (*Gv* 17,21).

Il concetto di Trinità ha pertanto propiziato nell'età patristica, in riferimento a Dio, all'uomo e al cosmo, la risignificazione e in qualche caso la creazione *ex novo* di concetti decisivi, nella tessitura della trama interpretativa e performativa dell'essere, quali: sussistenza, conoscenza, amore, relazione, persona, libertà, creazione, unità, pericoresi, comunicazione… Basti fare i nomi di Ireneo di Lione, Agostino d'Ippona, Gregorio di Nissa, Dionigi l'Areopagita, Massimo il Confessore.

4. Percorso

Lo straordinario e promettente guadagno d'illuminazione del senso dell'essere intuito e regolativamente proposto nel concetto della Trinità ha di fatto progressivamente ispirato, esplicitamente o implicitamente, in forme e con esiti diversi e persino antagonistici, il successivo percorso del pensiero nella cultura occidentale. In tutti gli ambiti della sua molteplice espressività.

In particolare, esso ha prodotto nel medioevo, sulla base della robusta risemantizzazione del senso dell'essere prodotta dalla patristica, geniali tentativi di sintesi in cui si sono intrecciate e reciprocamente fecondate la ricerca filosofica di matrice greca (Platone, Aristotele e Plotino), l'esperienza cristiana (in modo decisivo quella di Francesco d'Assisi), e l'intelligenza teologica: Anselmo di Canterbury,

Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Duns Scoto ne sono testimoni.

E tuttavia il concetto di Trinità *non è riuscito a generare quel luogo di esperienza e di esercizio relazionale e comunitario* (a cominciare dal rapporto tra maschile e femminile) *del pensare che corrisponde alla Realtà in esso accolta e concepita* e che come tale permette di sperimentarne e scandagliarne i fondamenti risolutivi e le implicazioni pratiche al di là dei guadagni propiziati dalla matrice della metafisica greca, pur riplasmata nel suo incontro con l'intelligenza della rivelazione.

Si è di qui prodotta progressivamente, nella modernità, *una dialettica lacerante e in definitiva irresolubile* dove la via della filosofia (ragione) e quella della teologia (fede) si sono divaricate sino a contrapporsi astrattamente. E ciò nel mentre si stagliavano – propiziate dalla scoperta del significato ontologico positivo del creato in virtù del farsi carne della Parola di Dio – nuove e promettenti forme del sapere (le scienze naturali, le scienze umane, le scienze sociali) e apparivano sulla scenario dell'*agorà* culturale, ormai in orizzonte mondiale, le forme di pensiero generate dalle sapienze religiose dell'Oriente.

All'inizio dell'800, in verità, il pensare filosofico (Hegel e Schelling, in particolare) ha tentato l'impresa generosa e possente di superare questo fossato, dispiegando il concetto della Trinità e dell'incarnazione del divino nell'umano attraverso una razionalità dialettica originaria e onnipervadente. Si è però ritrovato fatalmente ingabbiato entro il perimetro tutto moderno dell'immanenza del puro pensare frutto dell'"io" come soggetto assoluto d'individualità, di fatto frustrando l'esigenza alla fine avvertita di riaprire la via del pensiero alla rivelazione del Dio veramente divino (così, ad esempio, l'ultimo Schelling).

Tanto che l'esito fallimentare di quest'impresa ha spinto la filosofia successiva a espungere da sé ogni riferimento al Dio rivelato in Cristo, per onorare l'esperienza molteplice, cangiante e incatturabile dell'"io" finito e ferito, finendo però spesso con l'abdicare alla sua vocazione più profonda di libero e inesausto pensiero del senso dell'Essere.

Così, il pensiero filosofico ma anche quello delle scienze umane e sociali, scaltritosi nell'esercizio di un'ermeneutica radicale del sospetto (Nietzsche, Marx, Freud) nei confronti d'ogni presupposto dato come assoluto, si è alla fine inoltrato – più o meno consapevolmente – nella "notte oscura" del nichilismo: come tale riconosciuto e accolto o denunciato o rassegnatamente patito o con cattiva coscienza rimosso, finendo di fatto col consegnare il pensiero e la libertà alla logica impersonale delle tecnocrazia e del post-umanesimo.

La teologia, dal canto suo, è stata tentata lungo la modernità dalla riduzione apologetica del concetto della Trinità a indiscutibile dogma meramente confessionale e religioso, e ciò entro il perimetro di categorie e di una forma del pensiero ancora in fondo segnate dalla pre-comprensione metafisica greca e non transignificate nel crogiuolo ontologicamente decisivo del "non" della croce e del "sì" della risurrezione della Parola fatta carne, nella convivialità di quei legami liberi e belli che sono frutto gratuito dello Spirito.

In tal modo, essa ha finito con lo smarrire il senso radicale d'illuminazione e di vivificazione dell'essere e dell'agire che s'irradia dalla Trinità, sperimentando in

ragione di ciò l'emarginazione progressiva dal cammino del pensiero e la sterilità sul piano pratico.

Solo nella mistica più autentica (da Ignazio di Loyola a Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, da Sergio di Radonez a Serafino di Sarov), l'esperienza e l'intelligenza della Trinità hanno continuato a brillare come sorgente di luce e di vita, anche se ciò non ha conosciuto – se non in qualche promettente anticipazione – un'effettiva ed efficace incidenza in rapporto alla crescente istanza di riforma del pensiero e della prassi avanzata in ambito filosofico, teologico e scientifico.

5. Soggetto - Cosa - Luogo

Nella consapevolezza critica e prospettica propiziata da questa memoria storica e tenendo conto delle provocazioni e delle istanze derivanti dalle sfide del presente, la duplice ma in radice unitaria *krisis* del pensiero moderno in Occidente – nelle sue espressioni filosofica, teologica e scientifica e precisamente nella stessa sua radicalità – si può accreditare oggi quale *matrice di un originale e promettente salto di qualità* nella concezione e nell'esercizio del pensare e dell'agire.

In questa luce, la profezia del "nuovo pensiero" in ambito filosofico, da un lato, e il rinnovamento della teologia e della mistica (non a caso in prospettiva trinitaria), dall'altro, sperimentati nel corso del '900, promettono il guadagno di orizzonti che si dischiudono al di là delle secche del razionalismo metafisico e del dogmatismo religioso e che assumono responsabilmente la radicale purificazione propiziata dalla "notte oscura" del nichilismo (basti pensare a Teresina di Lisieux e Simone Weil).

A partire di qui – questa la nostra ipotesi di lavoro – filosofia e teologia possono ritrovare nel pensiero regolativo della Trinità, assunto nel suo significato originario e irradiante nel *focus* della croce/risurrezione del Cristo ed esplorato nella promessa ancora insondata che in sé custodisce, il luogo per una rinascita e una *riconfigurazione dell'ontologia* quale servizio gratuito e indispensabile all'esercizio genuino e responsabile del pensare e dell'agire all'altezza delle sfide del presente.

È questo l'ambizioso progetto che si propone, con semplice fiducia e ponderata decisione, l'*ontologia trinitaria* come la si è cominciata a denominare (pur con diversità di formule e di accenti) da alcuni autori nella seconda metà del '900. Tra essi spicca senz'altro un pensatore di frontiera tra filosofia e teologia come Klaus Hemmerle, ma già tra l'800 e '900 di essa troviamo significative anticipazioni, per un esempio, nella *Teo-sofia* di Antonio Rosmini (un lemma che in sé racchiude la vera posta in gioco) e nella "logica trinitaria" di Pavel Florenskij.

In questa ontologia d'ispirazione e intenzionalità trinitaria il riferimento alla Trinità esprime, nel contesto della dopo-modernità, un significato al tempo stesso *soggettivo*, *oggettivo* e *topologico*.

Esso evoca infatti e qualifica insieme il "*soggetto*", la "*cosa*" e il "*luogo*" del pensare l'essere in quanto *agape*: l'essere cioè nel suo dirsi come dono reciproco e inesauribile di sé nella concretezza molteplice e drammatica della storia e nell'assunzione responsabile della sfida del "non" della libertà, quel "non" per cui l'uno *non* è l'altro ma ciascuno è sé nel dono (che è attraversamento del "non") all'altro

da sé con cui è chiamato a essere uno nell'esperienza sempre nuova della verità, del bene e della gioia.

- Il riferimento al "soggetto" sottolinea che nell'ontologia trinitaria l'io che pensa esercita il pensiero nel dialogo del noi.

- Il riferimento alla "cosa" sottolinea che l'oggetto dell'ontologia trinitaria è l'essere illuminato e sviscerato nella grammatica trinitaria che lo connota e ne ritma la dinamica e le relazioni.

- Il riferimento al "luogo" sottolinea che l'ontologia trinitaria si dà e si esprime entro quello spazio/tempo che come tale propizia il dischiudersi del senso dell'essere nel dialogo di chi lo accoglie, lo pensa e lo dice.

L'ontologia trinitaria si qualifica dunque, in sintesi, nella molteplicità delle espressioni che assume e dei legami che propizia entro l'universo dei saperi, per il riconoscimento e l'impegno *a dire trinitariamente – nell'esercizio di un dialogo perseguito come radicale esperienza di trasparenza, reciprocità e apertura nella e alla verità – il senso trinitario dell'essere accogliendone il dono nella responsabilità condivisa di "trinitizzarlo" (Chiara Lubich) secondo la logica agapica di quella relazionalità in cui soltanto – sui diversi livelli e nelle diverse forme del suo esprimersi – accade e si fa ciò che è*.

Essa implica pertanto:

- *sotto il profilo epistemologico*, un riposizionamento radicale del rapporto tra teologia e filosofia che muova dall'effettivo darsi fenomenologico dell'esperienza della verità, nell'esercizio di un pensare comunitariamente esperito e con ciò capace di farsi casa comune dell'essere, così offrendo adeguato spazio al rapporto con le scienze e le diverse forme di sapienza e propiziando l'assunzione di un integrale e forte ethos dell'incontro, della condivisione e della reciproca custodia,

- *sotto il profilo teor-etico*, un'ermeneutica rinnovata, nella luce del farsi carne della Parola sino all'abbandono della croce, del rapporto tra essere infinito ed essere finito nella sua ricca molteplicità e nel suo cammino storico: rapporto che si fa evento nell'incontro tra il *Dio che è Trinità* e la creazione in quanto gratuitamente insieme chiamati, nella loro insuperabile differenza e nella reciprocità del dono di sé, al traguardo escatologico universale di "*Dio tutto in tutti*" (cf. *1Cor* 15,28).

Il *Dizionario di Ontologia Trinitaria* si offre come un invito discreto e un primo ingresso – sui sentieri: 1) dell'ermeneutica storica, 2) dell'illuminazione teor-etica e 3) dell'individuazione euristica delle questioni e delle prospettive che richiede la proposizione di un'ontologia trinitaria – all'esercizio dialogico di questa via antica e sempre nuova del pensare.

6. Meth-odos

Dal punto di vista metodologico, il progetto prende le mosse dall'invito a fare l'ingresso nell'esercizio e nell'itinerario dialogico del pensare nel ritmo di un'ontologia trinitaria. Si tratta, infatti, di un *Weg-Gemeinschaft* (K. Hemmerle), un cammino in comunità e una comunità del cammino. Di esso si può disegnare una preliminare mappa d'orientamento per l'esplorazione esperiente e itinerante

del *luogo* e dell'orizzonte entro cui si stagliano con nitidezza i molteplici e convergenti sentieri.

a) È indispensabile, innanzitutto, riguadagnare il senso originario e autentico del *meth-odos* come indirizzo d'una ricerca che nasce e s'arricchisce in dialogo dall'esperienza in atto: senza la pretesa d'ingabbiare alcunché in maniera onnicomprensiva e conclusiva, ma nell'intento di offrire direzioni e tracce di percorso tra loro in correlazione per focalizzare, illuminare e comunicare in maniera rigorosa e condivisa le figure, i temi e le questioni inerenti la ricerca stessa.

Si tratta, in una parola, di essere coinvolti in un metodo del "di più" (*magis*): che non escluda o superi gli specifici metodi di provenienza e di esplorazione, ma li ri-orienti – al di là dei rispettivi risultati – nell'orizzonte originale e vasto che il prender forma di un'ontologia trinitaria sollecita e propizia: l'orizzonte dell'incontro – eccedente le singole metodologie e la loro semplice somma – che accade grazie a un perseverante dialogo euristico libero e responsoriale. Così che ognuno abbia a farsi esploratore e protagonista nel proporre e nell'accogliere indicazioni e prospettive da valutare e intraprendere volta a volta in comune accordo.

La mappa epistemica capace di propiziare tale metodo è quella della *verità come orizzonte prospettico e invitante del discernimento comunitario che si dischiude nel tempo e nel luogo di una dinamica razionale in quanto relazionale*: perché ritrovante il suo sempre adveniente adempimento nella dimensione agapica e pneumatica e perciò comunitaria del darsi della verità.

L'accesso in atto alla verità, entro tale orizzonte, ha da essere operante in tutte le fasi e a tutti i livelli della ricerca, così che la prospettiva personale e la prospettiva comunitaria che la qualifica – con l'inoltrarsi e il prendere dimora nel "castello" a un tempo "interiore" ed "esteriore" in cui la verità inabita (Chiara Lubich) – s'attuino in reciproca risonanza tra loro interagendo nella reciproca distinzione.

b) *I punti cardinali di orientamento* del cammino in comune propiziato da questo metodo sono pertanto da intendersi come espressioni dell'appello all'impegno e all'esercizio della dimensione comunitaria e relazionale della ricerca e della composizione arcobalenante dei suoi frutti.

Essi tutti derivano dal *riposizionamento del rapporto tra teologia e filosofia*, in quanto nella relazione d'interscambio tra esse è insita «la chance di recuperare oggi a nuovo l'ontologia» (K. Hemmerle); e insieme dalla *riconfigurazione del rapporto tra esse e le scienze* (naturali, umane e sociali) nel senso moderno del termine, in quanto accolte ed esercitate quali co-agoniste in dialogo nello spazio comune disegnato dal mosaico dei loro confini come occasioni d'incontro e scambio.

Di qui i momenti che ritmano l'esperienza relazionale e temporale dell'atto del pensare come quello in cui ogni "io" è soggetto in quanto accede all'esercizio di sé nel luogo del "noi".

- *La domanda*, più che al "che cosa?" in riferimento agli oggetti del pensare, si rivolge al "*come?*" (*wie geht dass*) dell'accadere in cui la verità che li illumina e li sostanzia si dice e si dà.

- L'*in-tenzione* del ricercare s'esprime nel dono e nell'accoglimento che si fanno rendimento di grazie all'a/Altro (*Denken* è *Ver-danken*), perché «il vedere

accade solo nella contemporaneità dell'abbozzo che si dona e della comprensione che accoglie – in una contemporaneità che non è compromesso, ma realtà nuova e unica del vedere» (K. Hemmerle).

- La *relazione dialogica* che così s'origina, in quanto custodita e ogni volta rilanciata nella ricerca, propizia lo scambio dell'uno con l'altro in un'esperienza di reciprocità quale evento asimmetrico che si dispiega verso l'alto e penetra nel profondo in un movimento a spirale.

- In una *temporalità* che accade al di là del chiuso del vissuto soggettivo per aprirsi, nel "tra" delle relazioni, all'istante gratuito del *kairós* comunitario esperito escatologicamente quale anticipo e attesa del compimento.

- Col pronunciare una parola che è *logos pneumatikós* (cf. *1Cor* 2,13): parola che gronda lo Spirito al cui soffio si dice, nella ricerca e nel dar forma alla connotazione verbale e, dunque, evenienziale e relazionale del darsi/esprimersi del significato della verità intesa nel "bacio" dell'amore consumato.

- Nell'attraversamento fecondo del "*negativo*" (in ogni sua forma) a partire dal riconoscimento che dà un nome, dalla condivisione e dalla comunicazione della propria prospetticità e, dunque, del proprio limite e della propria ferita, dello scacco che si patisce e del conflitto in cui si è impigliati, nella libera espropriazione di sé per amore in cui ciascuno può accogliere il dono dell'altro e ritrovarsi nuovo insieme con lui nel "di più" propiziato dal loro incontro.

- Così esercitando l'unità nella libertà della *pericoresi*: ove *il pensare con l'altro* aspira a compiersi nel *pensare l'uno nell'altro* accordandosi proletticamente al ritmo vivo ed eccedente della pericoresi trinitaria quale *telos* escatologicamente destinale.

- Nell'articolazione esigente e ineludibile di *esistenza e pensiero*: poiché la via che all'ontologia trinitaria conduce per dimorare in essa è la via dell'Essere ciò/in ciò che si vive pensando-lo e pensando-si performativamente in quanto *amore*.

PIERO CODA
Preside dell'Istituto Universitario Sophia e ivi Professore ordinario di Teologia sistematica
piero.coda@iu-sophia.org



UMANESIMO TRINITARIO. UNA RICONSIDERAZIONE DELLA MODERNITÀ

di
MARCO PELLEGRINI

This article considers the origins of modern culture in the light of the Renaissance and the spiritual revolution that it created, grounded in the concepts of liberty and human creativity. And although Western modernity seems not to have reached such high ideals, nevertheless, through cultural reform such ideals are still possible to achieve.

La meta-logica trinitaria non rappresenta qualcosa di ignoto alla tradizione occidentale. Al contrario, da molti secoli essa si è innestata in alcuni ambiti di pensiero che si sono aperti alla contaminazione con le istanze più sollecitanti della spiritualità cristiana: tra di essi, l'ermeneutica della storia. Risonanze di una visione onto-trinitaria sono rintracciabili nell'anelito, tipico dell'uomo spirituale (nel Medioevo) e poi del filosofo (dal Rinascimento in poi), a trovare nella storia umana una traccia che disveli Dio come il misterioso autore di un'avventura nel divenire che congiunga origine, sviluppo e compimento. La condizione umana nel tempo diventa luogo del formarsi di una domanda di senso, la quale postula una risposta in grado di appagare una sete di verità che fuoriesce dal tempo contingente poiché cerca l'eternità, da cui proviene e verso cui tende[1].

Questa domanda di senso può dar luogo a un balbettante sussurro, intriso di consapevolezza dell'umana inadeguatezza a capire, quale è quella che domina la nostra epoca. In passato, tuttavia, vi sono state epoche dominate da costellazioni intellettuali ben diverse da quella oggi vigente. Epoche caratterizzate da una inconcussa fiducia nelle facoltà intellettive dell'uomo davanti alla storia: la potenza speculativa si è allora volta in capacità esegetica dell'esperienza dell'umanità nel tempo. Di tale attitudine alla lettura spirituale dei tempi come fermento di cambiamento tratterà il presente studio, relativamente a un segmento importante nella storia della civiltà dell'Occidente, situato fra XIV e XVI secolo e definito Rinascimento.

Nel Medioevo la domanda di senso diede luogo a una visione grandiosa del cammino umano come enigma passibile di decifrazione, da parte di una mente debitamente allenata a trascendere l'apparente caos degli eventi[2]. Un afflato ermeneutico che toccò il suo vertice nella visione elaborata da Gioacchino da Fiore, l'esempio forse più audace di costruzione di una teologia dinamica della storia mai intrapreso da un pensatore ispirato al Nuovo Testamento come sinossi spirituale di Vangelo, Epistole e Apocalisse[3]. La lettura mistica della storia umana offerta dall'Abate calabrese fu imbevuta di tensione verso un'età dello Spirito ancora da realizzarsi pienamente, corrispondente al regno della perfetta libertà dell'uomo[4].

L'attesa della maturazione di un tempo di redenzione intravisto come non lontano, anzi come sufficientemente vicino da scorgerne le primizie dall'osservatorio del presente, era un dato già ben vivo nella cultura della tradizione ebraico-

1) W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997; K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Net, Milano 2004; H.-I. Marrou, *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1979; R. Bodei, *Se la storia ha un senso*, Moretti & Vitali, Bergamo 2006. Lineamenti di un'ontologia trinitaria in P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

2) Per una rassegna di casi emblematici: P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay (Edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, specialmente pp. 65 ss.

3) H. Mottu, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Marietti, Casale Monferrato 1983; B. McGinn, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia della cultura occidentale*, Marietti, Genova 1990; H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opera*, Viella, Roma 1997.

4) G.L. Potestà, *Interpretazione storica e sensibilità spirituale*, Olschki, Firenze 2001; Id., *Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore. Storia come concordia, storia come apocalisse*, De Gruyter, Berlin 2008.

cristiana[5]. A seguito della rivoluzionaria lezione di metodo apportata dal Florense, tale attitudine all'inquadramento epocale del presente si convertì in un'acquisizione perenne per la mentalità dell'Occidente[6].

L'influenza del gioachimismo si diffuse per mille rivoli nella coscienza religiosa dell'Europa, contribuendo a plasmare il sentimento profetico di attesa nei confronti della temporalità come luogo della manifestazione del Dio trinitario. Un Dio che deve essere concepito come Essere sempre in uscita e mai muto né statico. Un Dio fedele ma spiazzante, che sradica e prepara, rialza e innova, dunque *crea* senza sosta. Dal suo eloquio deriva la fatica dell'uomo di fede, chiamato a contemplare un'azione divina che è sempre un oltrepassamento del già-compreso; ma di qui deriva anche l'esaltante percezione di un ordine cosmico-storico che è sempre "teofania" in divenire, fonte di meraviglia.

Nello scorrere della storia l'occhio dell'uomo spirituale ha imparato a vedere non uno scorrere insensato del sempre-uguale, né un angoscioso precipitare verso il sempre-peggio, bensì una mirabile, benché dolorosamente travagliata, gestazione del nuovo-in-arrivo. Indefettibile messaggio di sollecitudine di Dio per il mondo, il "nuovo" non rappresenta qualcosa di ignoto, ma è solo l'ultimo stadio di un processo di superamento del "precedente".

Naturalmente, una simile teologia della storia presuppone di essere alimentata dalla linfa della fede e della preghiera come connubio vitale con lo Spirito Santo, *primum movens* di tale avventura. Diversamente, il discorso teologico si presta a un'usurpazione che mantiene la traccia delle antiche pretese di redenzione profetica della vicenda umana, ma non le riferisce più all'azione di Dio e anzi le attribuisce a un'iniziativa umana che viene dotata dei crismi dell'onnipotenza. Si cade così in un travisamento dagli esiti illusionistici, sintetizzato da Henri de Lubac come "dramma dell'umanesimo ateo"[7].

Come ben mise in luce lo stesso gesuita francese, il gioachimismo giocò un ruolo centrale in tale stravolgimento, poiché la dottrina dell'*Evangelium aeternum*, una volta decontestualizzata, si prestò a una riscrittura che produsse una rigogliosa posterità spirituale, la quale incluse il filone dell'utopia, a partire dalla sua metamorfosi nell'età dell'illuminismo, nonché l'idealismo storicista che si sviluppò nella Germania del primo Ottocento e che poi conobbe una torsione in senso materialista con il marxismo. Tutte queste traslazioni dell'annuncio ebraico-cristiano di riscatto dai mali della storia si presentarono come il pieno compimento della modernità, e in piena coerenza con ciò si ammantarono di una veste di scientificità che tuttavia ha dimostrato di non reggere alla prova dei fatti[8].

5) F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985; A. Vauchez (Ed.), *Prophètes et prophétisme*, Seuil, Paris 2012.
6) G.L. Potestà (Ed.), *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Viella, Roma 2005.
7) H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1996; Id., *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*. I. *Dagli Spirituali a Schelling*, Milano 1981; II. *Da Saint-Simon ai giorni nostri*, ivi 1983.
8) Resta insuperata al proposito la diagnosi di I. Mancini, *Teologia ideologia utopia*, Queriniana, Brescia 1974. Si veda da ultimo: M. Cacciari – P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016.

Fiorite nell'Europa secolarizzata a partire dall'Ottocento, le teologie post-cristiane della storia diedero luogo a "grandi narrazioni" di riabilitazione del genere umano che ritennero del gioachimismo solamente l'involucro esteriore, ossia la proiezione verso un futuro di liberazione dalle pene della storicità della condizione umana. Lasciarono invece da parte il nucleo essenziale della spiritualità gioachimita, rappresentato dal suo anelito ad un pieno recupero dell'intimità con Dio da parte dell'umanità finalmente matura e resa edotta del suo dono. Peraltro, una simile riduzione a ideologia stette a dimostrare che, anche priva del suo fondamento pistologico, la profezia ebraico-cristiana non perse il suo potere di interrogazione e addirittura di seduzione. Essa va a toccare un problema che angustia la coscienza pensante, come è il nesso tra giustizia e destino, tanto individuale quanto collettivo[9].

A questo proposito, varrà la pena ricordare che residui del retaggio profetico-cristiano, nella sua versione manipolata ad uso di un progetto di potere, sono ravvisabili ancora ai nostri tempi. Ne è un esempio l'opera di F. Fukuyama su *La fine della storia e l'ultimo uomo*, che venne concepita nei primi anni Novanta del XX secolo come il monumento teoretico della vittoria dell'ideale democratico-liberale sopra l'ideale comunista[10]. A sorreggere l'elaborazione di questa, che fu l'ultima delle "grandi narrazioni" partorite dal XX secolo in continuità con il XIX, fu uno stato d'animo tipicamente occidentale, e dunque post-cristiano. Fu l'ansia di trovare nella storia una risposta definitiva non solo ai problemi materiali, ma anche al bisogno di verità che anima l'uomo. La risposta fu ravvisata da Fukuyama nel primato della libertà individuale, che alla lunga non sopporta i vincoli del collettivismo, per quanto giustificato da ideologie apparentemente persuasive come il comunismo. Allo scadere del XX secolo, secondo il nostro autore, la storia avrebbe detto l'ultima parola sull'uomo, disvelandolo come essere pervaso da un bisogno di autorealizzazione che lo porta al conflitto, alla rivoluzione, alla guerra, qualora tale bisogno venga negato, misconosciuto o anche solo frustrato da un sistema socio-politico che non accordi ai suoi membri il diritto alla felicità individuale, unito a spirito di possesso.

Evidente in Fukuyama la volontà di posizionare questa diagnosi in un rapporto di dichiarata emulazione con le grandi letture profetiche della modernità emesse da pensatori come Hegel e Marx. Soprattutto di quest'ultimo autore Fukuyama intese smentire il mito della rivoluzione come giusta e necessaria distruzione dell'ordine socio-economico capitalista. Al contrario, il verdetto della storia aveva affossato il comunismo e dato ragione all'ordine liberal-democratico: il XXI secolo si sarebbe aperto all'insegna della globalizzazione, che altro non è se non l'ingresso nel capitalismo maturo da parte dell'intero pianeta. Un capitalismo, si noterà, considerato secondo un'ottica non troppo diversa da quella che portò

9) V.I. Comparato, *Utopia*, Il Mulino, Bologna 2005; P. Prodi, *Profezia* vs *utopia*, Il Mulino, Bologna 2013.

10) F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2007. Ma dello stesso autore si veda anche: *La grande distruzione. La natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, Baldini & Castoldi, Milano 2001.

l'idealismo romantico a salutare l'irrompere dello Spirito assoluto sulla scena del tempo presente.

Assecondando la pulsione emulativa di Marx e anzi strumentalizzandola a fini celebrativi - volendo farne l'apoteosi del "secolo americano" – Fukuyama commise uno sproposito, del tutto scientemente. Esattamente come Hegel, egli pensò che nella storia esistono momenti privilegiati, nei quali tutto appare improvvisamente chiaro. Pensò inoltre che le certezze ricavabili da queste parentesi di rischiaramento possano essere applicabili retrospettivamente a tutto quanto il corso umano nel suo svolgimento nel tempo, analogamente a quanto fecero Marx e Engels quando, dopo aver costruito la loro filosofia universale della storia, la elevarono a chiave di lettura del passato.

L'eco di Marx e di Engels risuonò anche nell'orientamento alla prassi che connotò tale canto di vittoria. Così come il movimento marxista-leninista aveva cercato di esportare la rivoluzione comunista su scala planetaria nei decenni centrali del XX secolo, allo stesso modo i sostenitori dell'ordine liberal-democratico – anche se non Fukuyama personalmente - furono autorizzati a ritenere che il compito di esportare la democrazia nel resto del mondo fosse una missione provvidenziale, ossia corrispondente al "vero" cammino della storia. E con ciò, siamo arrivati a toccare i presupposti dell'attuale disordine mondiale.

Abbiamo indugiato nell'analisi di questa remota propaggine della posterità spirituale di Gioacchino da Fiore – remota nelle sue scaturigini, eppure così evidentemente collegata ai retroscena degli accadimenti della nostra epoca - soprattutto al fine di ribadire che gli echi della visione onto-trinitaria hanno sempre accompagnato la cultura della modernità occidentale, fino ai suoi attuali sviluppi che talora si definiscono come post-moderni ma che ruotano pur sempre attorno all'inaggirabile questione dell'ermeneutica del frangente storico presente - lo *spiritus intelligentiae*, secondo Gioacchino.

Detto questo, va subito soggiunto che esiste un *quid* che è specificamente cristiano e che permette di distinguere l'ermeneutica autenticamente onto-trinitaria dalla sue derivazioni – e talora corruzioni - in chiave secolarista: ossia le ideologie o ideocrazie che hanno tentato di dominare la scena del mondo negli ultimi secoli, presentandosi come sostituto della religione rivelata. Tale *quid* è dato da una visione dell'uomo che, in armoniosa corrispondenza con la nozione di Dio padre che si perde nel Figlio ed è da questi perdutamente amato nello Spirito, vede il pieno dispiegarsi della soggettività non nel possesso di sé, ma nel desiderio di condivisione degli infiniti beni derivanti dall'essere persona e dallo stare al mondo.

L'amicizia come *koinonia*, e non il conflitto, è la cifra relazionale di tale concezione antropologica, che ha una lunga genealogia nella nostra tradizione culturale e che risale a molto prima della comparsa del cristianesimo. La ventata di Grazia apportata dal Vangelo ha rafforzato una volta per sempre tale concezione dell'umanità come apertura all'altro, riconfigurandola nei termini di una "missione umana" sempre da riaprire e da riconsiderare. L'intero processo storico può allora essere interpretato come una successione di momenti di approfondimento di quella *humanitas* che non può mai essere separata da quella *divinitas* di cui è figlia e di cui serba indelebili tratti, a cominciare dalla sua sovrana indisponibilità alla strumentalizzazione e all'asservimento.

Per venire al cuore del nostro discorso, intendiamo qui affermare che la modernità occidentale nacque precisamente da un'esperienza di riscoperta di tale "missione umana", che coincise con quell'aureo momento nella storia della civiltà che fu la genesi fra XIV e XV secolo dell'umanesimo rinascimentale, poi giunto a maturazione nel successivo secolo XVI[11]. Guardando ad alcuni degli esponenti più significativi di tale movimento culturale, è possibile costatare l'esistenza di una dimensione pneumatologica della modernità. Essa non ha mai cessato di dar segni di vita e ancora continua a farlo, benché sia stata prepotentemente sfidata da tendenze che gli apologeti cristiani di altri tempi usavano ricondurre alla categoria dell'empietà – mentre oggi si tende a parlare di disumanità e talora di barbarie[12].

Innegabilmente la vocazione originaria della modernità come rivoluzione, che è la liberazione di ciò che è autenticamente umano contro la sottomissione agli idoli paralizzanti e mortificanti, conobbe distorsioni, se non addirittura pervertimenti, nel suo attuarsi come pensiero e come azione. Ma in una visione autenticamente cristiana il rischio è parte ineliminabile della Creazione, che nel suo divenire storico è un cammino sollecitato dallo Spirito Santo e dunque è emanazione di un'incessante energia creativa, autocomunicantesi all'uomo nella forma di continue proposte e ri-proposte. Forse non vi è nulla di più atto a riassumere in una formula lo spirito della modernità, quanto il titolo di un libro di E. Garin che recita: *Rinascite e rivoluzioni*[13]. Ciò che risalta, in questo binomio, è l'alternanza di esplosioni di energia creativa che prendono la forma ora della riattivazione di facoltà perdute, ora della svolta verso nuove configurazioni dell'esperienza sociale e culturale.

Muovendosi in un rapporto di derivazione dalle premesse onto-trinitarie che rimanevano operanti nella *humus* da cui germinò, la cultura della modernità ha forgiato un'immagine del divenire storico come un flusso temporale punteggiato di fasi di rallentamento e di apparente arresto, seguiti da momenti di sblocco e di rilancio, all'interno di un processo complessivamente orientato verso una sempre più approfondita ricognizione della vocazione costitutiva del genere umano. Coerentemente con tali assunti, la modernità ha voluto collocare il proprio momento di origine in una particolare congiuntura del passato, situata nell'Italia del XV secolo, alla quale ha dato il nome di Rinascimento. Un momento di contestazione di un certo corso storico, considerato obsoleto e bisognoso di un riavvio secondo premesse spiritualmente più elevate rispetto a quelle ereditate dal recente passato[14].

Il termine "Rinascimento" è quanto mai suggestivo nel trasmettere l'idea di un ritorno alla grandezza dopo una fase di immiserimento. Gli specialisti sanno

11) Tale momento sorgivo è analizzato in M. Pellegrini, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 2012.
12) Un bell'esempio di tale lessico, applicato al campo semantico dell'umanitarismo, in G. Bocchi – M. Ceruti, *Solidarietà o barbarie. L'Europa delle diversità contro la pulizia etnica*, Cortina, Milano 1994.
13) E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Mondadori, Milano 1992.
14) Restringiamo la sterminata bibliografia di riferimento a due soli titoli recenti: N. Gardini, *Rinascimento*, Einaudi, Torino 2010; M. Ciliberto, *Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2015.

bene che questa parola non venne mai usata dai protagonisti dell'epoca che designa. Il termine Rinascimento è di coniazione ottocentesca e corrisponde a una visione storico-antropologica di tipo romantico, secondo la quale ciò che conta nella storia è il manifestarsi della creatività umana sempre in gara con le contraddizioni del presente.

Anche qui è ravvisabile un indizio della conformazione trinitaria dell'essere umano, con la sua spinta all'oltrepassamento del già-dato. La tensione sublimante toccò il suo apice con il romanticismo, quando assunse la forma di una perpetua avversione al limite in quanto tale: di qui l'insoddisfazione verso una realtà percepita come strutturalmente manchevole e bisognosa di salti verso il "nuovo". In ciò, noi possiamo a tutt'oggi dirci figli del romanticismo, un fenomeno a sua volta collocabile in quel filone profetico-rivoluzionario che un grande specialista come J.W. O'Malley ha definito la "cultura uno" dell'Occidente ebraico-cristiano[15].

Dal Rinascimento ai giorni nostri, è dato scorgere sottotraccia il dipanarsi di un filo rosso, costituito da quella che abbiamo definito "dimensione pneumatologica" della modernità. Proprio in virtù del dinamismo ricollegantesi con l'esperienza del divino nella storia, la cultura della modernità ha sempre rigettato il fissismo e ha sottolineato il carattere evolutivo della condizione umana, strutturalmente aperta al desiderio di novità. Converrà riportare alla memoria questa verità anche nel momento attuale, un periodo di crisi nel quale sembrano vacillare alcune sicurezze che nei decenni precedenti avevamo dato per garantite dal corso della storia, e che invece ora rivelano il loro carattere precario: la pace internazionale come meta possibile, il benessere diffuso come conseguenza di una crescita economica sempre più allargata, la cura dell'ambiente come dovere universalmente rispettato. Sembra insomma essere crollata la rassicurante descrizione di una modernità come sistematica applicazione della ragione strumentale ai bisogni umani, con la risoluzione di tutti i problemi planetari in virtù di una creazione indefinita di ricchezza, accompagnata da redistribuzione equitativa e conseguente neutralizzazione dei conflitti[16].

Davanti allo sgomento che può derivare dalla constatazione della fallacia delle certezze che la nostra società aveva cumulato nel recente passato, può essere utile tornare a considerare alcuni presupposti della modernità facendo uso dell'occhio spirituale. Oggi è più che mai opportuno chiamare in causa la chiaroveggenza del sapiente cristiano che, scrutando tra le pieghe del moto di autodonazione che regge il corso della storia in una prospettiva onto-trinitaria, ne riapra la pulsazione vitale. Sarà così possibile pervenire a un riapprezzamento in positivo della modernità, nella fedeltà a quell'invito alla conversione che è il messaggio riposto nella considerazione cristiana del decorso storico. Occorre sbloccare l'impasse, riadeguando l'ottica umana ai piani di Dio.

15) J.W. O'Malley, *Quattro culture dell'Occidente*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
16) Tra i molti approcci circolanti al senso di precarietà che contraddistingue la civiltà contemporanea, ci limitiamo a segnalare quello ormai classico di Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999. Tra le letture più recenti dell'attuale crisi, è sollecitante quella di L. Canfora, *La schiavitù del capitale*, Il Mulino, Bologna 2007.

Al proposito, si può ricordare che nella prospettiva della modernità l'impegno alla rettifica è un'attitudine che accomuna l'uomo di scienza e l'uomo di fede. Nel procedimento scientifico, e in modo particolare secondo il paradigma del razionalismo critico, la presa d'atto dell'errore non va mai disgiunta dall'emendazione[17]. Se dunque si volesse trovare un punto di tangenza fra i due ambiti esperienziali della fede e della scienza, si può ricordare che la vigilanza e la prontezza alla revisione sono parte di uno stile condiviso. Questa stessa plasticità, fatta di intelligenza che si volge in disponibilità al cambiamento, caratterizza la modernità come atteggiamento spirituale, capace di dare avvio a sempre nuove ripartenze.

La modernità nacque come relativizzazione del passato in quanto fattore di blocco, premessa per una ripresa del cammino evolutivo dopo aver sfiorato il rischio della fossilizzazione. Andrà notato il debito che una tale attitudine di pensiero intrattiene con la spiritualità trinitaria, che è perenne ricerca e dunque uscita dal Sé, svincolo e migrazione dalla casa avita. Rispetto alle culture tradizionali, compresa quella del Medioevo cristiano, la modernità si è sempre contraddistinta per la tendenza a dissolvere i legami con ciò che ci sta alle spalle, a cercare la discontinuità[18]. Nessun principio di autorità si è rivelato intoccabile; nessuna barriera ha dimostrato di saper resistere alla celebre legge schumpeteriana della "distruzione creatrice" - sinonimo di quello che ancor oggi continuiamo a chiamare "progresso", sia pure con crescente cautela[19].

Trainata da tale divorante energia propulsiva, la modernità ha dimostrato di possedere un decisivo elemento di vitalità, dato dalle infinite possibilità di ripensamento della realtà che essa racchiude. Nei momenti di stagnazione, gli spunti di autocritica si sono rivelati premesse per una ripartenza che ha saputo portare nuovamente in alto i destini di individui e di comunità. Non sussistono dubbi intorno al fatto che la capacità di autotrascendimento che una certa società possiede sul piano culturale può volgersi in duttilità e distanziamento dalle situazioni di stallo[20]. L'uso salutare della ragione (auto)critica risulta quanto mai indispensabile al giorno d'oggi: esso può servire a evidenziare da un lato l'incompiutezza, dall'altro l'ambivalenza della modernità.

Se noi guardassimo ad alcuni preoccupanti esiti delle rivoluzioni che da circa un millennio stanno riplasmando il nostro panorama socio-culturale, dovremmo concludere che tale accelerazione del cambiamento storico sembra pericolosamente incline a risolversi in una sconfitta dell'umano[21]. Il pessimismo

17) Per un'esposizione del razionalismo critico attraverso le riflessioni del suo massimo esponente: K. Popper, *Tutta la vita è risolvere problemi. Scritti sulla conoscenza, la storia e la politica*, a cura di D. Antiseri, Bompiani, Milano 2001.
18) Si veda l'impatto di tale dinamica nella genesi dell'ideologia egualitaria, ricostruita da L. Dumont in due celebri volumi: *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984; *Homo hierarchicus*, ivi, 1991.
19) J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Libri, Milano 1984.
20) H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.
21) Una diagnosi suffragabile attraverso molti approcci disciplinari, fra i quali ci limiteremo a citare quello sociologico di M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

pervade la visuale che l'Occidente ha di se stesso e che è tutto il contrario di quella fiduciosa realizzabilità di una *humana civilitas* che rappresentò il progetto fondativo di una nuova epoca della storia, secondo le coordinate che furono proprie dell'umanesimo rinascimentale e che l'illuminismo reinterpretò, non senza distorsioni[22].

Difficile trattenersi da un giudizio amaro intorno a quelle che ci appaiono come promesse mancate di dignificazione. Anziché portare alla creazione di una "cosmopoli" o città dell'uomo autenticamente conforme alle leggi dell'armonia cosmica e dunque trinitaria - secondo un programma che conobbe un'affascinante ricaduta in sede architettonica e urbanistica con la teorizzazione della "città ideale" – la modernità sembra offrire a gran parte del genere umano un habitat inabitabile. L'esito perverso dell'allargamento della società opulenta, con i suoi surrogati di un benessere deficitario, è il disadattamento di troppa parte di umanità ora relegata nei non-luoghi della marginalità, ora condannata a vivere direttamente o indirettamente con quello stato di guerra di tutti contro tutti che viene accettato come un fatto scontato, al quale ci si può solo assuefare[23].

Il cammino umano sembra essersi incagliato nella resa al sempre-uguale che obbliga a credere ineluttabile la contrapposizione amico-nemico, magari amplificata nei termini di uno scontro planetario tra sistemi socio-culturali antagonisti[24]. Una scissione che nega la coappartenenza originaria di ciascun essere umano al Padre celeste e che, paradossalmente, invoca oggi una convalida proprio nella religione. Insomma, allo stato attuale la modernità sembra soccombere al protagonismo della violenza sacrificale nella storia umana, una nozione che rappresenta quel fondo di oscurità belluina contro il quale l'umanesimo moderno ha sempre contrapposto il lume redentivo dell'intelligenza, unita alla speranza[25].

Ma tale lume non è affatto spento. Esso brilla tenacemente, solo che se ne vogliano vedere i guizzi tra i meandri di una vicenda umana punteggiata da cadute ma anche da risorgenze. Pur tra mille contraddizioni, il codice culturale dell'Occidente contiene un ricco bagaglio di risorse morali. Tra di esse spicca quella virtù cardine dell'umanesimo greco-romano, ma capace di svariati adattamenti nel corso del tempo, che gli antichi filosofi chiamavano "magnanimità": la propensione a farsi carico delle esigenze del mondo, connaturata al soggetto abituato a pensare non al "me" ma al "noi". Una virtù che implicitamente rimanda alla struttura onto-trinitaria della persona umana[26].

22) M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1991.
23) Tra le molte diagnosi sui mali della contemporaneità, ci limitiamo a citare: R. Brague, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*, a cura di G. Brotti, La Scuola, Brescia 2015.
24) S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.
25) Si veda la chiamata in causa dei grandi monoteismi in questo rigurgito planetario di violenza sacrificale, operata da un filosofo della religione come J. Assmann nelle sue molte opere, tra le quali citeremo: *Monoteismo e distinzione mosaica*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2015.
26) R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951.

Il richiamo ad alcuni dei valori basilari dell'umanesimo moderno, che per la sua attenzione al dato dell'empatia può essere considerato antesignano dell'attuale umanitarismo[27], può servire a opporre un freno a quella che altrimenti sarebbe la deriva della modernità in direzione del disumano, con le conseguenti visioni distorte della nostra civiltà. Esiste una modernità rispettosa dell'umano – fedele dunque alla sua traccia primigenia – alla quale il cittadino dell'oggi può e deve fare appello, ai fini di una ridiscussione della modernità stessa nei suoi esiti controproducenti. Un simile atto non equivale a un rifiuto antimoderno e non sfocia in un moto a ritroso, che invochi un "ritorno indietro" a un passato vagheggiato come antidoto ai mali del presente. Il ripiegamento nostalgico è una fuga dalla realtà che solitamente dà luogo a opzioni perdenti. Esso non è giustificabile secondo la logica trinitaria, che non tende al regresso né alla ripetizione, ma alla variazione infinita.

La modernità dà origine a scenari che devono sempre essere considerati come riaggiustabili, riformabili - e nel caso, rivoluzionabili[28]. La libertà del giudizio, istanza irrinunciabile della modernità, permette di rivendicare nei confronti del tempo presente quella facoltà di re-interpretare il mondo che è manifestazione per eccellenza della libertà intellettiva dell'uomo[29]. In una prospettiva trinitaria, la creatività umana è a sua volta una risposta alla potenza inventiva con cui Dio ama le sue creature, le sostenta e interpella il genere umano, concorrendo a scriverne la storia.

Limitandoci a pochi sintetici richiami a un bagaglio tematico di ampiezza tale da non poter essere esaurito in questa sede, intendiamo focalizzare il nostro discorso sulla rassegna di alcune caratteristiche che qualificarono al suo esordio la modernità come "età nuova" di riavvio del cammino umano, dopo una parentesi di letargo[30]. È nota la metafora della luce che giunge a squarciare la coltre di un'età buia che sarebbe stata il Medioevo; parimenti nota è la metafora del risveglio che spezza un intervallo di sonno dell'intelletto. Si trattò di elaborazioni mitografiche che i protagonisti della rivoluzione culturale fra XV e XVI secolo introdussero per giustificare l'idea di una svolta che si imponeva come necessaria nel cammino storico. È opportuno richiamarle qui per ricordare la carica di entusiasmo che sorresse gli artefici di una stagione di intensa produttività in tutti i campi – non solo quello artistico e culturale. Riflesso dell'agitarsi di una poderosa inquietudine intellettuale, l'esordio rinascimentale della modernità rappresentò il trionfo di quello che Ernst Bloch chiamò il *Principio Speranza*, il sotterraneo motore della *humana civilitas*[31].

27) Secondo la genealogia suggerita da L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma 2010.
28) J.H. Billington, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, Il Mulino, Bologna 1986.
29) E. Bloch, *Experimentum Mundi. La domanda centrale, le categorie del portar fuori, la prassi*, Queriniana, Brescia 1980.
30) E. Garin, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Napoli 1969.
31) E. Bloch, *Il Principio Speranza*, a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano 2004.

Il ricordo della progettualità originaria serve qui a delineare un sentiero di collegamento fra passato e presente che metta in risalto l'intenzionalità umanizzante della civiltà di cui noi siamo figli. Sarà così possibile concepire la modernità come un processo da governare, e cioè da rettificare se necessario, secondo una possibilità che fu aperta dalla rivoluzione antimedievale che ebbe avvio con il Rinascimento. Il Medioevo, in questo schema, può essere assunto a modello di una società vincolata all'ossequio alla tradizione. La civiltà moderna va invece pensata come modello di civiltà affrancata dal tradizionalismo, dunque come sempre suscettibile di un rimodellamento secondo indirizzi di volta in volta riconosciuti come più giusti e più adatti da parte della coscienza giudicante dell'uomo morale, che è un uomo in evoluzione. La modernità nacque come rivendicazione del carattere evolutivo della persona umana e della civiltà da essa promanante, secondo le categorie della ragione morale[32].

Proprio per dare conto della sua carica innovativa, la modernità ha offerto di se stessa una ricostruzione cronologica che trova nel Rinascimento il punto di avvio. La cesura tra Medioevo ed età moderna, che continua a essere in uso nei nostri manuali, segna nel XV secolo l'inizio di una nuova fase della storia dell'Occidente, sorta in concomitanza con la diffusione per tutta Europa di un nuovo modo di fruire il mondo e la condizione umana. Tuttavia lo sviluppo della cultura occidentale, soprattutto negli ultimi due secoli, ha portato ad accentuare alcuni aspetti di tale momento genetico, mettendone altri in sottordine. Vale pertanto la pena osservare quel lato della modernità che è rimasto in penombra e che attualmente sembra giacere sepolto sotto una coltre viscosa di contraddizioni che sembra dare ragione ai denigratori, i quali in alcuni casi si augurerebbero la liquidazione non solo della modernità ma dell'Occidente come entità religioso-culturale.

Il lato dimenticato della modernità può essere recuperato attraverso l'analisi di alcuni aspetti del Rinascimento che risultano fortemente collegati con la tradizione onto-trinitaria dell'Occidente cristiano. Soffermiamoci a ripercorrerne alcuni aspetti partendo dalla tendenza a fare dell'uomo il centro simbolico del mondo, che fu l'atteggiamento che contraddistinse l'umanesimo moderno fin dal suo nascere e che viene solitamente contrapposto al teocentrismo del Medioevo. Come si è avuto modo di notare in altra sede, l'atteggiamento antropocentrico dell'umanesimo non andrebbe mai valutato senza tenere conto di quel "nesso teandrico" che ne costituisce la necessaria impalcatura. Senza il supporto dell'antropologia cristiana, in special modo di quella elaborata dalla Patristica greca, non si comprenderebbe la nascita di una nuova pedagogia, che fu il principale campo di applicazione dell'umanesimo europeo del Quattro e del Cinquecento come rivoluzione intellettuale[33].

32) Una ricapitolazione in P. Prodi, *Homo Europaeus*, Il Mulino, Bologna 1985. Per un sollecitante nesso tra primato della coscienza e genesi della modernità: P. Valadier, *Elogio della coscienza*, SEI, Torino 1995.
33) M. Pellegrini, *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 148-149.

Alla base del risalto che la pedagogia umanistica diede al carattere plastico e ascensionale della natura umana, vi fu la riscoperta del conato teomimetico che è proprio dell'uomo come essere conformato a Dio e a Lui tendente: l'uomo come "teoide" - tanto per usare una parola impiegata dai testi ermetici, ripresa dalla patristica cristiana e riproposta a metà Quattrocento da Giannozzo Manetti nel suo *De dignitate et excellentia hominis*[34]. Ne derivò una rivisitazione della tradizione sapienziale dell'Occidente classico-cristiano, diretta a elaborare nuove pratiche di valorizzazione della persona umana come essere divinamente sovrano, ossia come libertà da coltivare e affinare, e non certo da reprimere come sbrigativamente si usava secondo un approccio superficialmente ascetico ma in realtà castigatorio.

In linea con un presupposto di natura onto-trinitaria, il programma pedagogico dell'umanesimo non fu orientato alla promozione dell'individuo preso a sé, scisso o addirittura contrapposto agli altri. Al contrario, l'educazione umanistica si concepì quale aggiornamento di un'etica comunitaria – tanto che Aristotele continuò ad essere preferito a Platone, da parte dei pedagogisti - nel ribadire la necessità di perseguire l'innalzamento di sé e dell'altro nella dimensione della relazionalità naturale (famiglia, corte, città, stato) e soprannaturale (Chiesa)[35].

Peculiare dell'umanesimo rinascimentale fu l'attivazione del rapporto di empatia che spinge l'individuo a provare attrazione per la persona che riconosce a sé affine, ammirandone le doti fino a sentire il bisogno di emularla. Ne deriva una gara di eccellenza che tuttavia deve essere condotta secondo la scrupolosa regola morale del rispetto per la dignità propria e altrui, pena lo scadimento nella bieca logica rivalitaria così bene studiata da R. Girard[36]. L'agonismo, e non l'antagonismo, fu la cifra delle attitudini relazionali dell'umanesimo rinascimentale. Il riconoscimento delle meravigliose doti insite come potenzialità in ogni essere umano si accompagnò al trasporto nel considerare le prove di grandezza effettivamente raggiunta da alcuni individui di eccezionale levatura – primi fra tutti, i personaggi più illustri dell'antichità[37]. All'occasione, questa idealizzazione dell'umano poté scadere nel cedimento alla pulsione di autocompiacimento; ma al suo fondo l'umanesimo rinascimentale non può essere ridotto a una mera sollecitazione dell'istinto narcisista.

Grande fu il valore attribuito al sentimento di ammirazione quale leva atta a innescare un processo di crescita morale come uscita da sé e tensione verso l'assoluto. La riscoperta della *paideia* greco-romana fu l'esito di questa esaltazione del gioco di scambio identificativo, vero e proprio *commercium* condotto in uno spiri-

34) G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, a cura di E.R. Leonard, Antenore, Padova 1975. Per un'analisi dell'opera: M. Schmeisser, *"Wie ein sterblicher Gott…". Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, Fink, München 2006.

35) J. Hankins, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009.

36) Tra i molti illuminanti testi di questo autore, citeremo almeno: R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2008; *Il capro espiatorio*, ivi 2011.

37) A. Ponsetto, *L'umanesimo rinascimentale e la nascita della modernità*, Cleup, Padova 2011.

to di sublimazione, nel quale un soggetto che si riconosce mancante si appoggia a un soggetto più forte, dal quale riceve una conoscenza liberatoria che lo fortifica nell'avventura di diventare se stesso. La disponibilità a ravvisare come desiderabili per sé le qualità che si contemplano nell'altro è il fondamento, tanto per fare un esempio illustre, della lezione di estetica pedagogica intrecciata da Baldassarre Castiglione tra le pagine del *Cortegiano*[38].

La ricerca dell'ammirazione fu praticata nel Rinascimento in una varietà di settori che andò dall'arte del comportamento – un campo nel quale il *Cortegiano* esercitò un magistero internazionale - alle discipline artistiche e intellettuali, anch'esse destinate a un'irradiazione che partì dall'Italia e toccò ogni punto dell'Occidente e non solo. Una particolare attenzione deve essere posta al settore della comunicazione pubblica, anch'esso rivoluzionato da quella magniloquenza che fu una ricaduta fra le più tipiche della rivoluzione umanistica. L'applicazione all'arte della parola di uno stile volto alla monumentalità va compresa alla luce del principio della cura edificatoria che la persona umana è chiamata a svolgere verso se stessa e verso i propri simili[39].

Le teorie e le pratiche educative del Rinascimento furono profondamente influenzate dalla scoperta della perfettibilità dell'essere umano: "l'uomo è un animale educabile" (*homo animal doctrinabile*), disse Coluccio Salutati[40]. Correlato a ciò fu lo sviluppo della convinzione secondo cui il mondo è migliorabile attraverso gli strumenti della scienza e dell'arte. Nel perseguire tale compito, la persona d'ingegno è chiamata ad attingere a tutte le risorse della propria inventiva, ma non deve procedere a proprio arbitrio. L'uomo del Rinascimento è un uomo "vincolato": è tenuto a seguire le leggi dell'armonia universale (*harmonia mundi*). Il canone della bellezza e quello della giustizia convergono nel porre limiti di ordine metafisico alla concezione che l'uomo sviluppa di sé e delle proprie possibilità. Data la predominanza del criterio estetico, la meta dello sforzo progettuale è vista nell'abbellimento del mondo come habitat del genere umano, frutto di un perfezionamento e non di uno stravolgimento della natura[41].

Ingegnosamente proattivo, l'uomo del Rinascimento è *homo faber* che splende di una luce particolare, derivante dal suo rinnovato legame di filiazione dalla civiltà classico-cristiana la quale poneva al centro dell'umano conoscere l'imprescindibilità della religione come certezza dell'interdipendenza fra Dio, umanità e cosmo. Il prototipo di uomo rinascimentale non coincide con quello di un *self-made man* intraprendente e ambizioso ma anche appropriativo e magari predatorio. Non può essere visto come precursore di profili antropologici più tardi, figli dell'ateismo e del tecnocapitalismo, come quello del super-uomo pronto a infran-

38) C. Raffini, *Marsilio Ficino, Pietro Bembo, Baldassarre Castiglione. Philosophical, Aesthetic, and Political Approaches in Renaissance Platonism*, P. Lang, New York 1998.
39) M. Fumaroli, *L'età dell'eloquenza. Retorica e res literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Adelphi, Milano 2002.
40) G. Paparelli, *Feritas, Humanitas, Divinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Guida, Napoli 1973, pp. 26 ss.
41) L. Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2009. Per un testo di grande valore esemplificatorio: F. Giorgio (Zorzi), *L'armonia del mondo*, a cura di S. Campanini, Bompiani, Milano 2010.

gere norme e freni morali, oppure quello del vorace consumatore di conoscenze e di emozioni, oppure ancora quello del tirannico progettatore di realizzazioni condotte al prezzo dello sfruttamento del prossimo, o infine quello del dominatore affetto da delirio di onnipotenza. L'uomo del Rinascimento da un lato si costruisce, ma dall'altro si lascia costruire, rispettoso e confidente nella positività delle forze provvidenziali di una natura amica, ministra di Dio[42].

Tra le frontiere dell'esperienza associata che la cultura del Rinascimento si diede ad allargare con particolare sagacia, ve ne fu una che merita una menzione speciale, data la rilevanza che essa assume se messa in relazione con i problemi che assillano il mondo di oggi. Si tratta dello sviluppo di un'attitudine dialogica finalizzata a neutralizzare la radice teologica delle contrapposizioni tra i diversi sistemi di credenze che si disputano l'occupazione della scena del mondo. L'umanesimo, in altre parole, fu l'antesignano non solo dell'umanitarismo ma anche del dialogo interreligioso, come è possibile desumere dalla grande figura di Giovanni Pico della Mirandola[43].

Da dove provenne questo impulso a guardare oltre lo steccato della propria tradizione veritativa di appartenenza? Si può abbozzare una risposta, ricordando il carattere costitutivamente multanime della tradizione occidentale, che risalta in modo particolare nei suoi momenti di rifioritura e di riscoperta. Già con Petrarca, che ne fu l'antesignano, l'umanesimo rinascimentale manifestò un atteggiamento profondamente innovativo nel ripensare il rapporto fra le diverse esperienze religiose dell'umanità[44].

Alla base di tutto vi fu quel sentimento di ammirazione verso l'umana grandezza presa in sé, cui abbiamo accennato più sopra, che venne liberamente assecondato dalle menti più dotte e illuminate. L'eccellenza che si poteva vedere all'opera in alcuni illustri personaggi dell'antichità, vissuti prima di Cristo, faceva rifulgere in loro uno spessore morale che si poteva addirittura ritenere superiore a quella di molti cristiani, mentre i valori etici da loro professati si rivelavano sostanzialmente vicini a quelli del Vangelo. Cultura della riabilitazione dell'umano senza delimitazioni pregiudiziali, l'umanesimo maturò un'attitudine a parificare pagani e cristiani che portò al riconoscimento della coappartenenza dell'intera famiglia umana a un'unica comunità teologica, depositaria di un messaggio di Rivelazione frammentato in diversi contesti, ma unitario nella sua provenienza. Un patrimonio di pietà e di saggezza che oltrepassa le barriere dello spazio e del tempo e che non ammette distinzioni a priori. L'unico criterio di merito davanti a Dio è quello della conformità ai suoi voleri, dunque la santità di vita e di pensiero[45].

L'esaltazione dell'uomo naturale come essere strutturalmente c*apax Dei* fu un portato della rivoluzione intellettuale del Rinascimento, che in questo caso compì un decisivo approfondimento della nozione trinitaria di persona uma-

42) E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1974; A.G. Debus, L'uomo e la natura nel Rinascimento, Jaca Book, Milano 1982.
43) M. Pellegrini, *Umanesimo*, cit., pp. 159 ss., con bibliografia.
44) K. Stierle, *La vita e i tempi di Petrarca. Alle origini della moderna coscienza europea*, Marsilio, Venezia 2007.
45) M. Pellegrini, *Religione e umanesimo*, cit., pp. 64 ss.

na, previa abolizione di quel criterio discriminatorio rappresentato dalla pretesa esclusivista della propria religione di appartenenza. Riassumibile nel concetto di *docta pietas*, l'interesse verso l'esperienza della salvezza universale si tradusse in un'ermeneutica del vissuto religioso dalle possibilità illimitate. Tutto ciò che è umano ci appartiene, dunque tutto ciò che è religioso ci coinvolge, si potrebbe dire riecheggiando il famoso verso terenziano *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*[46].

Il Rinascimento fu un'età di contrasti vivacissimi e talora anche tragici. Il vissuto religioso della tradizione fu sottoposto a revisione, approdando a esiti dirompenti con la Riforma protestante. Non affronteremo qui quest'argomento, troppo vasto, ma resteremo confinati al campo della teologia umanistica, che rappresenta l'aspetto più sintonico con i nostri interessi in questa sede. Concluderemo rilevando che ciò che appare più affascinante di questa straordinaria stagione di rigoglio creativo è la fiduciosa apertura verso le infinite possibilità riposte nell'atto della comprensione di sé e del mondo. La rispettosa ammirazione tributata alle più suggestive manifestazioni storiche del contatto intercorrente fra divino e umano si tradusse in curiosità onnivora, in desiderio di avvicinare reciprocamente, di correlare e apparentare le diverse voci – come si propose di fare Giovanni Pico della Mirandola, il massimo genio teologico del Quattrocento italiano[47].

Da questa linea di ricerca della somiglianza co-originaria, e della connessa laboriosa trasformazione del concetto di estraneità oppositiva in quello di pluralità armoniosa, discese una lunga storia di tentativi di superamento della conflittualità, attraverso le quali la società moderna ha sempre attinto all'ottimismo umanistico per venire a capo delle tragedie con cui si è via via confrontata. Basti pensare alla cultura della tolleranza, sviluppatasi a partire dall'età delle guerre di religione originate dalla fanatizzazione dello scontro fra Riforma e Controriforma. Reagendo allo scadimento della religione in "ferocia" - secondo una pregnante definizione di Voltaire - l'umanesimo europeo accentuò la nozione di religione come sapienza. Ne scaturì quella visione illuminata che nel Settecento approdò alla definizione di un "teismo universale" che si ritrova nel Lessing di *Nathan il Saggio*. Saltando al Novecento, questo steso filone riemerse nel richiamo a coltivare la "nobiltà dello spirito", che Thomas Mann lanciò a un'Europa prostrata dalla vergogna dei totalitarismi e dall'abominio delle guerre mondiali[48]. Ogni volta che si è trattato di rintracciare, fra le macerie prodotte dal trionfo del disumano, il filo d'oro della coerenza a una vocazione originaria dell'essere uomini, l'umanesimo occidentale ha messo in mostra la sua capacità di riproporsi, di "rinascere"[49].

46) Si veda la recente antologia: *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, a cura di R. Ebgi, con un saggio di M. Cacciari, Einaudi, Torino 2016.
47) H. de Lubac, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994. Una suggestiva raccolta di testi in G. Busi - R. Ebgi, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, qabbalah*, Einaudi, Torino 2014.
48) B. Riemen, *La nobiltà di spirito. Elogio di una virtù perduta*, Rizzoli, Milano 2010.
49) Si veda l'affascinante percorso tracciato dagli studi di R. Celada Ballanti, di cui si ricordano almeno: *Pensiero religioso liberale: lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009; *Religione, storia, libertà. Studi di filosofia della religione*, Liguori, Napoli 2014.

Riteniamo di avere fornito spunti sufficienti a delineare una genealogia della modernità, e dunque una sua direzione tuttora suscettibile di ripresa, che risulta in netto contrasto con le cupe visioni che di essa circolano nel mondo attuale. Se volessimo provare a risolvere in positivo la crisi che tormenta la civiltà dell'Occidente, dovremmo ripensare alle molte espressioni che la spiritualità trinitaria come "forza umanizzante" ha assunto nel corso del tempo. Sono altrettante risorse che attendono di essere adeguatamente conosciute e utilizzate, specialmente quando la persona umana sembra avere smarrito la consapevolezza del suo costitutivo splendore.

MARCO PELLEGRINI
Professore presso il Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione dell'Università di Bergamo
marco.pellegrini@unibg.it



SULLA STORIA DELL'ONTOLOGIA: INTRODUZIONE E ORIGINI

di
MARIA BENEDETTA CURI

We are in an era which seems to be witnessing an "ontological turn" arising from the rubble of nihilism, grounded primarily in philosophy and theology. How is this to be seen and understood? What does such a cultural event mean and promise? As a first step, this article seeks to reconstruct the concept of the term "ontology," a term which is often used and yet not so often understood.

Sophia IX (2017-1) 34-46

Dal nichilismo alla svolta ontologica

Ci troviamo dentro la particolarità di un'epoca che, iniziata sotto l'impronta, tanto declamata quanto spesso invisibile, del *nichilismo*[1], sembra vivere ora una vera e propria "svolta ontologica". Che cosa significa? Sta accadendo quanto annunciato da alcuni filosofi nella prima metà del Novecento, e cioè che l'esperienza del *nulla* sperimentata tra Ottocento e Novecento dall'uomo e dall'umano – il *Mensch* tedesco –, culminante con la Seconda Guerra Mondiale, e che ancora adesso lo riguarda pur in altre forme, dischiuda una nuova esperienza dell'essere e del pensare. Volendo fare chiarezza, col rischio di ridurre, se da "crisi" il nichilismo si è erto a "soluzione della crisi"[2], sostituendosi a quell'Assoluto prodotto dall'Idealismo e naturalizzandosi a livello micro e macroscopico nella vita dell'uomo, alcuni filosofi hanno continuato a guardarlo, per usare un'immagine, "con la coda dell'occhio"[3]. Così, per esempio, se filosofi come Ernst Jünger (1895-1998) o Martin Heidegger (1889-1976), nello scambio epistolare *Über die Linie*[4], hanno, il primo, soltanto rimandato a un possibile e sporadico "oltre" rispetto la linea zero del nichilismo che separa il deserto esistenziale dalle poche oasi concesse alla libertà umana, o, come il secondo, appena sostato "su" la linea, indicando il nulla come luogo originario d'esperienza non-metafisica del darsi dell'essXere[5] all'uomo; o, ancora, se filosofi come Franz Rosenzweig (1886-1929), «il più profondo»[6] dei dialogici, e sulla sua scia, più avanti, Emmanuel Lévinas (1906-1995), hanno oltrepassato questa soglia grazie all'appello dell'A/altro e a quel rispondergli responsabile che genera la vita comunitaria misurata dall'amore vicendevole, il cuore e, insieme, la sfida della questione è rimasta: imparare ad ascoltare il nulla e il suo grido, per scoprirlo luogo di salvezza e di redenzione[7]. Non si tratta di eliminarlo o di strumentalizzarlo entro un sistema, fino a ridurlo a sistema esso stesso, ma piuttosto di attraversarlo come porta d'accesso all'evento inanticipabile e sempre nuovo dell'essere.

È in questo senso che è possibile parlare nuovamente di ontologia, con attenzione a che un nuovo discorso sull'essere non sia un'aggiunta teorica, ma il frutto gratuito di un *kairòs* che accoglie e ridona qualcosa di nuovo sull'evento

1) Cf. C. Esposito, *Heidegger e il fondamento del nichilismo*, in A. Ales Bello – L. Messinese – A. Molinaro (edd.), *Fondamento e fondamentalismi: filosofia teologia religioni*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 146-147.
2) *Ibid*., p. 146: «il nichilismo si presenta contemporaneamente come "crisi" e "soluzione della crisi", come "rivoluzione" e come "nuovo ordine", come grido bruciante di un senso radicale per la vita e come tacito conformismo socioculturale».
3) Cf. A.M. Iacono, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Mondadori, Milano 2010, p. 71.
4) Si tratta di uno scambio epistolare che i due filosofi si sono scambiati per i rispettivi sessantesimi compleanni. Cf. l'edizione italiana E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989.
5) Così scrive Heidegger in *Über die Linie*, per indicare con questa grafia (una X che sbarra la parola) quel *Sein* che è oltre la mera enticità (*Seiendheit*) metafisica.
6) Cf. H.U. von Balthasar, *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 107-108.
7) Questo il titolo dell'opera magna di Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung/La stella della redenzione* (1921).

dell'essere nel suo darsi e dirsi relazionale. I tentativi fenomenologici ed ermeneutici, i tentativi dialogici e personalistici, di tutto il Novecento e ancora più di questi primi due decenni del secolo XXI, confluiscono oggi in quello che possiamo riconoscere come il *kairòs* dell'ontologia.

È in quest'ottica che oggi può aver senso e valore di nuovo domandarsi sull'ontologia e sulla sua vicenda fin dalle origini – e non solo con uno sguardo storico-informativo ma soprattutto teoretico, riguardante cioè lo sguardo e i movimenti del pensiero –, perché se ne possa cogliere tutto il suo portato di novità e di missione richiesta per questo tempo.

Filosofia e teologia

Questo ha senso non solo per la filosofia ma anche per quella via del pensiero che insieme ad essa in questo *kairòs* è particolarmente coinvolta e interpellata: la teologia. Anche la teologia del Novecento, orientata e arricchita dall'esperienza mistica, ha intravisto nel nulla di Dio il luogo della sua rivelazione, se non il punto di congiunzione e donazione più piena a quell'uomo, o popolo[8], ferito se non annullato dalla storia della sua epoca.

Così, anche qui volendo mettere a fuoco, itinerari come la "piccola via" di Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo (1873-1897) secondo il carisma carmelitano del castello interiore, o la via comunitaria del "castello esteriore[9]" secondo il carisma dell'unità di Chiara Lubich (1920-2008), stanno accompagnando la teologia sempre più dentro l'esperienza del negativo di Dio. I tentativi in questa direzione di una teologia del Crocefisso di Eberhard Jüngel[10] (1934), o di una riconciliazione «tra la tradizione classica della teologia cattolica sviluppata "sotto il segno dell'*homooùsios*" (il Cristo Verbo incarnato, *homooùsios* col Padre), con la teologia moderna, protestante, ma non solo, sviluppata "sotto il segno della croce" (il Cristo crocifisso solidale con l'abisso della negatività umana)»[11] di Ghislain Lafont (1928), o di una rilettura della dialettica hegeliana in rapporto con il mistero della trinità di Piero Coda (1955), aprono la strada a una radicale risemantizzazione del nulla anche nella teologia. Si scopre in tal modo, nel *kairòs* tra nulla e "al di là", la possibilità di un rinnovamento sia per la filosofia che per la teologia[12], se non ancor più in un rapporto nuovo l'una con l'altra, come vuole intendere lo

8) Si pensi al dramma della *shoah* del popolo ebraico.
9) «Continua a vegliare su tutti noi, sul "nostro castello esteriore" che lo Sposo ha suscitato sulla terra a completamento del tuo "castello interiore", per fare la Chiesa bella come la desideravi», così scrisse nel 2002 sul Libro d'Oro del monastero dell'Incarnazione ad Avila, rivolgendosi a santa Teresa. Un'espressione poi portata avanti e approfondita dal filosofo Giuseppe Maria Zanghì, cf. *Castello esteriore*, in «Nuova Umanità» XXVI (2004/3-4) 153-154, pp. 373-376, e dal teologo carmelitano padre Jesùs Castellano Cervera, cf. *Il castello esteriore*, Città Nuova, Roma 2011.
10) E. Jüngel, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982.
11) Cf. P. Coda, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, p. 22.
12) Cf. A. Bertuletti, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014.

sfidante titolo di "ontologia trinitaria" scelto da Klaus Hemmerle nel 1976 per le sue *Thesen* programmatiche di un nuovo pensiero trinitario[13].

Tale relazione sembra essere scandita in sequenza nella *Fides et Ratio* da Giovanni Paolo II:

> 93. L'impegno primario della teologia, in questo orizzonte, diventa l'intelligenza della *kenosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio.
>
> Riguardo alla vocazione della filosofia:
>
> 99. La riflessione filosofica molto può contribuire nel chiarificare il rapporto tra verità e vita, tra evento e verità dottrinale e, soprattutto, la relazione tra verità trascendente e linguaggio umanamente intelligibile.
>
> E al rapporto reciproco tra loro:
>
> 121. La reciprocità che si crea tra le discipline teologiche e i risultati raggiunti dalle differenti correnti filosofiche può esprimere, dunque, una reale fecondità in vista della comunicazione della fede e di una sua più profonda comprensione.

Possibilità di un rinnovamento, e della filosofia, e della teologia, nel rapporto tra loro richiesto in particolar modo nel compito condiviso di riconoscere e comunicare la verità, anche e di più dove essa non appare, nel nulla, perché l'essere si offra nella sua più nuda originarietà.

Oggi lo studio sull'ontologia, quasi in un suo nuovo iniziare -*tra*- la filosofia e la teologia[14], sembra non poter prescindere da tutto ciò, rimanendo prezioso e fondamentale l'ascolto di chi[15] memore di vicende passate a propria ragione non

13) «Forse proprio nella relazione interscambio tra la filosofia e la teologia è insita, ancora oggi, una chance per recuperare nuovamente – il che sarebbe di estrema importanza tanto per la teologia che per la filosofia». Cf. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, p. 29.

14) Di questo rapporto reciproco tra la filosofia e la teologia, da un punto di vista più filosofico, è Franz Rosenzweig a parlarne esplicitamente nell'introduzione alla seconda parte della Stella. I pensatori dialogici, infatti, e in particolar modo Rosenzweig stesso, come ha notato Hans Urs von Balthasar, possono essere presi ad esempio per la riuscita di tale relazione: «i dialogici mirano a una teologica, in cui Dio nella sua graziosa autorivelazione è, all'interno dell'interumano, la verità, in quanto ultimo fondamento del vero che si verifica tra io e tu (e da qui in ogni parlare autentico). […] I dialogici sono dunque filosofi che hanno bisogno della teologia nella stessa attuazione del loro pensiero. Filosofia e teologia sono qui "dipendenti l'una dall'altra a vicenda"» (cf. H.U. von Balthasar, *Teologica*, vol. II, Jaca Book, Milano 1991, pp. 37-38).

15) Nella mia esperienza è capitato, per esempio, in confronti avuti con docenti durante i periodi di ricerca svolti in Germania.

confida nel termine, delineandosi un orizzonte comune di riflessione, mai definitivo e ogni volta in discussione.

Forse è proprio il dialogo onesto, più o meno esplicito, con la teologia, e *in primis* con la rivelazione che la fonda, a offrire una riabilitazione dell'ontologia e della riflessione su di essa, senza ricadere in vecchi errori e presunzioni, o nell'autoreferenziale meta-filosofia di turno, ma luogo privilegiato e fruttuoso di studio e di ricerca.

Ontologia che si dice in molti modi[16]

È già da un po' che stiamo parlando di ontologia, senza ancora però essere entrati nel merito della sua storia: è quello che, in realtà, accade spesso oggi.

"Ontologia" è forse uno dei termini più inflazionati di questo momento e da più fronti, quanto più scontati e meno posti in discussione. Se guardiamo il panorama attuale, di "ontologie" se ne ode parlare e pensare sempre più in diversi sensi e direzioni. Numerose sono le pubblicazioni al riguardo. Alcuni libri parlano di una "nuova" o di nuove ontologie, altri di "crisi" o addirittura della "fine" dell'ontologia: il risultato è un disorientamento giocato tra abbandono e recupero. Il dubbio rimane.

Accanto, poi, alla comparsa di ontologie speciali e applicate[17], che travalicano il campo della sola indagine filosofica, la filosofia sta sempre più prendendo coscienza della particolare svolta che l'ha caratterizzata nel secolo XX tra ambito

16) Cf. Aristotele, *Metafisica*, Libro Gamma (Γ) 2.

17) Per esempio l'ontologia applicata nel campo dell'informatica, nel mondo del web, o nel settore medico. Basta leggere la seconda voce "ontologia" su Wikipedia: «La distinzione principale fra l'ontologia in senso filosofico e quella in senso informatico è data dall'ambizione (interpretabile come pretesa, in termini di logica formale), da parte dell'ontologia filosofica, di spiegare 'ciò che è' in assoluto, ovvero tutto l'essere, mentre nell'ambito dell'informatica, nel primo decennio del 21. secolo, la creazione di un'ontologia fondante e totale risulta un'impresa titanica. Impresa che tuttavia non può essere a priori esclusa, in termini tecnologici, anche se è sempre più evidente che essa richiede una enorme attività di "negoziazione tra pari" per la conciliazione di moltissime esigenze e punti di vista diversi: primi fra tutti quelli rappresentati dai diversi sistemi semantici associati alle diversità linguistiche. Una cosa, invece, già possibile e praticata è la creazione di molte ontologie, ciascuna limitata a un dominio ben preciso e persino ad un ben preciso punto di vista, o scopo, di quel dominio, allora abbiamo qualcosa che può già essere realizzato e può essere utilizzato per molti scopi, come gestire un servizio Web o integrare sistemi diversi. Le ontologie così create potrebbero poi, in caso di necessità, venire mappate le une sulle altre, sfruttando il meccanismo di importazione delle ontologie, in modo da farle interagire senza perdere la complessità e particolarità di ciascuna», in <http://it.wikipedia.org/wiki/Ontologia_(informatica)>, consultata il 31/12/2016. Oppure le definizioni date in campo informatico: «L'insieme dei termini basilari e delle relazioni, che costituiscono il vocabolario di un'area specifica, e delle regole per combinare termini e relazioni per determinare estensioni del vocabolario» (Neches R. et al., 1991); «Un'ontologia è una specificazione esplicita di una concettualizzazione» (Gruber T.R., 1993); «Un'ontologia è una specificazione formale ed esplicita di una concettualizzazione condivisa» (Borst W.N., 1997).

continentale e analitico[18] e ancor di più nel XXI secolo, muovendosi verso la riscoperta di ontologie relazionali, della reciprocità[19] e inter/trans-disciplinari. Sono infatti di recente fondazione alcuni centri di studio polidisciplinari sull'ontologia, in Italia, e in università straniere[20]. In questo, però, si presenta un rischio: che tutto ciò rimanga un panorama solo per specialisti, o altrimenti frantumato e confuso, con ripercussioni anche in altri ambiti, tra cui quello teologico.

Ontologia implicita

Dopo questa introduzione, arrivando a interrogarci sulla storia dell'ontologia, è piuttosto comune che di essa si parli, in realtà, collocandola prima della comparsa del suo termine. Sembra opportuno, in questo caso, parlare pertanto di ontologia implicita.

Se, infatti, è facile pensare l'intera filosofia greca in connessione alla parola ontologia – che per altro linguisticamente le appartiene –, come sviluppo ed evoluzione, tra vicinanze e contrasti, di una *dottrina dell'essere*; e se l'intera impostazione occidentale della filosofia fino ad oggi segue quelle impostazioni di tale dottrina che dall'antica Grecia hanno segnato il percorso tortuoso della riflessione filosofica, tra svolte, riprese e abbandoni, il termine "ontologia" in realtà è entrato in scena piuttosto di recente.

Così se il parlare dell'iniziale, e iniziatica, ontologia eleatica-parmenidea prende corpo dalla scoperta di un essere tematizzabile e sostantivato – *einai/to óv*[21] –; come di un'ontologia platonica per la scoperta dell'*èidos* e dell'*ousìa*, o di un'ontologia aristotelica grazie a una *prote philosophia* quale dottrina delle determinazioni fondamentali dell'essere e di tutto l'essente, all'interno di una *epistéme* quale *theorei to ón e ón*[22], in realtà il termine "ontologia" ancora non era stato pronunciato[23].

Stessa sorte è toccata anche a un altro "concetto" che dall'inizio si è intersecato con quello dell'ontologia: la "metafisica". Nata come termine nel I secolo

18) Nel 1948 fu Willard Van Orman Quine a riportare in auge l'ontologia nel campo della filosofia analitica con l'articolo *On what there is*, pubblicato in *Review of Metaphysics* (1948). Attualmente questo filone è portato avanti da Achille Varzi (1958), docente alla Columbia University.

19) M. Amadini, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nedoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

20) Tra cui, in Italia il centro LABONT, presso l'università di Torino e diretto da Maurizio Ferraris (www.labont.it) e il centro LOA, Laboratory for Applied Ontology di Trento (www.loa.istc.cnr.it), in Germania il centro IFOMIS dell'Universität des Saarlandes (www.ifomis.org), negli USA il National Center for Ontological Research diretto da Barry Smith presso l'università di Buffalo (www.ontology.buffalo.edu/).

21) Così come per il nulla – *mé eivai, mé eov* –, in una concezione per cui *l'essere e il pensare sono la stessa cosa*. Cf. i Frammenti 3 e 4 del poema di Parmenide *Sulla Natura*.

22) Cf. Aristotele, *Metafisica*, Libro Gamma (Γ).

23) Cf. E. Berti, *Essere*, in *Storia dell'Ontologia*, Bompiani, Milano 2008, pp. 31-66 (con relativi riferimenti bibliografici); A. Saccon, Metafisica, *ibid*., pp. 67-97 (con relativi riferimenti bibliografici).

a.C. ad opera degli editori delle opere di Aristotele – il più famoso Andronico di Rodi – per classificare gli scritti ritenuti posteriori a quelli dedicati alla fisica, è stata sviluppato a livello teorico soltanto più tardi dai commentatori medievali arabi e, attraverso di essi, latini.

È propriamente questo il periodo della metafisica che, nella versione di Avicenna e di Tommaso d'Aquino, ha caratterizzato l'epoca della Scolastica, i quali non si limitarono ad essere commentatori dell'*opus* aristotelico, ma originali interpreti e innovatori. In Tommaso, infatti, impulsi originali, alimentati dal principio di creazione, produssero "questioni" altrettanto originali come quelle relative all'*actus essendi* e alla potenza divina[24].

Anche in questo periodo prettamente metafisico, tra prima e seconda Scolastica, la parola ontologia rimase implicitamente presente, sempre più pronta di lì a poco, grazie al terreno dissodato in quegl'anni, e complici anche le vicende storiche, a scendere in campo.

Tra congedo e riforma della metafisica: verso l'ontologia

Mentre autori come Pedro Fonseca (1528-1599), Luis de Molina (1535-1600), Benedetto Pereyra (1535-1610), Juan de Mariana (1536-1624), Francisco Suárez (1548-1617), appartenenti alla scuola gesuitica spagnola rappresentante della seconda Scolastica, assicurarono nel Cinquecento continuità alla tradizione medievale, in Germania la metafisica stava subendo un forte arresto. Complice la vicenda protestante calvinista.

In quello che è considerato il primo periodo della *Reformation Era*, tra 1520 e 1590, si assiste, infatti, a una progressiva diminuzione dell'insegnamento della metafisica dai piani di studio, sia nelle università che nei ginnasi, in seguito alla *damnatio* da parte di Lutero[25], convinto che la speculazione filosofica, e in particolare la metafisica di Aristotele e di Tommaso, compromettesse l'autentica teologia.

Era necessaria, pertanto, la ricerca di una nuova *ratio studiorum* ad opera della *Schola* protestante, che portò alla rivisitazione dei tradizionali piani di studio scolastici a favore dell'approfondimento esegetico e catechetico, di contro a un ruolo marginale delle arti quadriviali e della metafisica. Un nuovo periodo sistematico "riformato" stava accadendo, in risposta a quello tridentino, caratterizzato, invece, dalla riflessione metafisica condotta dai gesuiti all'interno della teologia cattolica. E ciò sia nella Zurigo zwingliana che nella Germania luterana, in cui dal 1527 con Marburg era cominciata la fondazione delle università protestanti.

24) Cf. rispettivamente il *De ente ed essentia* e le *Quaestiones disputate de potenzia Dei* dell'Aquinate. Mentre per un breve approfondimento cf. l'articolo di Jesùs Villagrasa, *L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino*, in «Alpha Omega», X (2007/2), pp. 209-223; per un approfondimento più ampio cf. D. Dubarle, *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologale*, Beauchesne, Parigi 1986.

25) Cf. C. Esposito – M. Lamanna, *Dalla metafisica all'ontologia: storia di una trasformazione editoriale (secoli XVI-XVII)*, in «Quaestio» 11 (2011), p. 256.

Come visibile nelle classificazioni disciplinari presenti nei manuali dell'epoca, e sotto influenza della filosofia del calvinista Pietro Ramo (1515-1572), la metafisica si trovò ad essere sottoposta a discipline come la logica o la fisica, o addirittura allo stesso livello dell'agricoltura e della pastorizia[26].

È dal 1590 in poi che cominciò un recupero sottomesso della metafisica, grazie alla congiuntura di autori riformati e calvinisti che risentirono di minori opposizioni di carattere confessionale e ideologico rispetto ai loro colleghi luterani[27]. Ne conseguì una rifondazione della metafisica in dialogo con le metafisiche dell'aristotelismo gesuita, sotto la convinzione del necessario ricorso alla metafisica nelle questioni teologiche, per cui i soli strumenti dell'esegesi e della logica non erano sufficienti[28]. Se Cornelius Martini avviò nel 1597 a Helmstedt, pur con poca risonanza, un primo dibattito sulla metafisica, furono le metafisiche di Rudolph Göckel (1547-1628), Jakob Lorhard (1561-1609) e Clemens Timpler (1563/4-1624) a sancire la nascita dell'ontologia. Con loro prese definitivamente avvio la nuova tradizione di studi della *Schulmetaphysik* caratterizzante tutto il primo periodo di diffusione della metafisica in ambito protestante nel Seicento.

Nascita dell'ontologia tra I Schulmetaphysik e II Schulmetaphysik[29]

Con l'opera *Ogdoas Scholastica*[30], di Jacob Lorhard, rettore del ginnasio riformato di St. Gallen in Svizzera, nel 1606 è apparso per la prima volta il termine

26) Cf. la classificazione disciplinare di Johann Freig, *ibid*., p. 259.
27) *Ibid*., p. 265.
28) Sembra che il recupero della metafisica fosse necessario sia per ampliare il lessico teologico riformato contro le controversie emerse con la teologia tridentina, sia per definire meglio l'ambito della logica, ma anche «l'ambito della realtà», ritornando a un quadro epistemologico ispirato e livellato sullo standard gesuitico (*ibid*., p. 263).
29) Per un approfondimento sulla metafisica tedesca del Seicento cf. M. Wundt, *Die Deutsche Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York 1992.
30) Titolo completo dell'opera: *Ogdoas Scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*. «Per circa trent'anni la prima occorrenza del termine è stata di fatto attribuita al *Lexicon philosophicum* del 1613. È stato Jean Francois Courtine, a seguito di un'indicazione pervenutagli da Joseph S. Freedmann, a segnalare nel suo *Suárez et le système de la métaphysique* (1900) la presenza di un'altra occorrenza del termine sempre nel 1613, all'interno del *Theatrum philosophicum* del calvinista Jakob Lorhard o Lorhardus, rettore del ginnasio riformato di St. Gallen. […] A queste rilevanti indicazioni si è aggiunta poi, nel maggio 2003, la scoperta da parte di Raul Corazzon, della prima edizione del *Theatrum philosophicum* di Lorhard, dal titolo *Ogdoas scholastica continens diagraphen typicam artium grammatices, logice, rhetorices, astronomices, ethices, physices, metaphysices, seu ontologiae*, pubblicata a St. Gallen nel 1606. il termine *ontologia* compare già nel frontespizio dell'opera, dove ricorre appunto come sinonimo di *metaphysica*» (Cf. M. Lamanna, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, OLMS, Hildesheim 2013, p. 131). Scrive così, infatti, Marco Corazzon nel suo sito dedicato allo studio dell'ontologia, www.ontology.com, riguardo a questa scoperta della prima occorrenza del termine da lui fatta: «May 16, 2003, I discovered that this work was the first edition of the *Theatrum philosophicum* and that the word "*ontologiae*" appeared

"ontologia", indicante una disciplina indistinta dalla metafisica, definitivamente riammessa tra le materie di studio già dal ginnasio. L'opera di Lorhard, in realtà, non fu del tutto originale, ma si trattava di una riproposizione del *Metaphysicae systema methodicum* (1604) di Clemens Timpler. Unico *novum* forse proprio il termine ontologia. A sua volta Timpler aveva ripreso il modello del gesuita Pedro de Fonseca, il quale aveva esteso il campo della metafisica oltre l'*ens*, all'*aliquid* e all'*intelligibile*, comprendendo così sia l'ente che il non-ente, un'operazione "avanzata" in funzione di una "noetizzazione" dei contenuti della metafisica.

Ad usare invece il neologismo greco[31] separando nettamente in due scienze distinte la scienza dell'ente e delle sue più generali determinazioni (prima philosophia o ontologia) dalla scienza dell'ente sommo e delle intelligenze separate (metaphysica o theologia), fu nel 1613 Göckel nel suo Lexicon philosophicum, questa volta seguendo il modello del gesuita Pereyra secondo il paradigma delle *intenzioni* di genere e di specie:

> si determinava, in questo modo, una separazione a tal punto netta tra le scienze che la *metaphysica*, in quanto scienza speciale di Dio e delle sostanze separate, diveniva ora *secunda philosophia*, mentre alla *prima philosophia* spettava esclusivamente la trattazione dell'ambito universale e trascendente dell'entità. A sancire definitivamente una simile distinzione di ambiti – rottura definitiva del modello di Tommaso d'Aquino – interverrà poi il *Lexicon philosophicum* latino (1613) di Goclenius, assegnando alla *philosophia de ente seu trascendentibus*, cioè alla *prima philosophia*, il nuovo nome di οντολογία. Il termine ontologia servirà […] a Göckel a individuare meglio quella scienza universale dell'ente, tanto accuratamente distinta dalla *metaphysica* o *theologia*, che in un primo momento aveva denominato con Perera «encore maladroitemen *prima philosophia*». Seguendo dunque la divisione epistemologica secondo due piani logico-intenzionali della *Isagoge*, Goclenius arriverà a fare dell'ontologia e della teologia due scienze del tutto distinte[32].

Mentre con Lorhard, per il quale non c'è divisione tra le due scienze, prediligendo una metafisica del conoscibile piuttosto che dell'esistente, «il neologismo ontologia fa […] il suo ingresso nel lessico filosofico istituzionalizzando paradossalmente una scienza dell'intelligibilità e non, come esigerebbe l'etimo della parola,

in the complete title: Jacobo Lorhardo: *Ogdoas Scholastica continens Diagraphen Typicam artium: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*»: Cf. nel sito <www.ontology.co/history.htm>, consultato il 31/12/2016.

31) Quegl'anni sono caratterizzati dalla ripresa originale di modelli greci e antichi. È visibile sia nell'arte pittorica, in autori per esempio come come Pieter Paul Rubens, sia nella riflessione filosofica e non solo, nel coniare neologismi greci per nominare con una terminologia antica nuove scienze. Cf. M. Devaux – M. Lamanna, *The Rise and Early History of the Term Ontology* (1606-1730), in «Quaestio» 9 (2009), p. 174.

32) Cf. M. Lamanna, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel*, cit., p. 110.

una scienza dell'entità (*ontos-logos*)»[33], con Göckel, il quale nel suo *Lexicon*, all'interno del lemma *abstractio*, nominò con un neologismo quella netta distinzione, già operata nelle sue *Isagoge in peripateticum et scholasticorum primam philosophiam* (1598), tra una scienza universale dell'ente e dei trascendentali (*philosophia de ente seu trascendentibus*, annotando a margine che οντολογία et *philosophia de ENTE*) e una scienza speciale degli enti "transnaturali" e spirituali, l'ontologia come *philosophia de ente seu Trascendentibus* appare autonoma dalle scienze speciali della metafisica e della teologia. L'ontologia, secondo Göckel, doveva dunque restare scienza dell'ente e non allargarsi verso concetti più estesi come quelli di puro intellegibile o di cogitabile, se non per analogia[34]. Il merito di aver portato l'ontologia all'interno di un lessico filosofico va, quindi, a Göckel, percepito anche dai suoi contemporanei l'iniziatore dell'ontologia.

Dopo le prime pubblicazioni di metafisiche calviniste, un ritorno della metafisica interessò anche l'ambito luterano. Per i luterani il modello di riferimento fu quello di Suárez, il quale nel 1657 aveva pubblicato le *Disputationes metaphysicae*, una nuova metafisica in forma sistematica in cui la presenza del "Filosofo" veniva integrata in maniera inversa rispetto alla tradizione: Aristotele viene ora contenuto all'interno del sistema metafisico[35]. Un «modello utile per riproporre da un lato, contro il calvinista Timpler, il primato dell'ente e l'identità estensionale tra *ens* e *intelligibile*, dall'altro, contro Göckel, un'articolazione unitaria per la metafisica nel suo insieme e l'ens reale come soggetto della scienza»[36].

Così, quella che venne considerata la I *Schulmetaphysik* trovò in Pereyra (Göckel), Fonseca (Timpler, Lorhard) e Suárez (teologi luterani) tre vie differenti. Ma questo solo in un primo momento. Infatti, come documentato non solo dalla

33) *Ibid*., p. 141.
34) «Percorrendo la "via" di Perera, Göckel aveva compiuto pertanto un passo in più rispetto al gesuita, riuscendo nel tentativo di proporre il proprio modello come via intermedia tra il "radicalismo" del calvinista Timpler e il "conservatorismo" dei luterani Jakob Martini e Christoph Scheibler che avevano seguito Suárez» (*ibid*., p. 162).
35) Cf. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 276 ss.: «Questo nuovo rapporto con Aristotele costituisce senza dubbio uno dei punti più originali delle *Disputationes metaphysicae*, con il quale esse inaugurano quella figura della metafisica che Kant qualificherà come "dogmatica". Come si vede, qui non si tratta di "liberarsi" da una presunta "autorità" aristotelica, che continua peraltro ad essere onnipresente, quanto piuttosto di proporre un nuovo progetto della metafisica, a partire dal quale soltanto possono emergere le questioni del tutto accessorie riguardanti l'"autorità" o l'indipendenza. È soprattutto questo progetto, dunque, che sancisce l'abbandono dei modi tradizionali di esposizione» (*ibid*., p. 278).
36) Cf. C. Esposito – M. Lamanna, *Dalla metafisica all'ontologia: storia di una trasformazione editoriale (secoli XVI-XVII)*, cit., p. 278. «Suárez è colui che ha inaugurato, nel cuore stesso della teologia tardo-scolastica, la forma "moderna" del trattato autonomo di metafisica, non più strutturato come commento al testo di Aristotele, ma come diretta elaborazione problematica – la *Disputatio*, appunto – delle "cose stesse" (*res ipsas*). Per paradossale che possa sembrare, doveva essere un teologo scolastico l'inventore del manuale moderno di metafisica, ripartito in una parte generale (l'ontologia che sarà manualisticamente canonizzata da Wolff nella *Philosophia prima sive ontologia*) e in una parte speciale (quella che Baumgarten articolerà sistematicamente in una "cosmologia", una "psicologia" e una "teologia" razionali e che Kant riprenderà e rielaborerà "criticamente" nella "Dialettica trascendentale"» (*ibid*.).

storia editoriale manualistica ed enciclopedica del tempo ma anche dalla storia delle dispute universitarie sulla metafisica, l'orientamento della I Schulmetaphysik confluì progressivamente verso l'ontologia, la quale, se in un primo momento fu percepita dai luterani come una creazione calvinista, via via prese posto anche tra di essi in una veste ampliata all'ente intellegibile. Tra 1606 e il 1613 l'ontologia entra in scena come la metafisica di nascita germanica[37].

Mentre l'ontologia della I *Schulmetaphysik*, rimase, se pur autonoma, primariamente una *philosophia de ente*, restando legata ai modelli metafisici della prima e della seconda Scolastica, quella che è considerata la II *Schulmetaphysik* segnerà via via un cambiamento di rotta. L'opposizione luterana a quella che era ritenuta la "deriva" noetica e mentalista del calvinista Timpler sembrava per molti versi archiviata, mentre i calvinisti si orientavano verso soluzioni apparentemente di compromesso rispetto al passato. È il caso del calvinista e cartesiano Clauberg. Johann Clauberg (1622-1665), come Göckel per la I *Schulmetaphysik*, rappresenta una seconda figura importante per la storia dell'ontologia, tanto da esser considerato ancora in *L'etre et l'essence* di Gilson (1948) l'iniziatore della disciplina ontologica, contribuendo, come Göckel, all'entrata in uso del termine, ma segnando un definitivo oltrepassamento della metafisica scolastica e degli influssi di quella gesuita.

Una prima occorrenza è presente nel suo *Elementa Philosophiae Seu Ontosophia*[38] (1646), pubblicato nel 1647, una delle primissime "ontologie" sistematicamente e integralmente sviluppate[39], ancora un anno prima della sua adesione al cartesianesimo. Nelle edizioni successivi di quest'opera, *Ontosophia nova* (1660) e *Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia* (1664):

> ritorna dunque ad essere l'*ens*, in Clauberg, il concetto generale in grado di ricomprendere al proprio interno le determinazioni di *intellegibile*, *aliquid e res*, di cui tratta la *scientia catholica* o *allgemeine Wissenschaft* dell'ontologia. […] Poteva dirsi conclusa l'operazione di ricezione delle metafisiche gesuite tra i riformati, mentre la *Schulmetaphysik* si apriva in maniera significativa all'apporto di filosofie di matrice non scolastica come il cartesianesimo[40].

37) E più tardi anche tra il 1636 con la pubblicazione della *Metaphysica Divina* di Abraham Calov [Cf. Timothy R. Schmeling, *Strenuus Christi athleta Abraham Calov (1612-1686): sainted doctor and defender of the Church*, in «Lutheran Synod Quarterly» 44/4 (2004)] e il 1640 con la *Disputatio prima ontologica* di Johann Hundius. *Ibid*., p. 288.

38) Per intero, continuando: *Scientia Prima, De Iis Quae Deo Creaturisque Suo Modo Communiter Attribuuntur, Distincta Partibus Quatuor*. Clauberg nella prima edizione «pretende che questa sia la prima disciplina nell'ordine dell'insegnamento, poiché essa fornisce i principi di tutte le discipline che si organizzano a partire da essa. In questo senso, l'*ontosophia* non rappresenta solo un'introduzione, ma fornisce anche il quadro generale nel quale trovano spazio le altre parti della filosofia. Ecco perché nessuna disciplina particolare deve precederla nell'ordine delle materie all'interno dell'enciclopedia del sapere» (cf. M. Savini, *Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia*, in «Quaestio» 9 [2009], p. 158).

39) *Ibid*., p. 153.

40) Cf. *ibid*., pp. 164-165. Il rapporto con il cartesianesimo di Clauberg, è Savini a sciogliercelo, mostrando come esigenze cartesiane fossero già presenti in Clauberg, per il

Così, sull'impronta della *res cogitans* cartesiana:

> la nuova metafisica di costituzione germanica, secondo una definizione data da Abraham Calov, mostrava ormai un chiaro orientamento verso la pura intellegibilità, la cogitabilità o semplice dicibilità, senza nemmeno più il problema di dover rinunciare all'ente come soggetto dell'ontologia[41].

Clauberg, per cui l'ontologia non atteneva all'*ens* o alla *substantia*[42], ma al pensabile, al *cogitabile*, impostò la sua *ontosophia* in senso non aristotelicamente sostanzialistico, bensì ponendosi nella scia di un Cartesio interpretato in senso essenzialistico[43]. L'*ontosophia* di Clauberg è, dunque, piuttosto diversa dalla scienza metafisica dell'ente ovvero dalla metafisica generale della tradizione scolastica: semmai, Clauberg riprende il nome nuovo di ontologia per denominare qualcosa di altrettanto nuovo rispetto alla tradizione, ossia un sistema metafisico di impianto cartesiano[44].

Una conferma di questo orientamento dell'ontologia si può trovare in un autore come Leibniz (1646-1716), con il quale, pur utilizzando il termine solo tre volte, l'ontologia si affermò ancora di più e sotto gli influssi dell'ontologia clau-

quale Cartesio costituisce un'attualizzazione di una fondazione pratica della metafisica. Si avvicinano per esigenze teoretiche, ma non con un'adesione incondizionata quanto strumentale. In Cartesio Clauberg trova un *methodus* che possa indicare al discepolo come arrivare alla filosofia.

41) Cf. M. Lamanna, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel* (1547-1628), cit., p. 165.

42) G. Belgioioso, *L'invenzione dell'ontologia cartesiana nelle interpretazioni del Novecento*, in «Quaestio» 9 (2009), p. 113.

43) Cf. M. Lamanna, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, cit., p. 116.

44) *Ibid*., p. 118. Ma la questione non è così semplice. Per approfondimenti sul rapporto tra Clauberg e Cartesio, e sulla vicenda dell'*ontosophia* in Clauberg stesso, cf. l'articolo di Massimiliano Savini, *Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia*, cit. Qui due estratti sulla questione: «Se però si considera la riflessione metafisica claubergiana nel suo complesso – cioè la filosofia prima cartesiana che introduce alle verità metafisiche iniziali più l'ontologia che ricuce l'intero corpo della filosofia nell'unità fornita dai termini più comuni e generali dell'intero sapere – essa risulta caratterizzata dalla precedenza della metafisica speciale (la conoscenza dell'anima e di Dio) su quella generale. Questa situazione peculiare, per cui la metafisica speciale anticipa e introduce alla metafisica generale, è l'esito della problematica che anima e caratterizza la riflessione claubergiana sin dal 1647» (*ibid*., p. 172); «Dal 1648 ontologia e filosofia prima vengono dissociate, le edizioni successive sanciranno la distinzione della metafisica claubergiana in due parti: una filosofia prima (cartesiana) cui aspetta il compito di introdurre l'allievo alla metafisica e all'intera filosofia ed una ontologia che contiene i termini più generali dell'enciclopedia del sapere. […] Questo sdoppiamento della metafisica non rappresenta una modifica solo rispetto all'ontologia, cui non competono più il ruolo di filosofia prima e il compito di introdurre alla filosofia, ma anche rispetto alla stessa filosofia prima cartesiana, che viene a rappresentare solo l'inizio della metafisica» (*ibid*., pp. 169-170).

bergiana al confine tra aristotelismo e cartesianesimo[45]. Nella sua *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, sebbene all'ultimo posto, l'ontologia si presenta sotto la classificazione di "scienza generale" – «*scientia generalis complectitur forte etiam ontologiam seu scientia de aliquo et nihilo, ente et non ente, re et modo rei, substantia et accidente*» –, entrando così nel campo del transgenerale, ossia del cogitabile e intellegibile e non solo dell'*ente* in quanto tale.

> Per Leibniz l'ontologia doveva essere anzitutto la scienza del puro cogitabile, ma anche la scienza dell'*aliquid* e del *nihil*, dell'*ens* e del *non-ens*, della res e dei suoi modi, oltre che della sostanza e degli accidenti. Si può dire, pertanto, che le "tre vie" della *Schulmetaphysik* erano ormai confluite, agli occhi di Leibniz, all'interno di un'unica ontologia[46].

Con e da Leibniz in poi, volendo intravedere velatamente un percorso, l'ontologia sembrerà continuare ad affermarsi in ambito tedesco all'interno di una *Denkform* propria già segnata – pur nel gioco fecondo tra le diverse "svolte" rivoluzionarie che di volta in volta, di pensatore in pensatore, l'hanno interessata – all'interno di un orizzonte "monado-" e "mono-logico", secondo il punto di vista di un soggetto autoproclamatosi nella sua assolutezza. Un'ontologia sempre più esperta della "sostanza" e delle sue relazioni, sviluppate purtuttavia in maniera statica quanto sistematica. Ancora sfuggono le relazioni fondamentali, ancora sfugge la relazione autentica e l'evento del suo linguaggio al di là di quello di un solo e solitario pensare: la critica dei nuovi pensieri e dei nuovi pensatori del Novecento, profeti e testimoni del crollo della tradizione e di un nuovo inizio, anche per l'ontologia.

MARIA BENEDETTA CURI
Ricercatrice presso l'Istituto Universitario Sophia
mbettacuri@gmail.com

45) Cf. W. Winfried, *Leibnitiana bei Johannes Clauberg*, in «*Studia Leibnitiana*» 32 (2000), pp. 21-42.
46) Cf. M. Lamanna, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, cit., p. 166.

L'ONTOLOGIA TRINITARIA: CHE COSA "NON" È?



This paper aims to distinguish the notions of Trinitarian theology and Christian philosophy from the notion of Trinitarian ontology, while preserving their intrinsic relationship. In particular, the author presents the concept of Trinitarian ontology – starting from two definitions of Piero Coda – as a "tertium" grounded in philosophy and theology and in a reciprocal relationship with them.

di
EMANUELE PILI

1. Premessa

Le pagine che compongono questo breve contributo sono una piccola eco dell'apprezzato saggio di Piero Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*[1], e offrono alcuni spunti utili – speriamo – a stimolare ulteriormente il già vivace dialogo che anima la preparazione del *Dizionario di ontologia trinitaria*. Rispetto al titolo di quel saggio, abbiamo qui proposto una leggera diversità nella formulazione della seconda parte – «che cosa non è?» invece di «che cos'è?» –, la quale lascia intendere che il nostro tentativo è quello di approssimarsi all'ontologia trinitaria attraverso una sorta di via negativa.

Inaugurando un'indagine che risulta potenzialmente infinita, il saggio prenderà in esame alcuni lemmi che – in un modo o nell'altro, con più o meno consapevolezza – vengono talvolta avvicinati all'ontologia trinitaria, ma che essa *non* sono – seppur ad essa, in modi diversi, siano strettamente legati. L'attenzione, in particolare, è rivolta alla *teologia trinitaria* e alla *filosofia cristiana*. Con ciò, è evidente, non si intende sottovalutare l'importanza di tali approcci, i quali costituiscono dei fecondi e generativi orizzonti per il pensiero (anche per un'ontologia trinitaria), ma piuttosto – per dirla con Maritain – distinguere per unire, venendo così a contribuire al discernimento dello statuto epistemico della ricerca ontologico-trinitaria.

Da ultimo, si tenga conto che l'intelaiatura complessiva del testo ruota intorno ai due sensi, proposti da Coda, con i quali leggere il lemma *ontologia trinitaria*. In senso largo, «ontologia trinitaria designa ogni interpretazione della realtà che – esplicitamente o anche solo implicitamente – muova dal luogo [la Trinità] entro cui l'evento di Gesù Cristo ci ha attirati»[2]. In senso più stretto, ontologia trinitaria «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* [la Trinità] *tenendo conto della sua rilevanza propriamente ontologica*»[3].

2. Teologia trinitaria

La teologia, a differenza della filosofia, ha sempre riconosciuto come centrale la dottrina della Trinità, in quanto essa è il *proprium* del monoteismo cristiano. Certo, il livello di comprensione di tale dottrina varia a seconda del teologo e del contesto storico, così come il cammino di approfondimento del mistero trinitario è e resterà sempre inesauribile: ma la sua centralità, almeno formalmente, non si discute[4]. Il Dio rivelatosi in Cristo Gesù, in quanto agápe (cf. *1Gv* 4, 9.16), è perfettamente uno essendo trino e perfettamente trino essendo uno:

1) Cf. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia», IV (2/2012), pp. 159-170.
2) *Ibid*., p. 165.
3) *Ibid*.
4) Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 234.

> «fede cristologica e fede trinitaria rinviano reciprocamente l'una all'altra e stanno o cadono insieme: *senza Gesù il Cristo non si dà rivelazione di Dio Trinità, senza Trinità non si dà fede cristiana nell'identità di Gesù Cristo*»[5].

La teologia trinitaria, quindi, ha come proprio inizio l'atto di fede in Gesù Cristo (*fides qua*), e si adempie come espressione intellettuale, come una comprensione ulteriore, di questa stessa fede (*fides quae*). In una parola, l'esercizio della teologia trinitaria è quello del pensare, nella fede, il volto di Dio rivelato in Gesù Cristo, la Trinità. Nell'eseguire tale compito, questa disciplina si pone innanzitutto in ascolto (*auditus fidei*) di tutte le fonti attraverso le quali viene comunicata e tramandata la fede. Ma non solo. In quanto esercizio dell'intelletto, essa deve far proprie le esigenze critiche, e cioè di discernimento e di approfondimento speculativo, della ragione umana, dirigendole verso una visione "sistematica", organica e coerente – ma non per questo esautorante il mistero del Dio cristiano – della dottrina trinitaria, sia in se stessa, sia nel suo rapporto con l'essere umano e, più in generale, con l'intera creazione[6].

Proprio questo secondo aspetto, è stato forse uno dei punti deboli della riflessione teologico-trinitaria, come affermava – ancora negli anni Sessanta – Karl Rahner, scrivendo che «se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo un tale intervento, gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata»[7]. Contro Rahner, sarebbe sufficiente opporre il fatto che la tradizione ha sempre considerato come trinitario il Dio di Gesù, dalla formulazione dei dogmi dei primi secoli, passando per le grandi sintesi medievali, fino ad arrivare alla teologia contemporanea. La sua intenzione, tuttavia, era un'altra: egli – per dirla con Coda – voleva sottolineare che «non sempre la teologia cristiana ha avuto coscienza che l'Evento trinitario dischiude non solo un nuovo volto di Dio, ma anche una nuova comprensione di tutto il reale e del pensare stesso»[8]. In coerenza al suo stesso statuto epistemico, dunque, la teologia trinitaria non ha il solo compito di contemplare la vita divina in se stessa, ma di mostrare che l'evento cristiano ha una valenza anche culturale, antropologica, e quindi – più profondamente – *ontologica*.

5) P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 43.
6) Sul significato e il metodo della teologia trinitaria, cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 23-56, 77-112. Più in generale, sul compito della teologia, cf. P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2009³, pp. 111-122; 307-346; 404-410.
7) K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in J. Feiner – M. Lohrer (edd.), *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1985⁵, vol. III, p. 404.
8) P. Coda, *Teo-logia*, cit., p. 406.

3. Filosofia cristiana

Il lemma «filosofia cristiana», sebbene la stessa espressione abbia una lunga storia, è stato oggetto di un ampio dibattito, fra gli anni Venti e Trenta del secolo scorso, tra alcuni pensatori che hanno maturato l'importanza di una riflessione sul rapporto tra la filosofia e il cristianesimo. La discussione, venuta stemperandosi nei decenni successivi, in realtà non si è mai definitivamente chiusa; lo testimonia, ad esempio, la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, che ha riproposto nel panorama culturale contemporaneo, e ripensando a quel dibattito, una riflessione importante intorno al concetto di filosofia cristiana[9]. Nondimeno, per avere un'idea del grande interesse che la discussione ha suscitato, basta qui ricordare, tra gli altri, M. Heidegger, che (in *Einführung in die Metaphysik*, 1935) ha liquidato il termine «filosofia cristiana» attraverso una nota espressione: «ferro ligneo»[10]. Tuttavia, senza stare ad indagare le motivazioni che hanno spinto Heidegger ad un tale giudizio, ciò che preme mostrare è come abbia avuto origine la problematica presentata e introdurre, seppur schematicamente, le principali posizioni in campo.

La nascita del confronto si deve, in un primo momento, ad una questione squisitamente storico-filosofica. Tra gli studiosi del pensiero medievale, infatti, persisteva una domanda: la riflessione di questo periodo storico è da considerarsi una filosofia o una teologia?

Nei suoi lavori[11], É. Gilson sostiene energicamente che il pensiero medievale è un'autentica filosofia, pur trattandosi, appunto, di una filosofia cristiana. In tale maniera, la domanda teorica («che cos'è una filosofia cristiana?») è venuta a sovrapporsi alla precedente domanda storica. Secondo Gilson, la rivelazione cristiana ha introdotto nella filosofia tutta una serie di concetti, quali ad esempio l'incarnazione, il peccato, la creazione, la persona, che erano totalmente assenti, o solo parzialmente presenti, nella riflessione filosofica precedente. Categorie emerse in sede non filosofica sono passate, con ampia variabilità d'utilizzo, nella dimensione del pensiero filosofico. Dunque, giustificando la propria posizione soprattutto su basi storiche, Gilson sostiene che il Medioevo è stato un periodo nel quale si è data una filosofia cristiana precisa e ben individuabile: «è un fatto che tra i filosofi greci e noi c'è stata la rivelazione cristiana, e ch'essa ha profondamente modificato le condizioni in cui la ragione s'esercita»[12].

Pur avendo dato un notevole e rigoroso impulso al dibattito, la posizione di Gilson è stata criticata, in modo particolare, da É. Bréhier, il quale, ponendosi anch'egli dal punto di vista storico-filosofico, afferma che una filosofia cristiana non può esistere, poiché il cristianesimo, in quanto tale, non si è posto sul piano filosofico-concettuale, bensì su quello morale-spirituale: la ricerca filosofica, quindi, non utilizza concetti che provengono dalla fede, ma è un'indagine puramente

9) Cf. Giovanni Paolo II, lett. enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 76.
10) M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, p. 19. La stessa espressione è ripresa anche in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 22.
11) Cf. É. Gilson, *La notion de philosophie chrétienne*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 31 (1931), pp. 37-93 e Id., *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1963.
12) É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, cit., p. 14.

razionale e, soprattutto, autonoma, indipendente dalle altre scienze. Così, anticipando Heidegger sotto diversi punti di vista, egli scrive che «non si può parlare di una filosofia cristiana più di quanto si possa parlare di una matematica cristiana o di una fisica cristiana»[13]. J. Maritain, a sua volta, condividendo – nella sostanza – la tesi di Gilson, ha criticato Bréhier, leggendo la sua posizione come razionalista e, pur apprezzandone la forza e il vigore, accusandola di guardare alla storia in modo arbitrario: i risultati ai quali egli approda hanno «una portata ed una precisione assolutamente troppo deboli per consentire di giudicare l'influenza esercitata sulle regole del pensiero razionale da una dottrina e da una vita [quella cristiana] che trascendono ogni filosofia»[14].

Lo stesso Maritain, piuttosto, discostandosi da Gilson soprattutto per un approccio maggiormente teoretico, propone una propria idea di filosofia cristiana, ispirandosi a Tommaso d'Aquino. Egli, in particolare, distingue tra la "natura" e lo "stato" o condizione della filosofia: quanto alla prima, è da notare che la filosofia, in quanto tale, si costituisce sempre e comunque come ricerca basata puramente su dati di ragione; quanto al secondo, invece, la filosofia può essere esercitata in una condizione cristiana, cioè in un soggetto che, consapevole della debolezza della natura umana vulnerata, si eleva all'ordine soprannaturale della fede per giungere a realtà per lui inattingibili tramite l'uso esclusivo dell'intelligenza filosofica.

Le posizioni qui assai sinteticamente esposte sono, forse, le più note; ma il dibattito, per la verità, si è nutrito di una rimarchevole varietà di interpretazioni, coinvolgendo anche pensatori come M. Blondel, G. Marcel, R. Garrigou-Lagrange e, in ambito tedesco, oltre al già citato Heidegger, K. Barth, M. Scheler ed E. Stein. La posizione di quest'ultima, in particolare, per l'approccio fenomenologico e per lo sguardo maggiormente positivo – rispetto a Gilson e Maritain – verso la filosofia contemporanea, merita qualche parola in più.

In *Essere finito e Essere eterno* (1936)[15], dialogando soprattutto con la posizione di Maritain, Stein vuole sostenere che, nella ricerca filosofica, intesa come «scienza rigorosa» (in fedeltà al maestro Husserl), il ricercatore si trova dinanzi all'impossibilità di esprimere la totalità del senso dell'essere; perciò, egli è inevitabilmente «costretto»[16], pena la certezza dell'insuccesso del proprio lavoro, a mantenere un'apertura verso dati che provengono da altre fonti di sapere, come la teologia, le quali si fanno portavoce della dimensione dell'ente che sfugge alla razionalità squisitamente filosofica. Con ciò, spiega Stein, non si modifica l'identità della filosofia. Essa, infatti, è chiamata a rimanere se stessa: scienza rigorosa e senza pregiudizio che, proprio per questo, non si chiude e vaglia, fenomenologi-

13) É. Bréhier, *Y a–t-il une philosophie chrétienne?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 38 (1931), p. 162.
14) J. Maritain, *Sulla filosofia cristiana*, Vita e pensiero, Milano 1978, pp. 26-27.
15) Cf. E. Stein, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 48-67: «§ 4. Senso e possibilità di una filosofia cristiana». Cf. anche Id., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di Tommaso d'Aquino – Tentativo di confronto* (1929), in id., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1997.
16) E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 59.

camente, le tesi provenienti dalla fede, giustificando, sempre su base filosofica, l'eventuale accettazione o rifiuto di quella determinata tesi: «la ragione diverrebbe irragionevolezza se volesse ostinarsi a fermarsi a ciò che può scoprire con il suo lume e a chiudere gli occhi dinanzi a ciò che le è reso visibile da una luce superiore»[17].

La ragione, quindi, non viene umiliata; anzi, avviene l'esatto opposto, poiché essa è invitata a sfruttare nel massimo grado ogni sua possibilità e ogni sua potenzialità. L'indagine filosofica, inoltre, non diviene indagine teologica. La prima, infatti, anche nel caso in cui accolga alcune proposizioni derivate dalla teologia, prosegue nella propria ricerca ragionando al di fuori della dinamica di fede; la seconda, per contro, da tale dinamica non potrà mai uscire se desidera rimanere teologia. Filosofia e teologia, quindi, continuano a lavorare su due piani distinti e con due metodologie differenti. E la filosofia può essere una filosofia cristiana, praticabile da credenti e non, nel momento in cui accoglie e mette in opera fenomenologicamente concetti maturati nell'ambito della fede. Poi, posto il dialogo di ragione e fede, la filosofia che ne scaturisce verrà rinforzata nella sua ricerca ontologica, poiché «l'incontro con un ente sino allora sconosciuto permette di considerare l'ente e l'essere in quanto tale sotto una nuova prospettiva»[18].

4. Ontologia trinitaria

I paragrafi precedenti, pur nella loro schematicità, hanno provato a delineare i principali motivi legati alla riflessione sulla *teologia trinitaria* e sulla *filosofia cristiana*. Viene il momento, adesso, di capire in quale senso questi due approcci, pur essendo in continuità con, si distinguono dalla ricerca sull'ontologia trinitaria, a partire dalle definizioni di Coda riportate in *Premessa*.

4.1. Teologia trinitaria e ontologia trinitaria

Come abbiamo visto, il compito della teologia trinitaria non è solo quello di pensare, in Cristo, il volto di Dio, ma anche quello di mostrare il suo legame con la vicenda della creazione, venendo a leggere quest'ultima attraverso la luce che, *dalla* e *nella* Trinità, illumina tutto ciò che è. Nell'eseguire tale operazione, tuttavia, la teologia deve interagire e dialogare con profonda intensità con la scienza filosofica e con le altre scienze[19]. Ma – ed è questo il punto dirimente – *essere-in-dialogo*, nel suo significato più genuino e alto, implica vivere e pensare in una relazione di reciprocità. La teologia trinitaria, potremmo esplicitare ancor meglio, non può sviscerare il contenuto *ontologico* implicito nell'evento di Gesù Cristo senza essere in una creativa e feconda relazione di reciprocità con la filosofia. E l'essere-in-reciprocità di teologia e filosofia è ciò che andiamo cercando, poiché

17) *Ibid*., p. 60.
18) *Ibid*., p. 61.
19) Cf. P. Coda, *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in «Sophia», I (2008/0), pp. 35-46.

dire *ontologia trinitaria* è dire la relazione di reciprocità che sussiste tra teologia e filosofia. Dove, occorre precisare, essere-in-reciprocità non rimanda ad una logica semplicemente binaria o duale, ma ad un *tertium* sussistente, intrinseco alla relazione stessa.

Si noti bene che, stando così le cose, la teologia trinitaria non è un'ontologia trinitaria, in quanto quest'ultima è la stessa *reciprocità* di teologia e filosofia. Dunque, la teologia trinitaria non è un'ontologia trinitaria, ma una via d'accesso a quest'ultima. Piuttosto, la teologia trinitaria, per sé – anche se, chiaramente, mutuando e riplasmando categorie che provengono dalla filosofia –, può pensare, nella fede rivelata *da* e *in* Gesù, un'ontologia della Trinità. Ma un'ontologia della Trinità non è un'ontologia trinitaria. Quest'ultima, infatti, in quanto dà parola all'essere alla e nella luce dell'orizzonte trinitario, si dà solamente nel reciproco scambio di teologia e filosofia.

Si potrebbe ricordare che la tradizione teologica ha già, in qualche modo, intuito l'importanza di un tale esercizio, quando, ad esempio, ha parlato dello spirito umano e della creazione come *imago* e *vestigium trinitatis*[20]. Tuttavia, come ha rilevato Coda, ciò che viene richiesto oggi è più radicale: non solo si tratta di vedere l'impronta trinitaria nelle realtà create, prese singolarmente o – in fondo – in una troppo poco dinamica relazione vicendevole, bensì di dispiegare un orizzonte di senso nel quale ogni realtà è se stessa e in rapporto con le altre trinitariamente[21].

Ciò posto, è comunque significativo rilevare – con K. Hemmerle – che «dall'alto, dal punto di vista della Rivelazione [dalla teologia], l'istanza di una ontologia trinitaria è dunque coerente [*konsequent*]. Dal basso, a partire dall'esperienza im-mediata, guardando direttamente ciò che è [dalla filosofia], questo non risulta con innegabile evidenza»[22].

4.2. Filosofia cristiana e ontologia trinitaria

Curiosamente, la prima traduzione italiana della *Thesen* di Hemmerle (1986)[23] riporta un sottotitolo – per la verità assente nell'originale tedesco – così formulato: «Per un rinnovamento della filosofia cristiana». Dieci anni dopo, la seconda edizione, rinnovata ed ampliata, assegna al testo un nuovo e più adatto sottotitolo: «Per un rinnovamento del pensiero cristiano». Il passaggio dal termine

20) Tra i Padri, cf. Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, XI; per la scuola francescana, cf. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, II. Tommaso, in altra forma, interpreta la creazione e la storia della salvezza come «ratio et causa» delle processioni trinitarie (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 6). Di fatto, anche Papa Francesco – pur attualizzando e rinnovando – si muove nella prospettiva del *vestigium*: cf. lett. enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, nn. 238-240.

21) Cf. P. Coda, *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo*, cit., p. 41.

22) K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (1976), Johannes, Freiburg 1992; tr. it. (leggermente modificata) *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996, p. 68.

23) Questa edizione inaugurava la collana «Contributi di teologia» di Città Nuova. Coda, purtroppo, seppur direttore (come lo è tuttora) della suddetta collana, non ebbe la possibilità, a causa di gravi motivi di salute, di seguire direttamente la pubblicazione.

«filosofia» a quello più largo di «pensiero» è assai interessante per questo saggio, poiché – a ben vedere – può aiutare a riflettere sulla differenza tra una filosofia cristiana e un'ontologia trinitaria.

Precedentemente, abbiamo mostrato la pertinenza di una filosofia cristiana e, anzi, si è osservato che la filosofia, per andare fino al fondo della propria impresa ontologica, è costretta a mantenersi aperta alla razionalità teologica. Con Stein, in particolare, si concludeva che, in tale apertura, il procedere della ragione filosofica guadagna una «nuova prospettiva». Ma di quale prospettiva si tratta se la stessa chiave di accesso al mistero dell'essere è la dottrina trinitaria?

A. Rosmini, in merito, ha proposto un'argomentazione «potente»[24]. Nel dimostrare che alla filosofia non è proibito l'utilizzo di una chiave di lettura proveniente da un'altra fonte, egli afferma che la fede trinitaria, nella sua dimensione teoretica, può e deve essere ricevuta in filosofia, senza per questo introdurre l'autorità della rivelazione, giacché la dottrina trinitaria, pur mantenendo la sua natura di mistero, «diventa una proposizione scientifica come le altre, quantunque la scienza [filosofica] deva storicamente questo suo aumento […] a un fonte da sé diverso»[25]. Più oltre, Rosmini porta avanti il suo argomentare, e giunge a dire che «questa Trinità di persone altresì appare manifestamente necessaria alla mente speculatrice»[26]. Sicché, la Trinità diventa «il profondo e immobile fondamento»[27] non solo della teologia, ma anche della filosofia.

La filosofia, quindi, riconosce come possibile e ragionevole servirsi – certamente non come di una macchina speculativa, ma fenomenologicamente – della dottrina trinitaria, e però evidenzia, inoltre, la convenienza e la necessità filosofica di tale riferimento, in quanto è la stessa struttura dell'essere che, grazie ad una chiave di lettura trinitaria, riceve una migliore intellegibilità. La filosofia, quindi, si trova a riconoscere che il proprio oggetto formale, ciò che gli consente di illuminare il senso dell'essere, viene dalla teologia; di conseguenza, essa riconosce anche che non può tentare di portare a compimento la propria impresa, quella dell'ontologia, senza essere in dialogo con la teologia. Dar parola al ed esprimere il senso dell'essere, scopo dell'ontologia, non può prescindere da una relazione reciproca di filosofia e teologia. Dunque, anche dal versante della filosofia, la *reciprocità* con la teologia è richiesta per stessa ammissione del criterio filosofico di verità: la luce dell'intelligenza. Da qui, ben si comprende che la filosofia guadagna una nuova prospettiva: ma è filosofia o teologia? La domanda, così formulata, è mal posta. La risposta, infatti, dice che questa nuova prospettiva è il reciproco rimando, un *tertium*, della filosofia alla teologia e viceversa: è un nuovo pensiero.

Ecco che ritorna, così, la parola «pensiero», quella che ha sostituito la parola «filosofia» nella formulazione del sottotitolo della seconda edizione italiana delle *Thesen* di Hemmerle. La reciprocità di filosofia e teologia non può essere solamen-

24) Così l'ha definita M. Donà, *La Trinità, tra Teologia e Ontologia. Rosmini e l'intuizione di una fides ancilla rationis*, in P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, p. 133.
25) A. Rosmini, *Teosofia* (1846-1855, incompiuta), Bompiani, Milano 2011, n. 193.
26) *Ibid*., n. 1255.
27) *Ibid*., n. 196.

te una filosofia: è un altro evento, nel quale filosofia e teologia, restando se stesse, si trovano e si ritrovano in quanto ognuna vive della vita dell'altra. È pensiero integrale, che «è *dalla* e *della* teologia essendo *dalla* e *della* filosofia. Abita la frontiera di entrambe, entrambe presupponendo e a entrambe rinviando»[28]. Una filosofia cristiana, pertanto, pur rivelandosi come un'altra preziosa via d'accesso ad un'ontologia trinitaria, non dice e non è tutta la realtà che si esprime nella *reciprocità* di filosofia e teologia. Tale ontologia trinitaria vive *del* e *nel* "tra" (*zwischen*, direbbe Hemmerle) – o *della* e *nella* "e" (Rosenzweig) o *del* e *nel* "combaciamento" (Rosmini) – di filosofia e teologia[29]. Essa, infatti, orienta verso un pensiero integrale e più ampio della sola filosofia e della sola teologia.

5. Ontologia trinitaria e il soggetto del pensare

In un'ontologia trinitaria, quindi, sia la teologia, sia la filosofia intervengono nel campo comune dell'ontologia, dialogando reciprocamente ed entrambe adottando, come oggetto formale, la dottrina trinitaria. Sinora, in definitiva, abbiamo concentrato l'attenzione soprattutto su questo aspetto. Ma nell'ontologia trinitaria c'è di più. Quanto argomentato, infatti, ha lasciato sullo sfondo il *soggetto che pensa*. Non è un fatto di poco conto, poiché l'oggetto formale di questa ricerca ontologica, *prima ancora che una dottrina, è un evento*. E com'è possibile rendere fecondo, sia teologicamente, sia filosoficamente, un oggetto formale, come quello della rivelazione trinitaria, senza che esso non sia, *in primis*, vivo e in azione nel soggetto pensante? Com'è possibile penetrare trinitariamente tutto ciò che è se lo stesso pensare non è trinitario? In una parola: com'è possibile interpretare l'essere trinitariamente al di fuori di quell'evento, Gesù Cristo, che annuncia la trinitarietà dell'essere e che tutto rende trinitario?

L'essere in quell'evento, e cioè l'essere in Cristo, è *conditio sine qua non* di un pensiero che sia, da cima a fondo, trinitario. Il fatto è ineludibile, e apre un'altra ineludibile questione: che cosa significa, teologicamente e filosoficamente, essere in Cristo?

Per la teologia, la risposta non è problematica, in quanto essa s'esercita proprio nel vivere e nel pensare esplicitamente – cioè: nella fede – in Cristo. Per la filosofia, invece, la cosa è, almeno a prima vista, problematica e discutibile. Infatti, gli asserti da tenere insieme, che poniamo sotto forma di domanda, sono sostanzialmente due: se (1) la filosofia è tale perché ha come criterio di verità la luce dell'intelligenza (se così non fosse, la filosofia non sarebbe filosofia), allora (2) si può partecipare all'evento della Rivelazione, e quindi essere in Cristo, seguendo il lume dell'intelligenza?

È nella risposta a questa domanda che si gioca la plausibilità di un accesso, formalmente filosofico, ad un'ontologia trinitaria.

28) P. Coda, *Il cammino che ci attende*, in Id. – A. Clemenzia – J. Tremblay (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, cit., p. 233.
29) In tal senso, un'ontologia trinitaria è in continuità con e sviluppa la «circolarità» di filosofia e teologia, di cui parla *Fides et ratio* (n. 73).

Se Coda ha già indicato una via percorribile[30], la conclusione di questo lavoro si limita ad abbozzare un secondo percorso, dischiuso dal guardare nel culmine dell'*agápe* del Padre, in Cristo, per l'uomo, ossia nella *kenosi* della passione e morte di Gesù e, in particolare, nel lacerante grido dell'abbandono: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (cf. *Mc* 15, 34)[31].

Lì, in quella totale derelizione, il Figlio sceglie di abbassarsi al punto da raccogliere e ricapitolare (cf. *Ef* 1, 10), in sé, l'umanità intera. Egli vive la vertigine dell'abbandono, l'esperienza del sentirsi *á-theos*, venendo così a rendere realmente partecipe di sé chiunque si trova nella medesima condizione. Che cosa rimane di lui? Una domanda, estrema consumazione dell'*agápe*: «perché?». Ora, è o non è – questa – una domanda, anzi "la" domanda della ragione? Non è – questa – "la" domanda della filosofia, inchiodata dal *thauma* (etimologicamente: trauma, orrore, prima che meraviglia) delle contraddizioni e dalle incongruenze vissute e pensate nell'essere? Il «perché» della filosofia è raccolto nel grande «perché» dell'Abbandonato. La filosofia, quindi, è sommamente nella Rivelazione, in quanto si riconosce sommamente in questo Cristo Abbandonato: di più, in virtù dell'Abbandono (*in virtute Christi*[32]), essa è inscindibilmente inserita nella Rivelazione. Quel «perché?» è l'ultima, estrema forma di *agápe* che al Figlio rimane: non pre-tende alcunché, è pura at-tesa. Ma, a ben vedere, la grande tradizione filosofica – dall'antica Grecia fino al Novecento – non ha mai mancato di assegnare alla filosofia, nella sua intenzionalità più profonda, la forma dell'at-tesa, in quanto quest'ultima, proprio perché amore del vero, vive in una continua *periagogé* – come diceva Platone[33] –, in una continua con-versione al vero, che coinvolge l'esistenza pratica e teoretica. La filosofia – quando non ripiega su se stessa la domanda, e cioè quando non dichiara, *ab origine*, il proprio fallimento – nasce e cresce come apertura, come un «perché?» segnato dall'amore: è un «*perché?» amante, logos del e nel Logos Abbandonato*. "Nasce e cresce", ma – ad uno sguardo più attento – si dovrebbe anche aggiungere che la filosofia, alla fine, si spegne, muore in quel grido, per risorgere, secondo quanto scritto, come ontologia trinitaria.

30) Cf. P. Coda, *Rivelazione e ontologia trinitaria o del necessario accesso alle* Tesi *di K. Hemmerle*, in Id. – A. Clemenzia – J. Tremblay (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, cit., pp. 17-30, in particolare pp. 27-30. Ma anche Id., *Dalla Trinità*, cit., p. 112. A partire da un'ermeneutica attenta di *Lumen Gentium* (n. 16) e *Gaudium et Spes* (n. 22), Coda scrive: «la coscienza che deliberatamente accoglie l'offrirsi della rivelazione cristologica e quella che s'apre e s'indirizza con rettitudine alla verità e al bene *entrano perciò realmente entrambe, in modi diversi, in relazione con il Dio vivente e santo: Padre, Figlio e Spirito Santo, che si è donato escatologicamente al mondo in Gesù Cristo*» (*ibid*.). Con ciò, *d'emblée*, la separazione di filosofia e teologia è superata, senza cancellare la distinzione tra le due. Esse sono uno nella Rivelazione, ma secondo un'unità, potremmo dire, calcedoniana: nell'unica persona del Verbo incarnato, si distinguono – senza confusione e senza divisione – la natura umana, la filosofia, e la natura divina, la teologia. *La filosofia, pertanto, è – a tutti gli effetti – inserita nell'evento di Cristo*.

31) Cf. G.M. Zanghì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008; e C. Lubich, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, in «Nuova Umanità», XIX (1997/3-4) 111-112, pp. 363-375.

32) Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 3 ad 1.

33) Cf. Platone, *Repubblica*, VII, 518D.

È vero, si tratta solo di un abbozzo da approfondire – filosoficamente e teologicamente –, ma il *soggetto pensante*, in un'ontologia trinitaria, non è formato proprio da coloro che esercitano vita e pensiero abitando quel grido? Non è una grande Anima, luogo di luoghi, nella quale ognuno, liberamente e per quello che è, può convergere? «Egli – scrive Hemmerle – non esclude niente di sé dal dono che ci fa in Gesù Cristo; niente di noi è fuori dalla storia che è la stessa storia di Dio»[34].

EMANUELE PILI
Dottorando in Filosofia presso l'Università degli Studi di Genova
emanuele.pili@gmail.com

34) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, p. 47 (tr. it. leggermente modificata).



ON THE PERICHORETIC SUBJECT IN LIGHT OF THE TRINITY

di
PAUL O'HARA

As the title suggests, we focus on the meaning of perichoresis *as it applies to the human subject and his or her relationship to God. We take as our starting point the historical development of the term within Greek philosophy and literature and then move on to its Christian meaning within the context of Trinitarian theology and Christology. Finally, we extend the theological usage to include an understanding of the Mystical Body of Christ.*

What do "red-hot irons" and Christians have in common? The juxtaposition might conjure up an instrument of torture, when in fact it was actually used by the early Christians as a metaphor for understanding the Trinity and explaining the word *perichoresis*[1]. The word seems to have entered Christian literature with the writings of Gregory of Nazienzus and Gregory of Nyssa[2] who first used the term in the context of Christology and then later extended it to the Trinity. However, "*perichoresis* as a *terminus technicus* originally appeared in the late Patristics (7th and 8th century)"[3] beginning with Maximus the Confessor[4] and through his writings "it irretrievably entered the theological endeavor through the influential work of John Damascene (circa 750 AD), *De fide orthodoxa* (On the Orthodox Faith)"[5]. The term itself dates back to the writings of the Greek philosopher Anaxagoras who used it to describe "the cause of separation between previously-mingled things," in contrast to the patristic *perichoresis* which "is the cause of joining one thing to another, i.e. it is the cause of unity"[6]. Nevertheless, Anaxoras meaning while technical was of rare occurrence. Aristophanes for example in his play *The Birds* used it in the literal sense of "*go around* or *circle"*[7] and seems to have reflected the common Athenian understanding of the word.

The fact is words have meaning and words change meaning. Words can be used literally or metaphorically, analogically and heuristically, belong to the realm of common sense or theory. For example in English the word *circle* has a common sense meaning which can be used to describe the shape of a ring or a wheel, and yet few people would be able to give a technical mathematical definition of the term. One can also speak metaphorically of a circle of friends. When we turn to the word *perichoresis*, we are confronted by a technical term in theology which has primarily a heuristic meaning[8], in that the full life of the Trinity is beyond our reach. Similarly, we cannot claim or expect to have a full understanding of the dual nature of Christ. With this said, for the purpose of this essay we shall take as our starting point Stamatović[9] summary of the word perichoresis:

The concept of *perichoresis* had been devised in a great struggle to understand/explain that something can be united without blending and be different

1) In Latin it has been translated as *circumincessio* and as *circuminsessio.* Cf., S. Stamatović, *The Meaning of Perichoresis,* Open Theology, www.degruyter.com/view/j/opth.2016.2.issue-1/opth-2016-0026/opth-2016-0026.xml, 2016; p. 313, and B. Lonergan, *The Triune God: Systematics,* U. Toronto, Toronto 2007, p. 413.
2) S. Stamatović, *The Meaning of Perichoresis,* cit., p. 319.
3) *Ibid.,* p. 303.
4) *Ibid.,* p. 317, n. 61.
5) *Ibid.,* p. 303.
6) *Ibid.,* p. 310.
7) *Ibid.,* p. 308.
8) A *heuristic* notion is the notion of an "unknown that will become known when the anticipated act of understanding occurs."(B. Lonergan, *Insight*, Darton Longman and Todd, London 1973, p. 63). For example, the word *heaven* or *paradise*, although in common use, also suggests a fuller meaning that can only be anticipated but has not been reached. Indeed its full meaning can only be achieved in death.
9) S. Stamatović, *The Meaning of Perichoresis,* cit., p. 321.

without separation, and the main representatives and fervent exponents of that *perichoretic* conception were Gregory of Nazianus and Gregory of Nyssa.

> Their *perichoretic* conception can be defined as a view by which two or more different entities create unity by entering into each other without blending or merging, but either of them remains what it is and, at the same time, participate in the others. Or more briefly: *perichoresis* or permeation is unity of the different, where the difference remains completely preserved despite the communication of one to the other.
>
> The meaning of *perichoresis* as permeation clearly shows that this is primarily a physical notion, derived from the observing of nature, and the examples of which can be shown in the nature … In this connection, one should have in mind that *perichoresis* is used in philosophy and theology not so much in this literal as in a metaphorical sense. Namely, *perichoresis* in its literal meaning is permeation which takes place between physical and physical, but in philosophy and theology it is taken more as a physical symbol for something happening between the spiritual and the physical, or between the spiritual and spiritual. *Perichoresis* is, therefore, especially in theology, a metaphorical expression.
>
> In addition, there is a difference between the Christological and Trinitarian *perichoresis.* In the Christological one, *perichoresis* expresses the unity of different natures in one and the same person, and in the Trinitarian one it expresses the unity of different persons/hypotstases in one and the same nature. That is: in the Christological *perichoresis* the "two *what's*" are united "in one *who*", while in the Trinitarian the "three *who's* in one *what*." But one should have in mind here that the permeation of divine and human nature in one and the same person implies that the person is divine even in its human aspect, for a red-hot iron is not a mere iron, but a red-hot iron.

In the light of these understandings, we analyze the term from the threefold perspective of (1) the Trinity, (2) the Incarnation and (3) creation. Our focus will be on how it applies to the relationship between God and us, which until now has rarely been addressed. Moreover, given that most knowledge begins with experience, we need to distinguish between the psychological and ontological component of *perichoresis*, meaning that we need to recognize that *perichoresis* as a concept always refers to an ontological reality which, although enhanced by our psychological experiences, is not the same as it. Otherwise we will be in constant flux as to how we are using the term in any given instance. Ontologically speaking, the Trinity is one God in three persons, while Jesus has two natures in one person. Both of these represent ontological realities without necessarily being part of the human experience.

The role of experience

With the exception of some theological dogma, all knowledge begins with experiences mediated by our senses and our inner world of desires, emotions, sentiments and consciousness. They can be subsumed into four subdivisions: physical data, intellectual pursuit, interpersonal relationships and religious faith or some combination of these. For example, our knowledge of divine things can be mediated by our religious and mystical experiences, which in themselves are also related to both our internal and external experiences of the world around us. The reference of Francis of Assisi to *brother sun and sister moon* is a case in point. Moreover, if a mystical experience is authentic then it also presupposes the grace of God ("We love Him because he first loved us" 1 John 4:19). As Aquinas reminds us, grace presupposes nature and transforms it (S. Th. I, q2, a2 ad 1), and indeed, we may consider this transformation of nature by grace as a *perichoretic* event. Our interest for the purpose of this essay is purely theological and consequently the literal understanding of the word which pertains to the relationship "between physical and physical," as understood by the stoics will not be of direct interest to us, although it will serve as a metaphor for grasping the theological meaning of the term.

Physical data: One of the first examples used to explain the dual nature of Christ was that of a *red-hot iron,* an expression borrowed from the Stoics[10]. The Stoics were alchemists and fire was one of the four basic elements. Iron too was a substance and the coming together of fire and iron to constitute a red-hot iron was aptly described as a form of *perichoresis*[11]. Each substance co-existed and permeated the other without mixing or blending and yet they were one. For the early Christians this served as a simple analogy for trying to comprehend the two natures of Christ. Indeed, it is still a valid metaphor, in spite of the fact that our scientific understanding of red-hot iron would nowadays be quite different[12].

Intellectual pursuit: A second example of "physical and physical" can be associated with the so called "psychological trinity," first expounded by St. Augustine and then elaborated upon by Aquinas and in modern times by Lonergan. It should be noted that "Augustine presents more than twenty triadic psychological analogies for exploration"[13]. Our purpose here is not to criticize nor suggest that Augustine approach is more or less better than others. Nowadays, it is popular to criticize his approach as too cerebral and lacking in its interpersonal dimension. Regardless, the fact remains that his Trinitarian triad is an important analogy for grasping *perichoresis,* even though Augustine never used the term. In an act of insight, in that moment of Eureka, one captures simultaneously the act and the

10) S. Stamatović, *The Meaning of Perichoresis,* cit., p. 319.
11) "We can rightly say that there is a close correlation between *perichoresis* and the Stoic term κρᾶσιςδἰ ὅλου, but they probably did not use the term περιχώρησις at all," (S. Stamatović, *The Meaning of Perichoresis*, cit., p. 317, n. 60).
12) Modern physics conceives of fire not as a substance in the Greek sense but rather as a form of energy that is absorbed and released by the electrons of the red-hot iron as quanta of energy.
13) A. Hunt, *Trinity,* Orbis, New York 2005, p. 19.

content, the act and the inner word that proceed from it as a real experience. It helps us grasp one aspect of the mutual penetration and distinction between the act and its content, which although simultaneously united are also distinct, with the content requiring formulation as a concept. It reminds one of Aquinas *verbum incomplexum.* As Robert Doran notes, it more than any other analogy serves to capture the immanent Trinity, in the sense that it expresses the immanent life of a person analogous to the one God. This is even more substantially grasped "by emphasizing that the proper analogue of the divine Word is not just any inner word proceeding from just any act of understanding but the judgment of existential value proceeding from a grasp of evidence bearing upon one's self constitution"[14].

Interpersonal Relationships: We learn of *perichoresis* through our own relationships with each other and with God. God is Love and consequently we get a first emotional understanding of *perichoresis* when we fall in love. As Lonergan notes in the intimacy between a husband and wife, there is an emotional identification which "occurs in sexual intercourse when both partners undergo a suspension of individuality and fall back into a single stream of life."[15] And again we are reminded in the Book of Genesis that " … a man leaves his father and his mother and cleaves to his wife, and they become one flesh" (Gn. 2:24), a phrase which Saint John-Paul II notes expresses "the very sacramentality of creation, the sacramentality of the world. This experience of being one flesh, the experience of "mutual interpenetration of the "self" of the human persons, of the man and of the woman"[16], serves as another example of *perichoresis.* Indeed, it is worth noting that the word "interpenetration" as used in the above citation has also been used to translate the word *perichoresis*[17]. And finally we have the words of St. Augustine, who although never actually used the word, seems to have captured something of its essence when within the context of marriage writes: "thus as it was said of those *They shall be two in one flesh* (Gn 2:24), so it may equally be said of these "Two in one mind""[18].

The experience of faith: The experience of falling in love then is crucial if we want to have more than a superficial grasp of *perichoresis.* It opens us up to the other as gift and offers us the opportunity to be mutual gifts for one another. Moreover, the deepest expression of this mutuality is not necessarily to be found in marriage (although it can include it) but with the experience of religious conversion, what Lonergan calls "other-worldly falling in love."[19] Indeed, for many of the mystics it is a nuptial experience in which the person is conscious not only of his or herself but also of the mutual presence of a loving God characteristic of the interpersonal indwelling that awaits us in heaven. We see this reflected in Chapter 5 of Ephesians where the Pauline text compares marriage with the Church.

14) R.Doran, *What Is Systematic Theology?,* U. of Toronto Press, Toronto 2005, p. 35.
15) B. Lonergan, *Method in Theology,* Darton, Longman and Todd, London 1971, p. 59.
16) *Ibid.,* p. 142.
17) S. Stamatović *The Meaning of Perichoresis,* cit., p. 316, n. 53.
18) Saint Augustine, *The Trinity,* NCP, New York 2000, p. 323.
19) B. Lonergan, *Method in Theology,* cit., p. 240.

This nuptial dimension of being Church is also reminiscent of Chiara Lubich's experience in the sense that it incorporates all of the Mystical Body of Christ and has a distinctively Marian touch. She writes:

> Translation: The two (or more) souls united by love (which is achieved through being self empty) and by the Eucharist are truly Church. I think that the Church-Soul of which the Fathers speak, is above all, Mary. Therefore, the Church being Soul is Mary. And this is the Soul that the Word marries because the Word cannot but love Himself in her, in him. And the Word in the Soul finds His Spouse, the Church, Mary …. And Mary was already in that cell which was us[20].

Note Lubich's use of the word "us" indicates that the experience was a collective one, which serves as an analogy of the Trinitarian *perichoresis*. In a certain sense, it reflects the collective experience of the disciples on Mount Tabor. Similarly in Sr. Faustina Kowalska, we find many episodes where she is overwhelmed by the inner presence of God who is one with her and yet distinct. For example:

> Today, the Majesty of God enveloped and transpierced my soul to its very depths. The greatness of God is pervading my being and flooding me so that I am completely drowning in his greatness. I am dissolving and disappearing entirely in Him as in my life-source, as in perfect life[21].

These are just two of the many mystical experiences passed onto us throughout the centuries, which serve in different ways to convey a heuristic understanding of *perichoresis* in the theological sense. However, it should also be clear that in the more literal sense used by the Greeks, the same experiences convey from the perspective of a *Trinitarian ontology* a *perichoretic* relationship between us and God. We shall say more about this later.

Theological Understanding of the Perichoretic Subject

As previously noted, the word *perichoresis* first entered Christian theology in an attempt to understand heuristically and analogically the dogmas of the Trinity and the Incarnation. Ironically, until recently the more literal and metaphorical meaning as it pertains directly to Trinitarian ontology and the human subject were overlooked. This is not surprising in that the Christian notion of *perichoresis* has the Trinity as its starting point and consequently the full meaning of the term as it relates directly to us presupposes this prior development.

The Trinity: The Trinity is essentially unknown to us. Indeed, the Fourth Lateran Council reminds us that "between Creator and creature no likeness can be

20) C. Lubich, *Paradise*, fn. 59, unpub.
21) F. Kowalska, *Divine Mercy,* Marian Press, Stockbridge 1987, p. 379.

discerned without a greater unlikeness having to be discerned"[22]. However, in a way analogous to a blind person trying to understand the color "red", we can extrapolate from our own experiences (both natural and supernatural) to arrive at some insights of the inner-life of the Trinity. A blind person cannot see the red-hot iron but can feel the heat that radiates from it.

Each of the four categories of experiences mentioned above offers some understanding of the *perichoretic* relationship between the three persons of the Trinity. The first example, of the red hot iron, functions on the level of common sense. It gives us an image of a *perichoretic* relationship without having to do heavy intellectual work. The second experience associated with the so called psychological Trinity is natural but stems from introspective analysis. Through it we immediately grasp how the act of insight generates simultaneously the "inner word" while being distinct from it. The two together constitute a single reality of an act of understanding and serves as a good intellectual example of how one might grasp by analogy the Father-Son procession within One God. Moreover, with the recognition that "nothing can be loved that is not already known," we arrive at a second procession that characterizes love as an expression of our knowing and willing. The third and fourth quality of experiences offer a richer experience than the other two. Through the mystery of conjugal love and even more so through the experience of "other-worldly falling in love," we are permitted through grace to participate in the economic Trinity both individually and collectively. Faustina writes:

> I knew, more distinctly than ever before, the Three Divine Persons, the Father, the Son and the Holy Spirit. But their being, their equality and their majesty are one. My soul is in communion with these three; but I do not know how to express these words; yet my soul understands well. Whoever is united to One of the Three Persons is thereby united to the whole Blessed Trinity, for this Oneness is indivisible. This vision, or rather, this knowledge filled my soul with unimaginable happiness, because God is so great. What I am describing I did not see with my eyes, as on previous occasions, but in a purely interior manner, in a purely spiritual way, independent of the senses[23].

Chiara Lubich offers an inter-personal experience of mutual indwelling characterized by what she refers to as being "The Word of God." For Chiara it is a collective experience, typical of the Focolare Movement and of her charism of unity and also characteristic of a Trinitarian ontology. It is not reserved for the elite but is open to all. It is where the economic meets the immanent Trinity. The interpersonal dimension of this is beautifully captured as follows:

> Translation: In heaven there will only be Word of God and in this unity among us there will be the harmony of a new Gospel song composed

22) Cited in: E. Oakes, *Pattern of Redemption,* Continuum, New York 1994, p. 27.
23) F. Kowalska, *Divine Mercy,* cit., p. 205.

> by the Mystical Body of Christ. Each one of us will be a Word, but since each Word is all of The Word, each one of us will be a Word, will be a harmony = a unity. The new song will be the harmony of harmonies! The song of the Trinity[24].

Two natures and one person in Christ: A proper understanding of Trinitarian ontology rests upon a grasp of the *perichoretic* natures of Christ. Indeed if He is all-in-all and we are members of his Mystical Body then we can never hope to fully understand ourselves and our being "made in the image and likeness of God," without some understanding of Him. This means that from a Christian perspective the unity of the cosmos requires a top-down approach to understanding creation and not a bottom-up approach characteristic of Darwinian evolution and natural selection. It means that the creation of a human person requires a collaboration of the divine and the human. Indeed, this is substantially confirmed in *Humanae Vitae*[25]. It means the model of personhood is Christ, who happens to be both God and man and since he is both the Alpha and the Omega of history, our understanding of ourselves both individually and collectively can only be fully understood in the context of the Mystery of Christ and the Incarnation.

The mystics seem to have a better understanding of this. Persons like Faustina and Padre Pio appear to have had an inner intimacy with Christ that pervaded their consciousness that might be described as a form of *perichoresis*. Their experiences can serve by way of analogy to grasp the dual nature of Christ. Jesus was the mystic *par excellence.* Indeed, in many ways, we can only fully understand mysticism in reference to Him. The experience of the mystics suggests that we are correct in affirming the person of Christ had one consciousness, nevertheless his .No other person will ever claim that he and the Father are One, that he who Sees the Father sees me, and that he would send the Holy Spirit. These are unique characteristics of God.

At the same time, Jesus was human. He grew in age, wisdom and understanding as does any child. For him to be aware of the *perichoretic* indwelling did not mean that he necessarily understood it. His challenge was to "make the ineffable effable"[26]. Awareness is an experience of self, not an intellectual understanding. This also meant that he learned about the things of this world through human experience, understanding and judgment, in a way that did not detract from his divinity. He learned carpentry from Joseph and many other things too. Nevertheless, regarding things that pertained directly to God, because of his *perichoretic* relationship with the Father and the Spirit, certain knowledge was probably self-evident to him, if he posed the right questions (and perhaps he did not) and if it were necessary for his mission. In that regard, consider the following quote from Sr. Faustina following upon a vision of Jesus entering her room:

24) C. Lubich, *Paradiso*, 82, unpub.
25) Pope Paul VI, *Humanae Vitae,* Ch. 2, 8.
26) F. Crowe, *Christ and History*, Novalis, Ottawa 2005, p. 82-83.

> I rarely have such visions. But I more often commune with the Lord in a more profound manner. My senses sleep and, although not in a visible way, all things become more real and clearer to me than if I saw them with my eyes. My intellect learns more in one moment than during long hours of thinking and meditating, both as regards the essence of God and as regards revealed truths, and also regard the knowledge of my own misery[27].

Certainly if the mystics like Faustina could "learn more in one moment than during long hours of thinking and meditating" through their own (limited) experiences in the form of locutions, then how much more so did Jesus learn instantaneously because of his *pericoretich* natures, without in anyway compromising his humanity or divinity? He fully participated in the Divine consciousness as experience, in a way analogous to how some mystics experience the divine, without ceasing to be human. He had the consciousness of a single subject which we conceptually grasp from one perspective as divine and from another as human, which combine without confusion into the single consciousness of the person of Christ.

The perichoresis between God and Creation

In the light of the previous clarification, we are now in a position to extend the use of the term *perichoresis* to describe our relationship with God and creation[28]. Indeed, mystical experiences by definition which add greatly to our understanding of the word pertain directly to the Creator-creature paradigm. Nevertheless, there has been a notable delay in extending the term to include God's relationship with creation. This probably resides in the fact that *perichoresis* as used by Christians also seems to imply some type of isomorphism or homogeneity[29] between the persons of the Trinity (Atanasius: "everything you can say of the Father you can say of the Son except that the Father is not the Son"). In contrast when we consider the relationship between God and his creation, this homogeneity no longer applies. Instead, the creator-creature paradigm suggests some type of subordination between the two. For this reason a plethora of other terms, all mediated by grace, such as analogy of being, the analogy of faith, panentheism, sublation, co-creators with God and Mystical Body of Christ, have been introduced to describe our relationship with God and with one another. With this in mind, let us consider each term separately to see how it adds to our understanding of *perichoresis* between God and creation.

27) F. Kowalska, *Divine Mercy,* cit., p. 346.
28) Bryon Jeonggut Lee, *Celebrating God's Cosmic Perichoresis,* Pickwick Publ., London 2011.
29) Dermot Lane has pointed out that, indeed, within the context of Christology the current "underlying assumption here is that there is a one-to-one correspondence between the human and the divine nature in Jesus which of course is quite false." (Dermot Lane, *The Reality of Jesus*, Paulist Press, New York 1975, p. 114). A one-to-one correspondence is essential to the definition of isomorphism.

The analogy of being (analogia entis) and the analogy of faith: The essence of God according to Thomas Aquinas is to exist. Therefore, by definition Being because it is pure Act, cannot be grasped in its Essence by created being. Nevertheless this does not prevent us from developing a notion of Being, and of trying to understand our relationship to it. One expression of this heuristic notion is by means of the "analogy of being." There are two aspects to it: First as contingent beings made in the image and likeness of God (an essential unity), we are capable of perceiving something of his nature, and of having a relationship with him; secondly as mere creatures expressed by a *unity in tension*[30], we are unable to grasp the mind of God. Indeed, the IV Lateran Council reminds us that the dissimilarities between us and God far outweigh any attempt to describe the similarities.

With these distinctions in mind, we can by means of analogy understand both our similarities and differences to God. If God is pure being then each one of us by virtue of our nature and existence, by virtue of the fact that we are made in God's image and likeness, represents an "analogy of being." Consequently there is an implicit metaphysics operative within each one of us. Przywara's unique contribution to this analogy would 'be the word "dynamic"'[31] and its relationship to faith. Indeed, as we grow in faith there is a dynamic and "constant change" within us. It is only in properly "holding together the polarity between God's transcendence and immanence" that we properly perceive the delicate balance expressing the similarities and dissimilarities between us and God, as underlined by the Fourth Lateran Council. The analogy of being according to von Balthasar is Przywara's way of reconciling the relationship between the created and the uncreated and of helping us to understand the "ungraspable point of encounter with the living God"[32]. Karl Barth, a contemporary of von Balthasar and Pryzwara, rejected the "analogy of being" as a creation of the anti-Christ[33]. Instead, he responded with a theory of dialectic in which the opposition between God and man as uncreated and created being comes together as an "analogy of faith" grounded in Christology.

But what is the difference (if any) between Barth's "analogy of faith" and Przywara's "analogy of being," we might ask? Przywara's formulation of analogy begins with natural theology, and is formulated in the language of Aristotelian/Thomistic metaphysics. Indeed, it is rejected by Barth for this reason, who regarded this approach as "unfaithful to revelation in principle"[34]. In contrast Barth not only begins with Christology, but with a Christology more akin to the viewpoint of Dun Scotus, who viewed the Incarnation as predestined prior to any Fall[35]. Therefore, to talk of creation as good in itself and assign it a meaning independently of the Incarnation made no sense to Barth. It acquired its goodness because of the Incarnation unlike the Thomist view where the world was created good inde-

30) E. Oakes, *Pattern of Redemption,* cit., p. 32.
31) *Ibid.,* p. 35.
32) *Ibid.,* p. 41.
33) *Ibid.,* p. 62.
34) *Ibid.,* p. 56.
35) *Ibid.,* p. 66.

pendently of the Incarnation. In either case, for both Barth and Przywara "The relation [between God and creature] must be described as a middle ground lying somewhere between two extremes, and this we call analogy"[36]. However, since the possibility of such an analogy for Barth resides not primarily in "being" (the analogy of being) but rather in "God [who] has created the creature and therefore … established the truth of the relationship"[37] between God and man mediated by faith in Christ (the analogy of faith), there are real epistemological differences between the two approaches. This is reflected in the lives of the mystics and Pascal's famous quote that "the heart has its reason which reason cannot comprehend." Barth relies on the metaphor of a reflector radiating back the light from on high to capture his analogy. In contrast von Balthasar, while not fully disagreeing with Barth focuses on the metaphor of "I am the vine and you are the branches," to describe the same analogy. He is perhaps closer to Przywara's viewpoint.

Sublation: Barth and Przywara realized that to avoid falling into theopanism a proper understanding of analogy is necessary. Ontologically speaking, the Incarnation is a supernaturally created reality that sublates[38] the natural order. However, an important distinction is necessary. In the Word made flesh both the human and divine natures are not sublated but rather are such that "one and the same Christ, Son, Lord, only-begotten, acknowledged in two natures which undergo no confusion, no change, no division, no separation…"co-exist, as cited in the Council of Chalcedon. In other words, Christ, although God does not sublate the human, he is human. Nevertheless, with the resurrection, the Risen Christ is coextensive with the whole of the universe in such a way that he is the vine and we are the branches (the Church). Seen from this perspective, all of creation can be viewed as sublated in the risen Lord. It can be seen as the finality of both operative and cooperative graces which presuppose nature and transform it, always respecting the distinction intended by the analogy of being. The coexistence of the two has its parallel in us by means of habitual grace, which is God's life in us. Experienced from our psychological perspective we are distinct from Him, seen from God's perspective we, because of his immanence, exist as an ontologically sublated reality (as mystic experiences seem to indicate), without mixing or confusion and yet united in Him, with the full psychological impact being felt in the *eschaton*. Some mystics already obtained a glimpse of it on this earth. Consider the following observation of Chiara Lubich:

Translation: It was Jesus in our midst – so alive and present because of the Pact that we were living – that brought forth very special graces. It was like a large eruption, so to speak, of the Holy Spirit. Indeed, because of how we lived the Word, we were very united among us. And so, the fire [of the Spirit] was not only

36) *Ibid.,* p. 63.
37) *Ibid*.
38) Lonergan defines sublation in this way: I would use this notion in Karl Rahner's sense rather than Hegel's to mean that which sublates goes beyond what is sublated, introduces something new and distinct, puts everything on a new basis, yet so far from interfering with the sublated or destroying it, on the contrary needs it, includes it, preserves all its proper features and properties, and carries them forward to a fuller realization within a richer context. (Bernard Lonergan, *Method in Theology,* p. 241).

in us but also among us and with us and on account of this fire we were united with the presence of God in all of creation. We perceived, therefore, with the senses of the soul, with the sight of the soul, the presence of God in everything, not in a pantheistic sense of God being identical with all, but in the sense that God was beneath everything, and that everything was bonded together in love. This is how we perceived the true reality of things. It seems to me that this experience can be repeated and remain if the necessary conditions are fulfilled[39].

In that regard, there are two aspects to the *perichoretic* relationship with creation, one reflects our personal relationship of God, the other our relationships with one another and with all of creation. Indeed, just as Jesus is the one mediator between God and man, there also is only one mediator between Jesus and Creation, exemplified in the teaching that Mary is Mediatrix of all graces the "woman clothed with the sun, with the moon under her feet." It is also important to note that such a *perichoretic* relationship between us and God is multifaceted in that human liberty is fully respected. Nevertheless, the final recapitulation of all in Christ at the end of time does not occur in spite of human freedom but precisely because of it. Precisely because of our liberty and freely chosen choices, we are co-creators with God both in this life and in the next. The *eschaton* assures us that our final destiny will be fulfilled through a sublated act of the Holy Spirit who will bring to fruition who we really are in accordance with our co-creative skills, choices and actions which is always mediated by grace .

Panentheism: Although not widely in use, there seems to be a growing trend to incorporate the final *perichoresis* between the Triune God and creation into some type of panentheistic model[40], while others like Polkinghorne cautiously reserve the term only for the *eschaton*[41]. Regardless of the context, if such a term is to be embraced by Christians, It is important that it not be interpreted as an enriched form of pantheism, in which God too is perfectible and becoming, or indeed some form of theopanism. Rather it must respect the transcendent nature of God. To do so it seems to me a proper panentheism ought to include both an analogy of Being and an analogy of Faith characterized by both metaphysics and theology that expresses a life of faith manifested as a kenotic and co-creative act with God and creation. Panentheism as coined by Krauss literally means "all in God." However, to respect the analogy of Being it is important from a Christian perspective to recognize that "all in God" really means "God is in all" through his immanence and Being through his transcendence and the relationship between the two is one of *perichoresis*.

The Mystical Body of Christ: Regardless of what terms we use, the culmination of the ontological *perichoretic* process is our full realization as Church, the

39) Chiara Lubich, *Paradiso,* 11, fn 22, unpub.
40) The German philosopher Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) seeking to reconcile monotheism and pantheism, coined the term *panentheism* ("all in God") in 1828. In more recent times, the term is favored by Jurgen Multann (a contemporary German theologian) and his followers.
41) J. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, Yale Univ., New Haven 2000, pp. 89-95.

Mystical Body of Christ. It is the final end of evolution. It incorporates the Analogy of Being, the Analogy of Faith, sublation, panentheism, Eucharistic theology and ecclesiology. The motor behind this final thrust towards a corporate sanctity in which Christ is all in all (Ep 1;23) is due to the action of the Holy Spirit who cooperates with us, allowing us free reign to bring about our fulfillment and completion within the Body of Christ, while preserving our individuality and freedom as adopted children of God. The *eschaton* can be seen as a Eucharistic transformation of the cosmos in which each one of us will fully experience who we are as members of the Body of Christ. And through us, as members of the risen Christ, all of creation will be renewed forming a new heavens and a new earth embraced by a "woman clothed with the sun"(Rev 12:1). In her embrace of her Son, she also embraces each one of us and through us all of creation. In this embrace the term Trinitarian Ontology reaches its maximum expression as the Mystical Body of Christ.

Nevertheless, it is important to realize that the Church is on journey through history and that this journey has reminded us many times that the final act of redemption can only be achieved by means of the Cross. Humanity chose the path of suffering and death. Christ being one with us chose not only the same path but transformed it in a way that expressed the fullness of faith as he cried out without understanding "My God, my God why have you forsaken me"(Mk 15:34) and then died. That cry together with his death defined a Trinitarian Eucharistic event that reached heaven and culminated in the Resurrection, a resurrection that embraced a wounded humanity which including Jesus and transformed it into the new heavens and new earth. Piero Coda relying on the words of von Balthasar summarizes it this way:

> Translation: The form of this "unthinkable" divine action is that of a Eucharistic-trinity, because in that moment of darkness, when he thought that he was at the maximum distance from God, Christ at the same moment experienced unity with the Father: [an event] anticipated during the Passover meal, when the most sinful negation of God was willingly accepted and became the source of grace, expressing eternal love between the Father, the Son and Holy Spirit:
> here God the Father creates by means of the Holy Spirit, the Eucharist of the Son, the final fulfillment of his Incarnation […] In the Eucharist, God the Son concludes a new and eternal covenant with humanity, in which He who is God gives of Himself, regardless[42].

The fact is because of Christ's abandonment, our pain and suffering, isolation and desolation, depression and emptiness, are already here and now a full psychological participation in the divine *perichoresis*. In our misery and through our faith we experience who God is and the full significance of *agape*. This is

42) P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia,* Città Nuova, Roma 2011, p. 478.

described in a very beautiful way by Chiara Lubich in reference to what she calls *Jesus Forsaken*:

> So that we might have Light, you *ceased to see*.
> So that we might have union, you experienced separation from the Father.
> So that we might possess wisdom, you made yourself "ignorance."
> So that we might be clothed with innocence, you made yourself "sin."
> So that God might be in us, you felt him far from you[43].

Indeed, Lubich closes the nuptial and hermeneutical circle of paradise by recognizing that she has "only one spouse on earth, Jesus Crucified and forsaken," who shares our history with us in the present moment. This love of Jesus Forsaken (as Lubich refers to Him) passes into a higher dimension when it becomes a collective embrace of the spouse. The Mystical Body of Christ is then present among us and within us, as we become living churches. In this sense the *eschaton* is already in our midst and the *perichoresis* between the human and the divine becomes a real experience within the present moment both individually and collectively.

To conclude: In this era of climate change and unprecedented natural disasters in which the elements too seem to be in rebellion, in this era of economic, social, political, moral and spiritual breakdown, we, together with all of creation, are living a *perichoretic* experience of God being all in all, even if it is not according to our individual wishes and desires. Humanity through sinfulness chose this path and God made it his own so that we can have the fullness of life in Him, here and now. It defines what Lonergan calls the *"Law of the Cross"*[44]. This experience is further enriched when we embrace it mutually out of our love for God and one another, and enriched even more when it is characterized by the presence of Jesus in the midst. The only additional thing that the *eschaton* adds to our current *perichoretic* experience is that in the final Resurrection there will be no more pain or death. It will be a different and happier experience of *perichoresis* but not necessarily a better one. In this sense, the fulfillment of creation is an eternal presence, here and now.

PAUL O' HARA
Professore ordinario di Ontologia e razionalità scientifica all'Istituto Universitario Sophia
ppohara@outlook.com

43) C. Lubich, *Essential Writings,* NCP, New York 2007, p. 94.
44) B. Lonergan, *De Verbo Incarnato,* Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1964, pp. 568-586.



SUL LUOGO ECCLESIALE DEL DIRSI TRINITARIO DI DIO

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

This essay investigates the complex role of place, not only as something having anthropological value, but even more so, as having a theological meaning within the context of the ongoing self-communication and self-giving of the Trinity to us through human history. The act of choosing special places for a more intimate relationship with God, is a true and real communicative act of a "collective" subject who, on the one hand, expresses the experience of faith of a people and the continuity of their tradition and, on the other, is the fruit of a culture in a particular place and time.

Introduzione

Non si può pensare all'esistenza dell'uomo senza collocarlo in un determinato luogo: l'uomo esiste abitando[1]. Il luogo, oltre a un'evidente connotazione antropologica, può addirittura avvalersi di un significato teologico, soprattutto in riferimento a un dirsi e a un darsi costante di Dio nella storia. Il presente saggio vuole indagare e approfondire questo discorso, ritmando l'argomentazione nel modo seguente: dapprima viene preso in considerazione un possibile significato di "luogo", facendo soprattutto riferimento ad esso come a una determinata estensione all'interno della quale l'uomo vive, si muove e si realizza.

La delimitazione di un determinato territorio diventa significativa per l'uomo anche per racchiudere il luogo dove sia possibile incontrare Dio: l'edificazione di esso, infatti, è legata in particolare all'esigenza del popolo "eletto" di costruirsi un "luogo sacro", che è tale proprio in quanto abitato da Dio.

Il tempio con l'incarnazione del Verbo divino cambia radicalmente accezione: trova il suo luogo non più in una determinata estensione territoriale, ma si identifica con una persona particolare. Tale novità tuttavia non oblia il desiderio del nuovo popolo di Dio, la *Ecclesia*, di costruire e abitare "altri" luoghi in cui poter fare esperienza di memoria e memoriale di quella Presenza.

Questi luoghi hanno una forte valenza ecclesiologica, in quanto sono dei veri e propri atti comunicativi di un soggetto comunitario, che, da un lato, esprimono l'esperienza di fede di un popolo nella continuità della tradizione, dall'altro, sono il frutto della cultura di un determinato territorio e di un'altrettanta particolare epoca. Ed è proprio attraverso l'atto comunicativo di fede che può continuare a fluire nella storia il dirsi e il darsi di Dio Trinità agli uomini; ma perché questo accada, è necessario che il linguaggio dell'annuncio abbia determinate caratteristiche: le stesse che possono essere rintracciate nell'*ecclesiogenesi*.

Sulle tracce del significato di "luogo"

> «La nozione di luogo sorge in noi da un fatto preliminare dell'esperienza sensibile, che è la *simultanea* presenza di *più* oggetti, di una *pluralità* cioè *unificata* da una medesima estensione reale, pluralità di "partes extra parte", ciascuna delle quali occupa nel tutto una determinata posizione, un dato "luogo". La designazione del luogo di un corpo risponde alla questione del "dove" e, poiché il "dove" è qualcosa di relativo, il luogo di un corpo è la relazione, espressa per mezzi atti a determinarla, che quel corpo (localizzato) ha con gli altri (localizzanti)»[2].

1) Cf. S. Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2008.
2) V. Arcidiacono, «Luogo», in *Enciclopedia filosofica*, vol. VII, Bompiani, Milano 2006, pp. 6839-6842, qui p. 6839.

Da questa breve citazione emerge subito che il luogo, prima di essere un "qualcosa", è una nozione, vale a dire una cognizione che ha a che fare sia con la vita reale, sia con astrazioni[3]; e questo significa che, da un lato, appartiene all'uomo originariamente, come una comprensione *a-priori* della realtà, poiché è «preliminare dell'esperienza sensibile»; dall'altro, esso ha direttamente a che fare con "le cose" della vita concreta, con oggetti disposti all'interno di una determinata estensione. Il luogo dice contemporaneamente pluralità di oggetti e unità di presenza: «la *simultanea* presenza di *più* oggetti, di una *pluralità* cioè *unificata* da una medesima estensione reale».

Il luogo chiama in causa il "dove", che, se per certi aspetti è un'astrazione, per altri è sempre il "dove" di un oggetto concreto, anche se quest'ultimo ha una grandezza non pienamente misurabile e calcolabile dall'uomo. Il "dove" ha così a che fare con un oggetto[4], localizzabile grazie alla presenza di altri oggetti, che gli conferiscono delle coordinate precise e lo possono far localizzare con esattezza: si può cogliere in questo un'intrinseca dinamica relazionale. Il luogo, dunque, tanto nella sua astrazione concettuale quanto nella sua concretezza esperienziale, tiene sempre conto della relazione tra il corpo localizzato e gli altri corpi localizzanti. Oltre alla dimensione relazionale, il luogo ha anche a che fare con una certa relatività, in quanto l'individuazione del "dove" dipende sempre anche dalla prospettiva dell'osservatore[5].

Il luogo è comunque qualcosa che ha a che fare con l'esistenza concreta di cui di fatto non si può fare a meno; è qualcosa che riguarda lo stesso esserci, tanto che nella lingua italiana si utilizza spesso l'espressione: "avere luogo"[6]. E proprio per il fatto che si tratta di un'estensione in cui coesistono diversi oggetti familiari all'esistenza umana, il luogo ha la capacità di conferire un'identità anche all'uomo, in quanto ne spiega l'orientamento del suo andare[7].

L'identità del luogo offre identità all'uomo soprattutto nel momento in cui quest'ultimo riesce veramente ad abitarlo, il che presuppone una certa identifi-

3) «Genericam., conoscenza, cognizione di qualche cosa attinente alla vita reale […]. Idea generale relativa a oggetti astratti della conoscenza» (A. Duro, «Nozione», in *Vocabolario della Lingua Italiana Treccani*, vol. III*, Roma 1989, p. 448).

4) «I luoghi sono quindi designati da sostantivi e ciò significa che vengono considerati come "cose esistenti" reali, secondo il significato originale della parola "sostantivo". Lo spazio invece, in quanto sistemi di rapporti, è contrassegnato da preposizioni» (C. Norberg-Schulz, *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, Rizzoli, New York 1980 [tr. it.: *Genius Loci. Paesaggio Ambiente Architettura*, Electa, Milano 1996³, pp. 15-16]).

5) «L'*ubi* spaziale non è quindi univocamente definito» (V. Arcidiacono, «Luogo», cit., p. 6842).

6) Scrive Christian Norberg-Schulz: «È uso comune dire che gli atti e gli eventi hanno luogo; infatti è impossibile immaginare qualunque avvenimento senza riferirlo al luogo. Il luogo è evidentemente una parte integrale dell'esistenza» (C. Norberg-Schulz, *Genius Loci*, cit., p. 6).

7) Scrive ancora Norberg-Schulz a tale proposito: «Perciò non è sufficiente che il nostro ambiente abbia una struttura spaziale in grado di facilitare l'orientamento, ma deve consistere di oggetti concreti con cui identificarsi. L'identità dell'uomo presuppone l'identità del luogo» (*ibid*., pp. 21-22).

cazione con l'ambiente in cui si è[8]. Da qui si può arguire l'importanza del lemma "abitare"[9], dal latino *habitare*, che significa continuare a possedere: è un verbo frequentativo derivato dal verbo *habere*, che intende il continuare ad avere come l'essere abituati a possedere (un atteggiamento abituale). L'uomo abita l'ambiente quando, nel viverlo, riesce a incidere la realtà con la propria presenza[10].

Il luogo inoltre è una delimitazione umana all'interno di un determinato spazio. Luogo e spazio, pur essendo lemmi assai connessi tra loro, tanto che spesso, soprattutto nel linguaggio quotidiano, vengono usati in modo sinonimico, hanno tuttavia un diverso significato; eppure il luogo riesce a risemantizzare il termine spazio, conferendogli un significato più esistenziale rispetto a un'interpretazione che ne può offrire il mondo della matematica[11].

1. Il luogo di Dio

Il luogo ricopre un valore essenziale per l'uomo anche nella sua relazione con Dio; basti cogliere quale significato esso abbia assunto per il popolo di Israele. Nell'autocoscienza di questo popolo, la propria identità trovava nella relazione con Dio la sua condizione di possibilità; al contrario di tutte le altre "genti" (*goijm*)[12], Israele era consapevole del suo stato di elezione, vale a dire del fatto che fosse stato Dio ad averlo costituito "popolo"[13]. Come si trova ben espresso nel Deuteronomio: «Tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio e il Signore ti ha scelto perché tu fossi il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla

8) «Abitare presuppone soprattutto l'identificazione con l'ambiente» (*ibid*., p. 20).
9) Scrive ancora C. Norberg-Schulz: «La parola "abitare" ha molteplici forme linguistiche che confermano e chiarificano le nostre tesi. Si dovrebbe prima di tutto dire che "abitare" (in inglese *dwell*) è derivato dal termine *dvelja* dell'antico nordico, che significava indugiare o rimanere» (*ibid*., p. 22).
10) «L'uomo abita quando ha la capacità di concretizzare il mondo in edifici e cose» (*ibid*., p. 23).
11) «La letteratura corrente distingue due usi del termine: quello di spazio come geometria tridimensionale e quello di spazio come campo di percezione. Né l'uno né l'altro sono esaurienti, in quanto astratti dalla totalità tridimensionale intuitiva dell'esperienza quotidiana, che potremmo chiamare lo "spazio concreto"» (*ibid*., p. 12).
12) «È tuttavia certo che in ebraico esista una tendenza a usare gwj per designare un popolo in un'ottica politica o territoriale, così da avvicinarlo al significato del nostro termine "nazione"» (G.J. Botterweck, «Gôj», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 1971-1981, qui col. 1973). Il popolo di Israele appare così di fronte a tutte le altre nazioni: «Nel momento stesso in cui Dio sceglie un popolo come suo prediletto, gli altri popoli sono esclusi dall'elezione. Il popolo di Dio appare così di fronte agli altri popoli» (M. Cimosa, «Popolo/popoli», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di G. Ravasi, A. Girlanda, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 1988, pp. 1189-1202, qui p. 1194).
13) Scrive Erio Castellucci: «Ciò che tuttavia mantiene più compatto il popolo di Israele – più della lingua, delle leggi e anche dell'origine – è il fatto di essere popolo di Dio, ossia la consapevolezza del legame peculiare di appartenenza a Dio. […] Questo legame profondo con Dio fa di una massa di individui un "popolo di fratelli"» (E. Castellucci, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2008, p. 18).

terra» (*Dt* 14,2). Per questo motivo Israele può considerarsi proprietà di Dio[14], in quanto è Lui ad averlo creato dal nulla[15]. Anche il nome di Dio, che ne esprime l'identità, contiene la sua relazione con il popolo: «Io sono Colui che è qui con e per voi» (*Es* 3,14)[16].

Questa identità così relazionale ha fatto sì che il popolo di Israele fosse di fatto la prima dimora del suo Dio; Egli è lì dove milita il Suo popolo: «È lui il nostro Dio e noi il popolo del suo pascolo, il gregge che egli conduce» (*Sal* 95,7). La dimora, in questo orizzonte di comprensione, non vuole essere una limitazione di Dio dentro confini costruiti arbitrariamente dall'uomo, ma è indice di una Presenza eterna all'interno di alcune coordinate spazio-temporali, in particolare in mezzo al suo popolo. Non è Dio a essere rinchiuso all'interno di un luogo sacro, ma è il luogo ad assumere un carattere sacrale, ad essere trasfigurato in virtù della presenza "contaminante" di Dio. Questo vale tanto per tutte le diverse culture che hanno adibito un luogo a dimora della presenza del divino, quanto maggiormente per Israele, che trova in Dio la verità più profonda del suo essere[17].

Il luogo sacralizzato dalla presenza di Dio assume una particolare forma in virtù della rappresentazione che l'uomo si è fatto del divino[18]; scrive a tale proposito Cettina Militello: «Nel tempio di pietra […] Israele proietta la sua identità nazionale, la sua identità di popolo, sicché il tempio in realtà altro non è che immagine dello stesso Israele nelle sue vicende di grazia come di colpa»[19].

14) Interessante, a tale proposito, quanto afferma Nicola Salato: «Israele, dunque, è proprietà di Dio in quanto sua creatura, Jahvè è il creatore d'Israele (*Is* 43,1.7), egli ha fatto (Is 44,2), formato e plasmato Israele (*Is* 43,1.7.21; 44,2.21); in questo modo vengono riferiti ad Israele gli stessi termini tipici della teologia della creazione: *creare*, *fare* e *formare*. Jahvè ha acquistato Israele per sé, lo ha preso per mano (*Ger* 31,32), dalla schiavitù dell'Egitto lo ha liberato, portando a compimento quella promessa con cui un tempo si era legato, di sua libera iniziativa, ai loro padri (*Es* 6,6; 15,13)» (N. Salato, *Persona e Chiesa: un sentiero interrotto. Indizi per un personalismo ecclesiologico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, p. 37).

15) «Essendo un gesto divino, l'elezione ha in sé qualcosa della virtù creatrice. Infatti dà vita e consistenza a un popolo dal nulla» (F. Montagnini, «La comunità d'Israele, popolo di Dio, nell'A.T.», in *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica. Chiesa comunità popolo di Dio*, VIII, Borla, Roma 1994, pp. 21-51, qui p. 27).

16) Per una lettura teologica dell'interpretazione del nome di Dio in *Es* 3,14, cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 147-159.

17) Scrive a tale proposito Cettina Militello: «La tipologia dello spazio sacro, del luogo cultuale è varia; obbedisce a suggestioni simboliche consone al variare delle culture, ma per diversa che sia la loro valenza, costante è la ricerca di una loro significazione. Tanto più che la presenza della divinità stessa è transignificazione del luogo, dello spazio» (C. Militello, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, in AA.VV., *Gli spazi della celebrazione rituale*, a cura della Facoltà teologica di Sicilia, Edizioni O.R., Milano 1984, pp. 11-39, qui p. 13).

18) Scrive ancora Militello: «Il luogo dunque, come il tempo, si coniuga con l'umano e con la rappresentazione che esso si fa del divino. Ne vive l'alterità e insieme ne celebra l'irrompere nel tempo e nello spazio dell'uomo» (*ibid*., p. 13).

19) *Ibid*., p. 14.

Il culto nel tempio diviene sempre più il luogo in cui si concretizza l'incontro tra Dio e il suo popolo[20], dove si sperimenta l'azione salvifica di Dio[21] divenendo così la realtà più concreta che meglio esprime l'alleanza tra i due[22].

Il luogo del tempio dell'Antico Testamento, reso sacro dalla presenza di Dio, a un certo punto conosce simultaneamente un evento che lo porta a un movimento di personalizzazione e di universalizzazione: si tratta dell'incarnazione del Verbo di Dio. Egli prende dimora tra gli uomini nella concretezza di un uomo[23]. Da quel momento, quella particolare carne è il luogo della presenza di Dio, è il nuovo tempio[24].

Si tratta di un vero e proprio capovolgimento teologico della realtà: il luogo della presenza di Dio è racchiuso e delimitato in un uomo. Il Logos di Dio assume una fisionomia umana e un nome personale: è Gesù. Il prologo giovanneo afferma questa straordinarietà attraverso una semplice frase: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, «e il Logos carne è divenuto» (*Gv* 1,14). Questo ἐγένετο, è divenuto, indica un avvenimento nuovo, una realtà che accade nella sua estrema novità: Dio si rende presente in quella particolare carne, all'insegna della fragilità, della caducità, della debolezza, rendendosi in tal modo visibile, prendibile, afferrabile, uccidibile. Quel Logos tuttavia che "carne è divenuto" continua a essere colui nel quale il Padre, nella sua irrappresentabilità, esprime Se stesso; afferma infatti Gesù: «Chi vede me, vede colui che mi ha mandato» (*Gv* 12,45).

20) «Il posto nel quale Dio fa abitare e stabilisce il suo nome […] è evidentemente il tempio, dove il popolo si raduna nel nome del Signore, cioè professando di appartenere a lui. L'elezione del popolo è dunque mediata dalla scelta divina del santuario, e di essa Israele prende piena e definita coscienza nel culto» (F. Montagnini, «La comunità d'Israele, popolo di Dio, nell'A.T.», cit., p. 29).

21) «Nel tempio la valenza spaziale del luogo dell'incontro e la valenza temporale dell'intervento salvifico di Dio nella storia del suo popolo si intrecciano» (C. Militello, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, p. 14).

22) Cf. A. Bonora, «Alleanza», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, San Paolo, Milano 1998, pp. 21-35. Scrive Militello: «I contesti del manifestarsi di Dio implicano ora l'assemblea adunata e rinviano sempre all'assemblea emblematica che sottoscrive il patto (*Es* 19-24). Il patto stesso e il riconoscimento di Dio come Dio dell'alleanza significa la tenda che custodisce il santuario di Israele, il segno dell'alleanza. La tenda è dunque tenda dell'incontro, tenda del convegno, luogo della presenza di Dio in seno al suo popolo» (C. Militello, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, cit., p. 13).

23) Con l'incarnazione del Verbo di Dio, che prende dimora tra gli uomini, avviene qualcosa di nuovo: «egli prende definitivamente dimora nella concretezza della carne, nella concretezza di un luogo, nella compiutezza di un tempo che *Eb* 1,1 addita come pienezza» (*ibid*., p. 14).

24) Scrive Cettina Militello a tale proposito: «L'identificazione di Gesù con il naòs operata da *Gv* 2,19.21: "Disfate questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere … ma egli intendeva il tempio del proprio corpo …", ci pone d'altra parte, a mio avviso, sulla stessa linea. Il problema non è tanto quello del superamento o della non necessità del tempio per il nuovo culto spirituale adeguato alla adorazione del Padre, il problema è del riconoscimento cristologico del nuovo e definito tempio che è Gesù stesso messia e salvatore del suo popolo» (*ibid*., p. 15).

2. Il luogo della Chiesa

Nonostante Cristo fosse il nuovo tempio, col trascorrere degli anni, in età postpasquale, i primi cristiani hanno cominciato a sentire la necessità di radunarsi in un medesimo luogo: sia nel tempio, sia in assemblee domestiche[25].

Il luogo sacro, secondo questa accezione, sembra trovare proprio nell'incarnazione del Verbo divino, e in particolare in quella "carne" assunta, la sua condizione di possibilità[26]; per cui ciò che caratterizza la comunità cristiana sin dalle origini è l'adunarsi in un luogo particolare per fare memoria dell'evento cristologico primordiale[27]. La relazione tra comunità e luogo è così stretta e interiore, che lì dove vi è la comunità, deve sussistere anche la *domus ecclesiae*, e viceversa[28]; scrive Cettina Militello: «La casa del popolo di Dio, che dunque non è tempio […], è tale perché icona spaziale della Chiesa locale, dell'una, santa, cattolica ed apostolica Chiesa del Risorto sussistente in un luogo, adunata in un luogo»[29]. La *domus ecclesiae*, così, è l'epifania dell'unica Chiesa adunata in un particolare luogo, che sente l'esigenza, attraverso quel luogo sacro[30], di delineare la propria identità.

25) «Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore» (*At* 2,46); «Ogni giorno nel tempio e a casa non cessavano di insegnare e di evangelizzare il Cristo Gesù» (*At* 5,42); «erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli, nella koinonia, nella frazione del pane e nelle preghiere» (*At* 2,42).

26) «La Chiesa sposa celebra l'evento escatologico, invoca unitamente allo Spirito il Signore perché torni (*Ap* 22,17) proprio mentre raccolta in un luogo ne celebra la memoria. Vale a dire, se il tempio è in senso proprio l'umanità del Verbo fatto carne, se il tempio è il suo corpo dato a morte per noi e risuscitato in forza dello Spirito, e se fino a che egli venga la comunità adunata nel suo nome di questo suo morire e risorgere deve fare memoria (cf. *Mt* 26,26-29; *Mc* 14,22-25; *Lc* 22,14-20; *1Cor* 11,23-27), ciò non può avvenire che nelle modalità del luogo e del tempo, nelle modalità proprie dell'adunarsi dell'assemblea, la quale dunque necessita di mura, di tetto, di vesti, di parole, di canti, di suoni, di luce, di cibo, di tutte quelle cose, insomma, che sono proprie al vissuto dell'uomo e al di fuori delle quali non si dà celebrazione» (C. Militello, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, cit., pp. 15-16).

27) «È anzitutto comunità adunata in un luogo. A questa comunità, a questa assemblea in atto è presente, immanente l'ecclesía del Risorto nella sua valenza interlocale, la cui caratteristica è appunto di essere presente, nella totalità, ad ogni comunità localmente adunata, che dunque perfettamente e pienamente la esprime» (*ibid*., p. 18).

28) «L'elemento chiave è quello della connessione *ecclesía*-luogo, assemblea-luogo; sicché, in senso proprio, la comunità è là dove sussiste e dove si manifesta e di questo sussistere e manifestarsi, il luogo di culto, la *domus ecclesiae*, la "casa del popolo di Dio" esprime la valenza teologica» (*ibid*.).

29) *Ibid*.

30) «I luoghi e gli edifici sono spesso segni che connotano un rapporto profondo con la storia e la cultura umane, nel contesto di una determinata tradizione. In questo senso il luogo va oltre la sua materialità di oggetto, di realtà attraversata da un flusso temporale: una realtà che proviene da un passato e si avvia verso un futuro, per cui si è indotti a considerare il passato come causa e il futuro come risultato. Ci sono luoghi ed edifici che connotano spesso un orizzonte molto più vasto e profondo, perché sono simboli che comunicano uno spazio di "cose fatte", in una incredibile fattibilità tecnica, che diviene dimensione cosmica, ordinata ed armonica; e comunicano un tempo immerso nella trascendenza, un tempo non oggettivo, profondamente incastonato in condizioni esistenziali

Scrive Severino Dianich a proposito della presenza di un luogo di culto all'interno della città degli uomini:

> «Il tema della presenza della chiesa si pone, allora, come problema della qualità del suo rapporto con il mondo, con lo spazio naturale, con gli altri luoghi degli uomini e con il grande luogo della loro convivenza civile. […] In realtà, se andiamo alle origini del cristianesimo, possiamo anche ritenere che la fede nel Dio di Gesù Cristo, considerata in una sua isolata purezza, non avrebbe dato origine alla costruzione di luoghi particolari. È sul piano antropologico che l'architettura cristiana trova la sua origine: la comunità cristiana vive dentro la città ed ha bisogno di disegnare il profilo della propria identità fra le case degli uomini. Prima e più ancora che il bisogno di un recinto e di un tetto sotto il quale radunarsi, è la necessità di "esserci" nella comunità degli uomini a condurre i cristiani a edificare una loro casa»[31].

Il luogo sacro, dunque, più che per motivazioni legate originariamente alla figura di Cristo, nasce per un'esigenza antropologica da cui non si può prescindere[32]: la comunità cristiana vuole affermare socialmente il suo esserci, e la costruzione di edifici è un atto attraverso cui la stessa comunità afferma la propria autoidentificazione. Scrive Dianich a tale proposito:

> «Costruirsi il proprio luogo e abitarlo, per la persona così come per una qualsiasi aggregazione sociale, dalla famiglia alla comunità cristiana, è un fondamentale atto di simbolizzazione, attraverso il quale il soggetto, vuoi individuale che collettivo, costituisce la stessa propria autoidentificazione: nella creazione del proprio luogo come il suo proprio microcosmo, il soggetto, persona individuale o aggregazione sociale, determina il proprio specifico rapporto sia con il cosmo che con le altre persone e tutta la realtà sociale che lo circonda»[33].

Questo significa principalmente che il luogo ecclesiale è un vero e proprio strumento comunicativo, è un atto linguistico con cui la Chiesa si inserisce in un

e ammantato di profonda spiritualità» (A. Jacopozzi, *Dare forma all'eterno. Dimensione simbolica e architettura sacra*, in *Spazi e immagini dell'Eucarestia. Il caso di Orvieto*, a cura di G. Cioli, S. Dianich, V. Mauro, Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 11-27, qui p. 11).

31) S. Dianich, *Teologia e Architettura*, in *Spazi per la Chiesa. Progetti del Master in Teologia e Architettura di Chiese*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Tielleci, Parma 2006, pp. 7-12, qui p. 8.

32) «Una volta, però, che si è messo al sicuro il guadagno neotestamentario del trasferimento del senso del sacerdozio e del tempio alla persona e all'opera di Gesù e, quindi, del senso del culto all'esistenza credente animata dallo Spirito (Rom 12,1 "offrite i vostri corpi […] è questo il vostro culto spirituale"), è necessario ricordare che il rapporto dell'uomo con lo spazio e la creazione da parte dell'uomo del proprio luogo è una costante antropologica dalla quale l'esistenza umana non può prescindere» (S. Dianich, *Spazi e immagini della fede*, cit., p. 200).

33) *Ibid*., pp. 194-195.

determinato contesto sociale e costituisce la propria autoidentificazione attraverso un atto di simbolizzazione[34]. Esso è di per sé un evento comunicativo che, se da un lato esprime l'identità della Chiesa nella sua autocomprensione[35], dall'altro continua ad essere un atto relazionale all'interno del contesto sociale in cui esso è inserito[36]. L'identità della Chiesa non è più legata al tempio o a una particolare terra, come invece è stato per il popolo di Israele[37], e neanche necessariamente al luogo di culto; ma è l'annuncio dell'*euanghélion* a rendere quel luogo in cui avviene l'evento comunicativo: *domus ecclesiae*[38].

3. Il luogo ecclesiale come evento comunicativo

Quanto è stato affermato circa l'importanza del luogo ecclesiale quale evento comunicativo trova nell'essere stesso della Chiesa la sua condizione di possibilità, in quanto quella dinamica che ha segnato l'inizio del fenomeno ecclesiale, e che continua a generarla lungo i secoli, è proprio la comunicazione della fede. La ricerca dell'*ecclesiogenesi* consiste proprio nel rintracciare quegli elementi determinanti e caratteristici della Ecclesia, che non solo l'hanno originata, ma che

34) «La valenza simbolica della comunità cristiana, nel suo semplice esistere e poi nel suo radunarsi e nel suo agire, è di grande ampiezza e complessità: solo la metafora e l'allusione potranno esprimerla» (S. Dianich, *Teologia e Architettura*, cit., p. 10).

35) Scrive ancora Dianich: «Tracciare un perimetro sul suolo, isolare e determinare uno spazio, mostrarsi attraverso le linee ed i volumi che si affacciano sulla via o sulla piazza, determinare una soglia da varcare per entrare e per uscire, creare e tenere vive relazioni prossemiche con il tessuto architettonico urbano, condizionare con la propria presenza alcuni aspetti della vita della società, sono tutti atti linguistici attraverso i quali il soggetto parlante si autodefinisce di fronte agli altri, ma anche per se stesso» (*ibid*., p. 8).

36) «Costruire e abitare una chiesa è un atto comunicativo che fa parte di questo processo complessivo e complesso della simbolizzazione attraverso la quale avviene la comunicazione ecclesiale. La comunità cristiana, quindi, si costruisce, si colloca nell'esistenza all'interno del campo delle cose sperimentabili, come emergenza empirica del misterioso dono della comunione, anche in quel particolare atto comunicativo che consiste nel crearsi il suo proprio luogo dentro la spazio. Si tratta di un atto comunicativo da considerare in tutta la sua complessità, sia in quanto è una simbolizzazione nella quale i credenti ci comunicano la fede tra di loro, sia in quanto costituisce una professione della fede dei credenti di fronte al mondo» (S. Dianich, *Spazi e immagini della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, pp. 192-193).

37) «L'identità cristiana, poi, non si costruirà né in rapporto a una terra, né a una città santa, né ad alcun luogo sacro verso il quale incessantemente peregrinare. Il trasferimento del significato del tempio, come luogo dell'incontro dell'uomo con Dio, dall'edificio cultuale alla persona del cristiano e all'esistenza della comunità cristiana è un dato fondamentale» (*ibid*., p. 199).

38) Scrive Dianich a tale proposito: «L'evento dell'*euanghélion* è sempre un fatto pubblico […]. Il luogo di un tale evento non è affatto necessariamente un "luogo di culto": l'evento che vi accade però lo rende luogo del "culto spirituale", nel quale la comunità dei credenti, professando la fede, offre "un sacrificio di lode a Dio, cioè il frutto di labbra che confessano il suo nome. […] È naturale quindi che la Chiesa si disegni il suo luogo proprio, costruisca la *domus ecclesiae*. Rendendosi presente nello spazio della città o del villaggio, con un suo edificio ben riconoscibile, essa risponde, da un lato, al carattere pubblico della sua missione e, da un altro lato, rende pubblico il suo annuncio» (*ibid*., pp. 201-202).

continuano a generarla lungo i secoli. Perché ci sia *ecclesiogenesi*, tuttavia, la comunicazione deve avvenire attraverso particolari forme e modalità: essa non deve avere un carattere informativo, come se si trattasse di una semplice trasmissione di dati, ma performativo, deve avere cioè la capacità di "creare" nell'interlocutore la medesima realtà che viene annunciata attraverso l'esperienza personale[39].

La missione della Chiesa consiste proprio nell'annuncio di un'esperienza di vita, che innerva la trasmissione della dottrina, rivolta a un destinatario che possa essere in grado di accoglierla liberamente[40]. L'oggetto comunicato è ciò che i propri occhi hanno veduto e che le proprie mani hanno toccato (cf. *1Gv* 1-3): chi annuncia, dunque, è in qualche modo presente nell'annuncio stesso; per questo il destinatario, nell'accogliere l'evento narrato, assume con esso anche l'esperienza del locutore: tra i due soggetti si viene a costituire un'unità di vita profondissima.

Il luogo ecclesiale è dunque di per sé evento comunicativo di un'esperienza, da parte della comunità cristiana, rivolto verso la realtà in cui quest'ultima è inserita. Anche questo tipo di comunicazione, tuttavia, non sembra essere sufficiente per esprimere la globalità e la profondità dell'annuncio: la Chiesa, infatti, è sì il luogo del dire la Trinità, come realtà di cui chi annuncia ha comunque fatto esperienza e che comunica al mondo attraverso una comunicazione performativa, ma è anche il luogo in cui la Trinità continua a dire se stessa, e dunque a darsi, nella storia.

4. Il dirsi della Trinità nel luogo della Chiesa

Sin dal primo numero della *Lumen Gentium* emerge il carattere "relativo" della Chiesa: essa è, nel suo rimandare costantemente ad altro-da-sé, vale a dire a Cristo:

> «Cristo è la luce delle genti: questo santo Concilio, adunato nello Spirito Santo, desidera dunque ardentemente, annunciando il Vangelo ad ogni creatura (cf. *Mc* 16,15), illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende sul volto della Chiesa. E siccome la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando il tema dei precedenti Concili, intende con maggiore chiarezza

39) Scrive Dianich a tale proposito: «Colui che accoglie l'annuncio non è quindi l'allievo che "impara" qualcosa che gli insegnano, ma uno che intende vivere come propria l'esperienza che gli viene comunicata» (S. Dianich, S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005², p. 72).

40) Scrive Severino Dianich a proposito della libertà di chi accoglie l'annuncio: «Ora, se la possibilità di comunicare nella fede presuppone la libertà degli interlocutori, questo significa che nel proporre la fede a qualcuno gli riconosco il diritto di non aderirvi e il conseguente impegno di comunicare lo stesso fra di noi costruendo insieme una razionalità redenta su di un altro piano. Il dato incondizionato della libertà, elemento antropologico essenziale di una comunicazione fondata sulla fede nel dono della comunione, condiziona essenzialmente tutto il complesso dei rapporti ecclesiali di diritti e doveri» (S. Dianich, *Comunione e diritto*, in «Vivens homo» 9 [1998], pp. 393-406, qui p. 398).

illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la propria natura e la propria missione universale» (*LG* 1).

Senza fare un'esegesi ecclesiologica di questo testo[41], ciò che è importante qui mettere in luce è la comprensione che la Chiesa ha di se stessa come di una realtà significata da Cristo. Si tratta, infatti, di una relazionalità e di una relatività che trovano la condizione di possibilità nella dimensione sacramentale della Chiesa, vale a dire, spiega la Costituzione dogmatica, nell'essere "segno" e "strumento", termini che indicano rispettivamente la sua significatività e strumentalità[42]: sia l'uno che l'altro esprimono una realtà che trova il suo senso più profondo rimandando a qualcosa o a qualcuno altro-da-sé.

In questa accezione sacramentale si può affermare che l'evento comunicativo della Chiesa non solo ha come oggetto la Trinità, ma esso è anche il luogo in cui Dio stesso continua a dirsi e a darsi all'uomo in ogni tempo. Si potrebbe addirittura affermare che è nell'evento comunicativo ecclesiale che fluisce l'evento comunicativo trinitario (si tratta, infatti, del dirsi di Dio).

È decisivo tuttavia verificare in che modo Dio possa dire Se stesso nell'umano (e cioè nel non-Dio), senza rischiare di trasporre un sistema concettuale e linguistico antropologico o ecclesiologico a quello teologico, e viceversa[43].

La creazione di per sé comincia ad abbozzare una possibile risposta al quesito, in quanto, oltre a spiegare il passaggio dall'inconoscibilità di Dio al Suo estrinsecarsi, dice che l'uomo può scoprire la sua specificità, la sua identità, soltanto nel momento in cui si riconosce come un essere-originato-da-un-altro-da-sé: è nell'altro (in questo caso: Dio) la ragione del proprio *ex-sistere*[44].

41) Per un approfondimento del testo e dell'apparato bibliografico, rimando all'ultimo commentario uscito: *Commentario ai documenti del Vaticano II, Lumen Gentium*, a cura di S. Noceti e R. Repole, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015.

42) Cf. L. Sartori, *La "Lumen gentium". Traccia di studio*, Edizioni Messaggero, Padova 2006², p. 34.

43) È chiara, a tale proposito, l'osservazione di Giacomo Canobbio, secondo il quale è necessario recuperare un rapporto fra Trinità e Chiesa che tenga sempre conto di una differenza che sia sempre più grande rispetto alla somiglianza: «[…] il parallelo tra la Trinità e la Chiesa nella concezione vulgata (e divulgata) viene invertito e diventa parallelo tra Chiesa e Trinità, dove si dichiara che la Trinità è la fonte e il paradigma della Chiesa, ma si pensa all'unità trinitaria, alla comunione tra le persone divine, all'amore reciproco tra di esse sul modello di quanto avviene (o dovrebbe avvenire) nella Chiesa (o nella società). Si realizza così una eterogenesi dei fini, a scapito di una corretta interpretazione del mistero cristiano di Dio» (G. Canobbio, *La Trinità e la Chiesa*, in *La Trinità e la Chiesa. In dialogo con Giacomo Canobbio*, a cura di O.F. Piazza, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 2006, pp. 25-77, qui pp. 76-77). Per una possibile interpretazione del rapporto tra Dio e uomo, cf. il mio *In unum con-venire. L'unità ecclesiale in Agostino d'Ippona*, Città Nuova, Roma 2015, pp. 52-69.

44) Riccardo di San Vittore ha fatto emergere l'individuazione del singolo a partire dal "da dove" nella stessa struttura lessicale della parola *esistenza*: "*sistere*" indica l'essere, "*ex*", invece, la provenienza. *Exsistentia* è il *sistere* di qualcuno da un altro-da-sé. «Ora, con il termine "esistenza" (*sub nomine existentiae*) noi possiamo sottintendere entrambe le considerazioni: tanto, cioè, quella che riguarda la natura dell'essenza, quanto quella che si riferisce alla natura dell'ottenimento (*ad rationem essentiae quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae*)» (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate* IV,12, 252, 937C,

La creazione, pur esprimendo la più radicale distinzione fra Creatore e creatura, indica, proprio in questa ontologica alterità, il riconoscimento della più grande espressione di intima relazione.

Oltre alla creazione, è soprattutto l'incarnazione a offrire un ulteriore approfondimento alla questione su come comprendere teologicamente la relazione tra Dio e uomo, salvaguardando l'ontologica distinzione tra i due. Quest'ultimo, oltre a riceversi dall'Altro-da-sé, è anche stato assunto da quello stesso "altro" da cui *ex-siste*. "Assumere", verbo utilizzato per esprimere l'unione ipostatica, significa "prendere come proprio l'altro, nel farsi realmente l'altro": il Verbo, infatti, ha assunto la natura umana, facendosi realmente uomo. Mentre, dunque, la creazione dice l'essere originati-da, l'assunzione esprime piuttosto un reciproco in-essere.

Nel diventare carne del Logos, Dio continua a comunicare se stesso all'uomo in modo non inferiore rispetto a quell'esprimersi originario del Padre nel suo Verbo (come afferma il Prologo di Giovanni). Ogni evento rivelativo, inoltre, ha bisogno di un linguaggio che possa esprimere adeguatamente il contenuto comunicato; alla luce dell'incarnazione si può anche affermare che l'uomo è la *grammatica* usata da Dio per dire pienamente Se stesso[45]. Questo significa, da parte umana, che l'uomo in quanto tale, per relazionarsi a Dio, non ha più bisogno di uscire da sé, in quanto può incontrarlo nella sua stessa ipseità, senza per questo confondersi con Lui.

La vita di Dio, dall'evento dell'incarnazione, fluisce nella realtà umana, senza generare confusione tra il piano antropologico e quello teologico; e questo vale anche per il dirsi e il darsi trinitari all'interno della stessa comunicazione ecclesiale. Dall'evento della creazione e dell'incarnazione, infatti, si viene a creare tra l'ambiente umano e quello divino una relazione di mutua interiorità, così che tutto ciò che è può essere compreso nella sua verità proprio alla luce del dinamismo divino. Piero Coda, guardando ai passi che la teologia deve ancora compiere per raggiungere un adeguato sguardo verso tutta la realtà, afferma:

> «Rendersi conto di ciò, significa insieme che è venuto il momento di dischiudere *esplicitamente* quell'orizzonte d'interpretazione della realtà che viene dalla rivelazione di Dio Trinità. Ciò, evidentemente, senza alcuna pretesa assolutistica e deduttivistica, ma tenendo conto delle prospettive d'interpretazione del reale offerte dalla storia del pensiero, e non da ultimo dalle scienze naturali e umane contemporanee, dove diventa centrale, sotto diversi profili, il paradigma della relazio-

in *Sources chrétiennes* 63, Paris 1959). In questo sistema si comprende come, per Riccardo, la persona non ha relazioni ma "è" relazione, in quanto quest'ultima fa parte della sua costituzione ontologica. Una persona è singolare, incomunicabile ed esprime la sua distinzione dalle altre in virtù della propria *esistenza*.

45) Cf. K. Rahner, *Grundkurs* des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums, Verlag Herder, Freiburg 1976 [*Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005[6], soprattutto pp. 278-297]. Interessante quanto ha messo in luce a tale proposito Marco Statzu: «Formuliamo così il nostro duplice e interdipendente assioma: Non si può conoscere Dio se non si conosce l'uomo in Cristo, e anche: Non si può conoscere se stessi se non ci si conosce in Cristo» (M. Statzu, *Mistica dell'Incarnazione. Per una conoscenza affettiva di Dio tra generazione eterna e opera interiore della grazia*, Glossa, Milano 2010, p. 241).

> nalità. Sarebbe ingenuo e fuorviante, ad esempio, pensare che mentre la metafisica classica si concentra sul concetto di sostanza, l'ontologia trinitaria abbandonerebbe la sostanza per dare il primato alla relazione. Si tratta piuttosto di far entrare la dinamica della relazione – e non di una qualunque relazione, ma di quella ritmata trinitariamente – nella determinazione dell'essere in sé»[46].

Ma per cogliere il dinamismo dell'essere trinitario in tutta la creazione, è necessario che anche il soggetto che osserva si inserisca all'interno della medesima dinamica dell'essere, o meglio, che anche il soggetto si lasci vivere dal medesimo evento dell'essere. Scrive ancora Coda:

> «Se il senso dell'essere è il darsi, il conoscere è cogliere il darsi dell'essere nel darsi a propria volta. Solo nel darmi, posso cogliere il senso dell'essere nel suo darsi a me e attraverso di me. L'orizzonte dell'ontologia trinitaria, in altri termini, si fa evento là dove il conoscere lascia vivere in sé l'evento che gli si dà, e vive di esso»[47].

Questo discorso spinge verso un ripensamento dello stesso principio dell'analogia: si tratta di una relazione tra realtà ontologicamente distinte, innervate da una vera e propria *mutua interiorità*[48], dove ciascuna può essere colta alla luce dell'altra (anche se apparentemente ne risulta essere una negazione). Scrive ancora Coda:

> «L'analogia dice tutt'altro che una statica corrispondenza (di carattere quasi geometrico) fra Dio e la creatura, con un mero valore concettuale e predicativo: l'analogia dice la vocazione del creato a realizzare in Dio per Cristo nello Spirito la sua perfetta somiglianza col suo Creatore (la *theopoíesis* dei Padri greci). L'analogia è un principio dinamico e intrinsecamente dialogale»[49].

L'analogia, dunque, non è una statica rappresentazione di due realtà disuguali, tra le quali è possibile scorgere un qualche legame, ma è una connessione pericoretica tra realtà ontologicamente distinte, dove l'una *parte-cipa* all'altra, o meglio, *toti-cipa* all'altra la propria specificità che la individualizza: questa dinamica permette non solo che l'una rimandi all'altra, ma che l'una accada nell'altra, facendo sì che l'altra sia e conservi sempre l'originaria distinzione essenziale.

Dopo aver visto le condizioni ontologiche di possibilità per cui l'evento trinitario può fluire all'interno della comunicazione umana attraverso una vera e propria "partecipazione", è importante rivolgere l'attenzione a quali caratteristiche deve assumere il linguaggio ecclesiale perché possa divenire luogo della comunicazione divina.

46) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 558-559.
47) *Ibid*., p. 560.
48) Cf. *ibid*., p. 561.
49) P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, p. 97.

5. Il fluire di Dio nella performatività della parola umana

Il filosofo John Langshaw Austin[50] mette in luce come il linguaggio possa essere o constativo (cioè descrive la veridicità o la falsità di qualcosa) o performativo (capace di compiere quanto affermato). In ogni atto linguistico vi è l'aspetto locutivo, che consiste nel dire qualcosa, quello illocutivo, quando nel parlare si compie un'azione, e infine quello perlocutivo, vale a dire la produzione di effetti sulla situazione in cui si parla[51]. Questo significa che la comunicazione non è una semplice trasmissione di dati o riferimenti, ma è un vero e proprio strumento efficace, capace anche di generare nuove forme di relazioni.

Da un punto di vista ecclesiale, l'atto comunicativo di fede viene colto come luogo ecclesiogenetico, vale a dire come momento in cui si è avviato il fenomeno-Chiesa (cf. *At* 2,14-41) e come dinamica che continua a far sì che essa rimanga tale lungo i secoli. Perché la comunicazione sia efficace, l'incontro deve avvenire tra un locutore, che gratuitamente comunica la propria esperienza, e un interlocutore, che altrettanto liberamente accoglie la testimonianza. Oltre ai due soggetti che comunicano tra loro, l'attenzione deve essere rivolta anche al linguaggio, in quanto, dal momento che è performativo, è capace di "creare" nel destinatario la medesima esperienza raccontata, rendendolo contemporaneamente idoneo a ridonare a sua volta la propria esperienza a terzi, generando in questi ultimi sia l'esperienza testimoniata, sia la capacità di riannunciarla. La fecondità della trasmissione della fede è frutto sia della gratuità/libertà del locutore e dell'interlocutore, sia di una ridondanza presente nella stessa comunicazione che chiede un'intrinseca apertura a terzi[52].

Ed è all'interno di questa dinamica che fluisce la vita divina: lo Spirito Santo è l'eterna ridondanza d'amore tra Padre e Figlio che apre la loro relazione duale a tutta l'umanità. Ed essendo Egli da sempre "communio" e "communicatio"[53]

50) Cf. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962 [tr. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987].

51) Cf. J.L. Austin, «Performatif-Constatif», in H. Bera (ed.), *La Philosophie analytique*, Les Editions de Minuit, Paris 1962, pp. 271-281 [tr. it. «Performativo-Constativo», in M. Sbisà (ed.), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1993[4], pp. 49-60]; S. Dianich, «Teorie della comunicazione ed ecclesiologia», p. 138.

52) Ho già avuto modo di riflettere su questa teo-logica in relazione alla categoria del dono nel mio *Sul luogo della terzietà reciprocante*, in *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, a cura di P. Donati, A. Malo, G. Maspero, EDUSC, Roma 2016, pp. 191-219.

53) Interessante come la parola koinonia della tradizionale formula paolina (cf. *2Cor* 13,13), recuperata anche in ambito liturgico, sia stata tradotta in latino "communicatio" («gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et *communicatio* Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis»), e in italiano "comunione" («la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la *comunione* dello Spirito Santo sia con tutti voi»). Da un punto di vista filologico, *communio* e *communicatio* derivano entrambi da *cum* e da *munus*, evidenziando così un'assonanza etimologica non indifferente. Vi sono tuttavia delle peculiarità di ciascun termine che li contraddistinguono tra loro in due concetti differenti. Interessante quanto scrive Piero Coda a tale proposito: «Compare comunque assai presto, a livello semantico, una differenza tra i due sostantivi che l'uso ha nel tempo consolidato e reso definitiva: *communio* viene infatti a esprimere l'esito dell'atto del mettere in comune,

intradivina, il dirsi di Dio *ad extra* non è altro che l'epifania dell'eterna dinamica divina *ad intra*. È lo Spirito la condizione di possibilità della stessa comunicazione antropologica ed ecclesiologica, in quanto è Colui che rende idonea la singola persona, prima di accogliere liberamente la comunicazione di fede da parte di un locutore, poi di divenire a sua volta annunciatore di quella medesima esperienza verso terzi. È il Pneuma divino, dunque, a inverare sociologicamente la trasmettibilità della fede; è Egli stesso, e in Lui tutta la Trinità, a fluire attraverso gli atti comunicativi intersoggettivi. Piero Coda descrive questa modalità relazionale che si attua nella dia-logicità e nell'apertura a terzi con la formula "reciprocità reciprocante"[54]. Non si tratta soltanto di reciprocità, ma di una reciprocità feconda, capace cioè di generare sempre altre nuove forme di reciprocità.

Nel momento in cui la vita divina fluisce nella comunicazione intersoggettiva, i rapporti umani sono resi, nello Spirito, ontologicamente atti a partecipare alle dinamiche trinitarie; tale circolarità tra Dio e uomo è una vera e propria "trinitizzazione" delle relazioni sociali[55]. Nel momento in cui la comunicazione divina inabita e attraversa la comunicazione umana, il luogo in cui tale evento si realizza può essere denominato "Chiesa".

Come il luogo, recuperando quanto è stato già affermato, dice simultaneamente una pluralità di oggetti e un'unità plurale di presenza, così vale anche per il luogo ecclesiale: l'alterità, infatti, è la condizione di possibilità perché ci sia un atto comunicativo[56]; al tempo stesso però, l'evento di comunicazione fa di quell'alterità

mentre *communicatio* designa il farsi della communio. Inoltre, mentre il sostantivo *communio* manca d'un verbo corrispondente e rafforza il rimando al concetto di comunanza e comunità, a *communicatio* corrisponde invece, dinamicamente, il verbo *communicare* nell'accezione di render partecipe, accomunare, creare relazione e corrispondenza. Ne dà conferma Agostino quando scrive: "*Quid est communicare? Communem rem tuam facere cum illo qui non habet*" (Sant'Agostino, *Serm*., 270,2)» (P. Coda, *Diventare comunicazione. Una lettura teologica*, in «Vita Monastica» 240 (2008), pp. 7-51, qui p. 8).

54) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 566-567.

55) «Il parlare di *trinitizzazione* fa intuire da subito che si tratta di un evento costituito innanzi tutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi ma non come qualcosa di *naturalmente ovvio* e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. […] Parlare di *trinitizzazione* dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente *determinare dalla forma dell'agápe trinitaria*, sono, per grazia, realmente *trinitizzati*, e cioè sono reale *esperienza*, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio» (S. Mazzer, *Li amò fino alla fine – il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, p. 800); cf. S. Mazzer, *La "trinitizzazione": per un'ermeneutica teologica*, in «Sophia», VII (2015/1), pp. 28-43.

56) Scrive Severino Dianich a tale proposito: «La chiesa comincia il suo cammino nell'esistenza là dove si intreccia una nuova relazione tra uomini in forza della comunicazione della fede. Questo atto presuppone un locutore ben caratterizzato dal fatto di essere un credente e un interlocutore altrettanto ben caratterizzato dal fatto di essere "altro" rispetto al locutore, cioè di non condividere la fede in Gesù Cristo. Solo a partire da questa alterità può accadere l'evento vero e proprio dell'ecclesiogenesi. Se fra gli interlocutori

un'unità che non schiaccia, ma afferma la distinzione al suo interno, diventandone criterio interpretativo.

Come il luogo, inoltre, ha un'intrinseca dinamica relativa e relazionale, in quanto il "dove" dipende primariamente dal punto di vista del soggetto e dagli "altri" oggetti che localizzano la realtà indagata, così la Chiesa, da un lato, è se stessa soltanto se è capace di spostare l'attenzione di chi la osserva da sé a Cristo, dall'altro, essendo comunque una realtà misterica concreta e percepibile attraverso i sensi, fa sì che ogni osservatore possa avere una propria peculiare comprensione di essa in base al dove egli si collochi per guardarla[57].

E come il luogo, infine, ha come caratteristica primaria l'abitabilità, così la Chiesa può vivere pienamente la sua soggettualità nel momento in cui è capace di rinunciare al protagonismo del nominativo (di essere semplicemente un soggetto-che), declinandosi fino al caso ablativo (un soggetto-in-cui)[58]: divenendo cioè luogo abitato dall'uomo e da Dio, in cui le due realtà, sempre ontologicamente distinte, possono fluire l'una nell'altra.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia e la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
alessandro.clemenzia@gmail.com

dell'atto comunicativo non si partisse da un dato di alterità, dovremmo dire che la chiesa già esiste e quindi non potremmo parlare propriamente di ecclesiogenesi» (S. Dianich, *Dall'atto del "vangelo" alla "forma ecclesiae"*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, a cura di D. Vitali, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 2005, pp. 95-141, qui p. 100).

57) Scrive Severino Dianich a tale proposito: «Solo apparentemente quando si parla di chiesa si ha davanti un oggetto univocamente definito. Elaborare un metodo per condurre correttamente la riflessione ecclesiologica esige prima di tutto una delucidazione dei diversi significati veicolati dall'unico termine» (S. Dianich, *Questioni di metodo in ecclesiologia*, in A. Barruffo (ed.), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, pp. 21-53, qui p. 29). E qui Dianich introduce il suo discorso sui differenti piani semantici: «La soluzione del problema non può consistere nella stesura di una specie di dizionario nel quale elencare i diversi significati che il termine chiesa può veicolare. In realtà diversi sono i piani semantici sui quali scorre il discorso quando se ne parla» (*ibid*., p. 31). Per un maggiore approfondimento teologico sulla distinzione dei quattro piani semantici, cf. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 15-22; D. Del Gaudio, *Il metodo in ecclesiologia. Problemi e prospettive alla luce del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 2010, pp. 231-235; il mio *Una realitas complexa (cf. LG 8). Linguaggio ed ermeneutica*, in «Vivens homo», 27/2 (2016), pp. 325-352, soprattutto pp. 332-334.

58) Ho avuto modo di spiegare questo discorso nel mio *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, soprattutto pp. 264-270, 394ss. Sul significato teologico dell'ablativo, cf. E. Salmann, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, pp. 306-323; G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, pp. 458-462.



TRINITÀ E ANTROPOLOGIA. PROSPETTIVE E RITMICA TRINITARIA NELLA DOPO MODERNITÀ

di
ANTONIO BERGAMO

The Trinitarian event sheds light on the human person and his or her constitutive relationship. This paper, within the contemporary context, outlines the ideal coordinates and possible reference points for an anthropology enlightened by Revelation.

L'evento trinitario cambia qualcosa per l'antropologia?[1] Muovendo da questa domanda, che potrebbe apparire paradossale e quasi provocatoria, cercheremo di delineare come sia imprescindibile per la riflessione teologica prendere in considerazione la ritmica trinitaria che abita l'umano e che struttura la relazione con il reale aprendolo ad una ulteriorità, ovvero alla vita divina in Cristo per mezzo dello Spirito. In questo breve contributo cercheremo quindi di enucleare le coordinate di fondo di una antropologia che si lascia interpellare e si esprime a partire dalla Trinità nel suo dirsi/darsi nel Verbo Incarnato.

L'orizzonte della cosiddetta dopo modernità[2] richiede tale ermeneutica trinitaria per almeno tre motivi: 1) un mondo nel quale è pervasiva la percezione frammentata della molteplicità richiede una visione complessiva del senso dell'essere; 2) gli umori sabbiosi delle passioni tristi, il disgregarsi delle identità personali e collettive che hanno perso di vista un loro possibile centro unificatore, l'appiattirsi su un unico livello di senso, richiedono a loro volta una epistemologia esistenziale che consenta alla coscienza di attestare l'essere-più-che-soggetto della persona umana nel suo costitutivo relazionale; 3) l'interdipendenza e la globalizzazione, accentuate dal grande sviluppo delle comunicazioni sociali nelle varie forme che le caratterizzano, interrogano su quando si dia una intersoggettività simulata, in cui ogni io assorbe il tu in un entropico processo di auto-ripiegamento, e quando si doni al contrario una autentica intersoggettività in cui le sproporzioni da cui è abitato il reale si aprono su un livello più profondo. Ognuna di queste istanze chiama in causa i molteplici mediatori esistenziali attraverso i quali l'individuo può pervenire compiutamente a se stesso: il corpo, il linguaggio, l'intersoggettività. Da essi una proposta di antropologia trinitaria può articolare il suo particolare contributo di riflessione.

1. L'uomo, il mondo e la Trinità

L'antropologia trinitaria può assumere nella sua riflessione la relazione tra il soggetto umano e il mondo sino a descrivere ciò che in essa accade, senza la pretesa di poterne esaurire la pienezza. L'esistenza umana entra infatti in relazione con il mondo, ma in questa relazione *accade* qualcosa: l'esperienza di scarti strut-

1) La celebre impressione di Karl Rahner secondo cui spesso la gran parte dei cristiani «nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei 'monoteisti' nella pratica della loro vita religiosa» (K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in Misteryum salutis, vol. III, Queriniana, Brescia 1969, p. 404) potrebbe essere dunque letta anche nell'orizzonte di una antropologia teologica che assuma in pieno lo sguardo integrale sull'umano a partire dalla Trinità.

2) Per uno sguardo analitico: Cf. M. Benasayag – G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2011[7]; C. Ternynck, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Vita e pensiero, Milano 2012; G. Paolucci (ed.), *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini, Milano 2003; E. Ferrari (ed.), *Sguardi incrociati di fine secolo. Eredità europee e nuove comunità*, Edizioni Alice, Comano 1995, pp. 15-27; J. Habermas-C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1999.

turali[3] incolmabili e di un rinvio verso una *ulteriorità* il cui appagamento trascende i puri dati biologico-funzionali a cui l'io sembra essere condannato in quanto individuo. L'infinita apertura del soggetto è sperimentata nella finitezza del suo campo di senso e della sua *strutturalità*, che viene però ad essere trascesa attraverso tali mediatori, indirizzandola e *tensionandola* verso una relazionalità che soggiace e, in certo qual modo, abita ogni relazione.

1.a. Il corpo

È attraverso il corpo che *percepiamo* il mondo: esso è la pre-condizione per stabilire la relazione tra soggetto e oggetto. Come il filosofo M. Merleau-Ponty ha posto in rilievo è attraverso il nostro corpo come esperienza di *essere-nella-carne*, che possiamo *vedere*. Il corpo in quanto *corps propre*, ci offre una esperienza di permanenza pur nel fluire della contingenza, esso non è mai un mero oggetto *per me* e proprio attraverso il corpo siamo messi di fronte alla finitezza[4], poiché sempre siamo nella condizione di accogliere tale dimensione. Il filosofo francese nella sua riflessione indica l'esigenza di recuperare l'immediatezza della presenza a noi stessi e per gli altri[5]: occorre pertanto riprendere confidenza con la dimensione pre-riflessiva del mondo, per cogliere la nostra esperienza così come essa è davvero. Attraverso il corpo sperimentiamo così che il mondo è finito e che il soggetto al contrario è abitato da una infinitezza[6]: è l'intenzionalità che unisce gli esseri umani e il mondo in un tutto ed inquieto *essere-nel-mondo*. Ma, potremmo chiederci, l'intenzionalità si basa solo sul corpo? Essa certamente si basa sulla modalità pratica attraverso cui entriamo in rapporto con il mondo: l'individuo è abitato da un potenziale che è sempre obbedienziale, ovvero in ascolto di un A/altro. Il mondo della potenzialità dell'essere umano tuttavia deve fare i conti con la spazialità: *dove* io situo il centro del mio esistere?

1.b. Il linguaggio

Attraverso il linguaggio facciamo esperienza che siamo aperti a un Tu e al Me: la parola è campo di espressività di me stesso nell'altro e dell'altro in me. Il linguaggio dice sempre un volto. Siamo esseri ricettivi, ma al contempo oblativi

3) Ne offre, ad esempio, una ricognizione fenomenologica Emmanuel Levinas: cf. E. Levinas, *Le temps e l'autre*, PUF, Parigi 2014[11].
4) Cf. J-O. Henriksen, *Finitezza e antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 37-62.
5) Cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1972.
6) In tal senso Emmanuel Falque lega la dimensione corporea alla risurrezione: «[Il Figlio] fa entrare la sua umanità carnale – e dunque la nostra corporeità – nel cuore della divinità. E in seguito vi fa entrare noi stessi perché, morendo, non è l'anima che esce dal corpo, secondo lo schema platonico, ma è tutto il nostro corpo che compie il movimento di ascensione del Figlio – che intendiamo qui nell'accezione di incorporamento – verso il Padre» (E. Falque, *Methamorphose de la finitude*, Cerf, Parigi 2004, p. 146).

secondo una ritmica del dono ricevuto e donato. Il linguaggio si palesa come un campo aperto in cui, nella fragilità del suo costituirsi, siamo capaci di trascendenza: esso è una fessura aperta nel finito che rinvia a una infinitezza che non può essere del tutto afferrata, colta e tematizzata. Come afferma Klaus Hemmerle: «il linguaggio è cifra e segno. Ma se non potesse essere cifra e segno, non esisterebbe più, non sarebbe forma ed espressione»[7]. Il linguaggio, in tal modo, trascende lo spazio e il tempo, costituendo il sé nell'intersoggettività come portatore di un *logos*. La conversazione infinita che intesse la soggettività dice ed estrinseca così una partecipazione al mondo ed è simultaneamente lo strumento per separare il sé dal mondo, percependone la sua consistenza. Il linguaggio diventa testimonianza, un donarsi nella comunicazione in un duplice movimento che non va solo da me all'altro, ma che dall'altro torna a me aprendoci. Tale circolarità è infatti effusiva nel suo manifestarsi poiché «quando parlo, esco fuori e vado verso l'esterno; ma proprio allora l'esterno, e cioè il linguaggio, cessa di essere esterno a me»[8]. Il carattere esodale dell'esistenza diventa evidente nel linguaggio: *l'essere-per* dell'individuo non è espressione di una semplice finalità ma l'attuarsi compiuto del suo essere-in-uscita, trovando proprio in questo movimento da sé verso l'A/altro, nel senso che intesse la relazione, la centratura e l'accordatura fondamentale della sua esistenza.

1.c. L'intersoggettività

Attraverso la corporeità e il linguaggio sperimento che l'Altro rimane sempre l'Altro: non può mai essere ridotto a oggetto. Il Tu non può essere assorbito nell'Io, è sempre irriducibile a qualsiasi pretesa egemonica, vi è una libertà insopprimibile che fa sì che l'Altro non possa mai essere determinato da me, da chi sono e da chi penso che l'altro sia[9]. La relazione etica che si viene a stabilire tra gli uomini scardina l'autoreferenzialità del soggetto dischiudendone il radicamento ontologico. E. Levinas ha particolarmente messo in evidenza il carattere etico dell'esperienza ontologica che nell'intersoggettività viene ad essere colta come tensionalità aperta che rompe la totalità come pura immanenza e apre una breccia sull'infinitezza di ciò che si esteriorizza nella relazione etica[10]. Nell'io sussiste un desiderio metafisico dell'A/altro e in questa apertura, che mi espone anche al fiasco e al naufragio, accade qualcosa che trascende il puro e semplice esserci. La reciprocità stabilita dalla relazione etica presenta in sé sempre una *asimmetria* che dice la differenza e la varietà dell'essere e una *diacronia* poiché rinvia sempre verso una ulteriorità: quando l'una e l'altra vengono ad essere negate accade l'implosione del soggetto su se stesso. In questa reciprocità asimmetrica e diacronica si coglie come l'indivi-

7) K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003, p. 59.
8) *Ibid*., p. 63.
9) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 567.
10) Cf. ad es.: G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010², pp. 129-140.

duale (in sé) e il personale (per sé) sono necessari perché possa accadere l'Infinito come infinito, poiché il desiderio è sempre indirizzato proletticamente verso il Bene, nella cui realizzazione responsabile l'individuo perviene alla realizzazione di sé e all'incontro con l'A/altro.

Ora, ognuno di questi mediatori esistenziali attraverso i quali il soggetto umano fa esperienza di una consistenza che lo interpella, sono reciprocamente legati, l'uno-chiama-l'altro, e possono essere letti avendo sullo sfondo quanto leggiamo nel vangelo di Giovanni sulle labbra di Gesù: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (*Gv* 17,21). Che tipo di dinamismo si esprime in questa relazione? Esso può essere compreso sul livello della corporeità, su quello del linguaggio e dell'intersoggettività e rimandando ad altrettanti vettori che più avanti prenderemo in considerazione. L'unità che Gesù richiama come frutto del reciproco dimorare (cf. Gv 14,20) è quella unità sinfonica e molteplice che le Tre Divine Persone vivono e che partecipano all'uomo, essa esprime pertanto un cammino di *personificazione* come unità interiore e di *personalizzazione* come estrinsecazione nel dono di sé nell'unità esteriore, essa sembra quasi richiamare uno spazio terzo nel quale l'uno e l'altro possono *inter-agire* e *sin-ergicamente* agire, non richiama una entropia, una totalizzazione che sarebbe una immanenza livellante nella quale ogni ipseità è condannata all'illusione di una qualche presenza che rinvii a se stessa la sua essenza autentica.

2. Soggettività umana e relazione

Nel XX secolo è stato probabilmente Karl Rahner a caratterizzare più di ogni altro quella che viene definita «svolta antropologica»[11]. Egli ha posto l'accento sulla soggettività umana aperta alla trascendenza, tanto che afferma: «la motivazione della fede può prendere tranquillamente le mosse dall'uomo. Non c'è ragione di temere che questo punto di partenza antropologico porti necessariamente a una riduzione soggettivistica (o condizionata al tempo) della fede cristiana»[12]. Ma quale soggetto? Come ha rilevato P. Coda il teologo tedesco prende in considerazione il soggetto nella sua singolarità, «considerato nella sua solitudine di fronte a Dio»[13], aspetto senz'altro fondamentale ma non l'unico del poliedrico fenomeno umano. Un ulteriore passo è coglierne, infatti, la concreta e costitutiva dimensione relazionale che lo vede immerso in un dinamismo reciprocante *ab origine*. Ciò emergerebbe limpidamente anche correlando all'umano quanto ci consegna il *Grundaxion* rahneriano che ha segnato la moderna riflessione teologica. Alla luce di ciò potremmo chiederci: come interagiscono queste due polarità della Trinità

11) Sebbene, come ha sottolineato Neufeld, Rahner non abbia mai accettato tale definizione di "svolta antropologica": cf. K.H. Neufeld, *Per una teologia viva. Il contributo di Karl Rahner*, in «La Civiltà Cattolica», II (1984), 550.
12) K. Rahner, *Motivazione della fede oggi*, in *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1978, p. 27.
13) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 469.

economica e della Trinità immanente in relazione all'umano? Come l'esperienza concreta dell'uomo interagisce con l'evento trinitario? Come il dispiegarsi nel tempo di una singolarità individuale interagisce ed è aperta nell'eternità a una singolarità personale nella sua molteplicità? Prima di articolare un tentativo di risposta, viene quasi spontaneo cogliere, come anche Rahner ha fatto, un percorso storico-teologico che è stato da sempre permeato da queste sensibilità e che nell'oggi della dopo modernità chiede probabilmente di sistematizzare la sua complessità in una modalità che dia ragione della profondità ed altezza che abitano l'umano.

Già nella teologia trinitaria di Agostino di Ippona troviamo un triplice elemento caratteristico che rileva tale sensibilità antropologica[14]: 1) il suo accento sull'interiorità dell'uomo capace di conoscere Dio; 2) le sue analogie del mistero trinitario strettamente legate al reale, al cosmo, alla luce, all'albero ecc; 3) il cogliere un dinamismo pneumatologico nella relazione fraterna innestata in un amore ontologicamente altro che sorgivamente e destinalmente è l'amore trinitario[15]. Tommaso d'Aquino è, a sua volta, come rileva Rahner, colui che probabilmente ha già fatto uso di quello che viene definito il metodo trascendentale applicato all'antropologia, allo stesso tempo egli è anche colui che sottolinea come nella creazione mediante la grazia, che è *participata similitudo naturae divinae*, noi diventiamo pericoreticamente, nel nostro essere l'*uno-per-l'altro* in Cristo, una cosa sola nell'essere (natura divina)[16].

La proposta carismatica di Ignazio di Loyola è anch'essa attraversata da questa consapevolezza di un dinamismo che rimanda ad una esperienza personale e concreta di Dio, riconducendo la conoscenza di Dio in Cristo all'interno di un circuito relazionale che coinvolge il soggetto umano capace di autotrascendimento con/verso l'Altro[17]. La Grammatica dell'assenso[18] di John Henry Newman è una ulteriore testimonianza di un interesse vivo anche da parte della teologia riguardo l"io' e il suo costitutivo ontologico, il suo essere coscienza-in-presenza-di-Dio nell'ascolto di quella Voce che risuona in questo particolare spazio dell'interiorità. Antonio Rosmini ha coniato l'espressione 'antropologia soprannaturale' per tratteggiare l'itinerario esistenziale dell'umanità verso la perfezione morale, itinerario innestato e abitato dal dinamismo soteriologico che attraversa varie tappe, dall'innocenza originaria poi corrotta dal peccato di Adamo per approdare alla redenzione operata da Cristo[19].

Oltre alla riflessione rahneriana il XX secolo è stato accompagnato dalla via disegnata da Hans Urs von Balthasar che vede l'essenza divina coincidere dinamicamente con l'Evento della donazione reciproca ed interpersonale: a partire dall'essere-*agápe* di Dio, ritmico dispiegarsi nel dono di una dedizione e acco-

14) Cf. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, pp. 67-68; P.A. Ferrisi, *La svolta antropologica di Agostino di Ippona: l'anno 400*, in «Augustinianum» 34 (1994), pp. 377-394.
15) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 386-387.
16) Cf. *Ibid*., pp. 415-418.
17) Cf. *Ibid*., p. 443.
18) J.H. Newman, *La grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 2005.
19) A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, Edizione Nazionale, voll. XXVII-XXVIII, Bocca, Milano 1956.

glienza attraversate dal drammatico interagire di unità e distinzione, svuotamento e riempimento, sacrificio e gioia[20]. La proposta spirituale di Chiara Lubich, sempre nel XX secolo, si caratterizza per la sua forte coloritura trinitaria in cui l'Io, l'Altro riconosciuto come fratello e Dio interagiscono fra loro secondo un pericoretico dinamismo innestato e proiettato in una comunionalità, unità, che ha una sua tensionalità escatologica che rivela la storia come una *storia incarnata*, in cui il Verbo Incarnato *fa segno* verso il centro della vita trinitaria stessa e conduce in essa. Essa, come ha ricordato P. Coda, «attesta al meglio, nella seconda metà del secolo, il significativo passaggio dal primato dell'interiorità come 'luogo' dell'inabitazione trinitaria […] alla scoperta della relazione interpersonale come dispiegamento di un'interiorità dilatata all'alterità, nell'esperienza dell'amore reciproco vissuto in Cristo»[21].

Queste figure, sinteticamente presentate, costituiscono solo alcune fra quelle che emergono nel percorso storico di una lettura trinitaria della soggettività umana; esse ci confermano che l'antropologia teologica nel suo elemento cardine è profondamente trinitaria, poiché l'io pur nella sua finitezza si scopre attraversato da un dinamismo che non lo lascia dormire e dall'altro si sperimenta sempre aperto su una ulteriorità ed una alterità che lo interpellano e lo mettono in crisi. Così l'evento trinitario e l'esperienza del soggetto interagiscono non solo a livello di una intersoggettività esteriore ma in un dinamismo di mutua appartenenza e circolarità dinamica radicato in un amore che per-forma il soggetto nella relazionalità. Ciò si compie pertanto oltre che sul livello dell'esteriorità, anche al livello di una temporalità sempre diacronicamente aperta sulla sua Sorgente e Destinazione e sull'orizzonte di una reciprocità che è asimmetrica poiché la singolarità e la molteplicità non sono assorbite l'una nell'altra, né l'identità nell'alterità e viceversa, né tantomeno sono fra loro incomunicabili per la loro differenza e specificità (sarebbe una dissimmetria, non una asimmetria). Esse si danno in quella che il teologo e filosofo Giuseppe M. Zanghì ha definito precisamente «interiorità dilatata»[22] ossia l'esternarsi della vita trinitaria nella partecipazione ad essa, data dal coinvolgimento pieno nella libertà del soggetto che si scopre capace di donazione e non solo ricettore di una donazione di Senso che lo trascende.

3. Una grammatica del reale muovendo dall'evento trinitario

Tale rapida e breve ricognizione storica ci invita dunque a considerare come l'io del soggetto umano e il Dio UniTrino interagiscano fra loro al livello del reale e dell'umano concreto, come la relazione che abita l'umano e ne innerva i dinamismi sia riportata sul livello di una relazionalità sorgiva e interpellante che è in definitiva la vita trinitaria stessa. I discepoli che si accostano a Gesù perché da lui personalmente interpellati, rinviati da Lui al desiderio di vedere il Padre (cf. *Gv*

20) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 544-545.
21) *Ibid*., pp. 493.
22) G.M. Zanghì, *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, in «Nuova Umanità», 3 (1994), pp. 5-40.

14,8-9), colgono l'essere di Dio che è *agápe* e che tale *amore ontologicamente altro* porta in sé contemporaneamente una unità indissolubile e una reale distinzione che si nutre di una alterità reciprocante. Dove i discepoli sono stati condotti al cuore di questa rivelazione? Dove si è fatta esperienza concreta del loro essere innestati nel legame fraterno con Gesù e per mezzo di Lui nell'identità filiale rivolti (cf. *Gv* 1,2) verso il Padre? Propriamente ciò è accaduto nel traumatico e abissale momento della crocifissione e dell'abbandono: le relazioni trinitarie si dispiegano in pienezza nella Pasqua di morte/risurrezione di Gesù e proprio questo evento sollecita a una presa di posizione responsabile del soggetto che così si inserisce in un ritmo di dono/abban-dono, che diventa coraggio ontologico di fronte alla vita, più che affermazione contro di essa nel suo negativo (cf. *Gv* 6,51; 13,1; 15,13).

Il non della negazione è anche il non della reciproca donazione che dice un movimento di svuotamento e riempimento, scevro d'ogni utilitarismo ma innestato in un preriflessivo coinvolgimento nell'agápe che viene offerto dallo Spirito come promessa e caparra. Il nulla, dunque, che non ha una consistenza ontologica, è un nulla-di-relazione[23] nel quale l'uno non è l'altro non nella dissimmetria della reciproca negazione ma nell'asimmetria del dono infinito ricevuto e donato a propria volta. L'asimmetria che segna la relazione con l'A/altro nell'agápe dischiude e custodisce le differenze nell'unità. In sintesi il non positivo dell'agápe richiama che: io non sono l'altro, io non-sono perché l'altro sia, noi siamo nel reciproco oltrepassamento del ripiegamento che nega l'autenticità dell'io che è relazione.

Questo *non*, questo *nulla* di relazione, costituisce una provocazione per il sapere filosofico e teologico che è sempre immancabilmente aperto sull'Assoluto e su una possibile donazione di senso, ma anche per la fede che non può mai essere ridotta a un mero fattore psicologico o un pacifico presupposto individuale. L'esperienza dell'essere schiantati, annientati, annichiliti in un dolore così grande che sembra quasi tolga l'identità personale e il senso del nostro andare, costituiscono pertanto un richiamo alla paradossale e incolmabile esperienza di umanità che rinvia a sua volta, preriflessivamente, ad un Oltre, a un Altro che può condurci al di là dell'abisso poiché egli lo conosce e lo attraversa, *facendovi segno* in esso verso un Amore infinito ed autentico, *agápe*.

L'*epaphax* dell'evento cristologico scandisce diacronicamente la storia umana in tutte le sue sfumature e si dona come la possibilità permanente di inserirsi nel Sì del Verbo Incarnato al Padre come *dar-Sì*. Perché diacronicamente? Poiché il Sì che eternamente il Verbo Incarnato dice al Padre, temporalmente risuona nella presa di posizione responsabile del soggetto e nell'accadere dell'esperienza di Dio che compie. Tale diacronia è costitutiva della temporalità nel suo essere un campo aperto[24]. Si potrebbe dire che il tempo non esiste, o perlomeno esso non è un sistema chiuso, ma è attraversato da sproporzioni aperte che si rivelano fenome-

23) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 567-573.

24) È il filosofo francese di origine ebraica Emmanuel Levinas a mettere a fuoco la diacronia che innerva la temporalità rinviandola oltre e al di là dell'immanenza; egli scandisce in particolare tale struttura ontologica in relazione alla costitutiva responsabilità per Altri del soggetto umano, sino a parlare di una «diacronia trascendente»: cf. in particolare E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 12-15.

nologicamente in momenti decisivi quali la nascita e la morte, il dono e l'abbandono, il grido e l'accoglienza, l'amore e la sua eccedenza di senso. Così a sua volta l'eternità non è semplicemente un tempo più lungo, o una mera dimensione di un qualche multiverso, poiché non appartiene a questo orizzonte ontologico, ma fa breccia in esso nella possibilità stessa che ha di venire all'idea e di trascenderla nel darsi preriflessivo degli scarti incolmabili di cui facciamo esperienza[25]. Temporalità ed eternità interagiscono fra loro in questa diacronia che si dona nel riverbero del Verbo Incarnato che in infiniti toni dice Dio come amore ed è continua ripresa e ri-presentazione di una Presenza che, in certo qual modo, si dona nella traccia di una assenza che coinvolge la coscienza nella sua responsabilità, capacità di risposta.

L'asimmetria è la sproporzione che si dona al livello della relazione, la diacronia la sproporzione che si percepisce al livello della temporalità. L'una chiama l'altra e rinviano all'accadere di una eccedenza di senso, una presenzialità accogliente.

Potremmo parlare dunque di un *in-finito ricorrente*, di un *in* che affeziona la finitezza e che intenzionalmente si coglie nell'evento di un amore trinitizzato, e che continuamente si ri-dona come possibilità di realizzazione piena dell'umano nel suo costitutivo relazionale aperto alla trascendenza. L'*in* dell'infinito è il *tra* della presenza che si dona nell'intersoggettività e che pneumatologicamente si esprime come traboccare del dono reciproco, il dilatarsi dell'io sulla misura del tu e del noi, senza perdere la propria ipseità e senza negare quella dell'altro, nel dinamico e co-agonico dispiegarsi delle relazioni sul livello della serietà dell'*agápe* che l'evento pasquale descrive. È lo sgorgare dalla Trinità della vita ecclesiale, della convergenza dei Molti nell'Uno distintivo secondo la definizione di Klaus Hemmerle[26]. L'*in-finito ricorrente* è l'accadere di una presenza lì dove la relazione si dispiega nella sua infinita apertura alla donazione di senso e nella donazione di sé, mai data una volta per tutte ma l'irrompere sempre nuovo di un dono che rinvia oltre se stessi.

Emmanuel Levinas parla di una *curvatura dello spazio intersoggettivo*[27] e forse la potremmo intendere in questo senso che abbiamo poc'anzi cercato di descrivere, poiché essa viene colta dal filosofo come quel particolare fenomeno in cui la visione del soggetto nell'intersoggettività sperimenta una dilatazione delle proporzioni, anzi il debordare di sproporzioni aperte che interpellano in maniera così libera e gratuita i soggetti coinvolti da fare segno verso un livello qualitativamente altro dell'intersoggettività, rinviando verso la presenza stessa di Dio.

4. Una ritmica trinitaria e i suoi punti di riferimento

L'umano può così essere compreso nella sua costitutiva relazionalità, nel *luogo* in cui il soggettivo e l'intersoggettivo interagiscono, da qui la sua autenticità

25) Cf. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2012[18], pp. 306-308.
26) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 89-110.
27) E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2012[8], pp. 298-300.

come il *farsi* dell'identità nella relazione di grazia con Dio Padre in Cristo per mezzo dello Spirito. È in questo orizzonte che emergono progressivamente i tre vettori di una antropologia trinitaria: la *Persona,* lo *Spirito,* la *Comunione*; secondo una ritmica, una interdipendenza reciproca e una circolarità effusiva.

Si mette così in luce il duplice movimento convergente del venire di Dio all'uomo quale Parola interpellante l'A/altro da sé, al quale cor-risponde diacronicamente il movimento di uscita dell'uomo da se stesso. La storia collettiva nella temporalità ha una struttura dialogica, così anche la storia personale si situa in un dinamismo diacronico e asimmetrico rispetto all'Alterità divina. L'incontro che consegue a questo duplice movimento accade nella ritmica drammatica del dono, triplice ritmica che l'evento pasquale esprime apparendo quale luogo ermeneutico dell'esistenza stessa.

La *Persona*, quindi, come compimento dell'uomo-individuo incorporato nel Verbo Incarnato, nella relazione di grazia, condotto a lasciar illuminare la verità di sé come persona sperimentandosi 'essere-responsabile', costitutivamente chiamato e aperto all'A/altro. La sua maturazione è nel dinamismo kenotico dell'evento pasquale che attinge alla sua Sorgente trinitaria. La corporeità può essere considerata il mediatore esistenziale correlato a questo primo vettore antropologico.

Lo *Spirito*. Parlare di "Spirito" non vuol dire parlare, ad esempio, di spiritualità in contrapposizione alla corporeità; ma significa affermare la potenza viva e vivificante, libera e liberante, dello Spirito di Dio che afferra l'uomo e lo rinnova, accende in lui il dono che ha la sua sorgente originaria in Dio e lo conduce a diventare pienamente se stesso in Cristo. L'azione, dunque, dello Spirito Santo sul centro del cuore dell'uomo. L'uomo attinge pienamente se stesso inserito per mezzo dello Spirito in Cristo ponendosi, in Lui, dinanzi al Padre. Il linguaggio è il mediatore esistenziale correlato al vettore pneumatologico.

La *Comunione*. L'amore performativo del Dio Uni-Trino costituisce il fondamento relazionale e primigenio di quel dinamismo nel quale l'individuo è portato oltre se stesso nella gratuità del dono eccedente di cui partecipa. Nella ritmica della comunione l'identità personale, come trasparente percezione di sé, si dischiude quale riceversi dall'A/altro e a propria volta abban-donarsi, ossia cogliere il senso profondo del proprio esistere in quell'orientamento abissale della vita che è il dinamismo pasquale che in Cristo crocifisso e risorto apre la via di accesso al Padre. Il "noi" ecclesiale scaturisce da questo essere in Cristo risorto nella comunione con il Padre per mezzo dello Spirito, nella presa di posizione - uscendo fuori di sé verso l'A/altro - rispetto al Progetto universale di Salvezza. L'intersoggettività può essere considerata il mediatore esistenziale correlato al vettore comunionale mediante quella relazione etica che trova il suo radicamento negli altri due vettori, antropologico e pneumatologico.

La persona si rivela dunque come la soggettività dilatata sulla misura della Persona del Cristo, nel suo costitutivo relazionale, secondo un rapporto di reciprocità che porta sul livello personale quella mutua immanenza che sussiste nell'immagine evangelica della vite e dei tralci (cf. *Gv* 15).

In conclusione

La particolare prospettiva che l'evento trinitario conferisce all'antropologia teologica, si esprime da/in una epistemologia esistenziale ed una ermeneutica trinitaria che abbiamo sinteticamente provato a descrivere. Esse muovono entrambe da una ontologia trinitaria[28]. L'uomo nella complessità delle sue componenti non può essere riduttivamente considerato a partire esclusivamente da una di queste, ma inclusivamente dalla molteplicità che si dona nella convergente ricerca/donazione di senso di una unità scaturente come compito esistenziale che ne caratterizza la ritmica interna e destinale. L'*humanum concretum*, che il dinamismo umano-divino del Verbo Incarnato illumina, proiettandolo nel suo orizzonte di senso complessivo, trascende e supera i riduzionismi dell'umano: ad esempio la corporeità umana non può essere concepita, secondo una visione impostasi a partire dal '700 come una macchina[29]; né l'identità può descriversi come semplice prodotto a posteriori di una costruzione culturale; tantomeno la tensionalità umana può essere letta come il destreggiarsi fra istanze istintuali e necessità funzionalistiche. Nessuna di queste dimensioni, solo a titolo esemplare elencate, costituisce il *luogo* a partire dal quale si dice l'unitarietà dell'umano, semmai ne costituiscono un *passaggio*, per quanto significativo. Il *luogo*, come realtà simultaneamente e diacronicamente sorgiva e destinale dell'umano, va cercato *altrove*. Il punto di origine e il baricentro si donano a partire da eccedenze di senso rinvenute in una relazionalità che permea intenzionalmente ogni relazione. Ma la tematizzazione di tutto questo è forse ciò che sta dinanzi come compito a una riflessione antropologica trinitariamente illuminata, fondata e orientata.

ANTONIO BERGAMO
Professore di antropologia presso la Facoltà Teologica Pugliese
antonio.bergamo84@gmail.com

28) P. Coda-L. Zak (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998; L. Zak, *Unità di Dio: quaestio princeps dell'ontologia trinitaria*, in «Path», 11 (2012) 439-464; P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 553-583.
29) Emblematica la concezione de *l'homme machine* nell'ambito della cosiddetta *science de l'homme* del medico e filosofo francese Julien O. de La Mettrie (1709-1751): cf. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris 1995.

FIGURE

IL SIGNIFICATO TEORETICO DELLA MISTICA TRINITARIA IN MEISTER ECKHART



The author beginning with the Commentary of John's Gospel*, shows that for Meister Eckert all of reality has an intrinsic Trinitarian structure which to be adequately understood requires a dynamic viewpoint and interpretation that reflects the life of God. The vision presented by this great mystic offers new rigorous criteria for exploring the relationship between theology and philosophy.*

di
ALESSANDRA BECCARISI

La teoria eckhartiana riguardo la Trinità si trova, variamente declinata, in tutte le sue opere, sia in quelle in volgare tedesco che in quelle in latino. Si tratta, infatti, di un tema cardine che condensa in sé i motivi più tipici della predicazione eckhartiana: ontologia (rapporto tra finito e infinito, identità e differenza, la cosiddetta metafisica del flusso) gnoseologia (dottrina dell'*imago* e della *regio intellectualis*, l'intelletto come potenza capace di comprendere le cose in *suis principis originalibus et primordialibus*) e persino metodologici ed esegetici (rapporto tra filosofia e teologia, interpretazione della Scrittura). È nel *Commento al vangelo di Giovanni*, tuttavia, che Eckhart fornisce straordinari compendi di ciò che si trova variamente analizzato sia nelle opere in tedesco che in quelle in latino.

Nel suo The mystical thought of Meister Eckhart, Bernard Mcginn, acuto interprete del cosiddetto "misticismo" eckhartiano, sostiene: «Given Eckhart's convinction that the Trinity is a "rational" truth can be demostrated by a priori arguments, his trinitarianism is a fascinating example of what Werner Beierwaltes a termed the "serious game" of the dialogue between philosophy and theology that formed classical Christian speculation on God as three-in-one»[1]. Secondo lo studioso americano «every natural activity has some kind of image of the Trinity»[2].

Si tratta di posizioni più o meno condivise dalla critica eckhartiana, che, seppur con differenti gradazioni, è unanime nel sostenere che Eckhart intende dimostrare a priori la verità della Trinità. Basti pensare alle conclusioni della cosiddetta Scuola di Bochum come quella di Loris Sturlese «Eckhart riprende il progetto di Anselmo di Aosta – dimostrare razionalmente la Trinità e l'Incarnazione»[3] o di Kurt Flasch: «Eckhart hingegen kündigt an, er wolle im Johanneskommentar wie in allen seinen Werken argumentieren zugunsten: der Einheit und Einzigkeit Gottes des einheitlichen Ursprungs der Welt aus dem Logos der Menschwerdung des Logos der Erlösung der Menschheit»[4].

In questa occasione vorrei però proporre una prospettiva differente: partendo dai testi, in particolare il *Commento al Vangelo di Giovanni*, vorrei mostrare come Eckhart non intende dimostrare a priori la Trinità, perché, al contrario, è tutta la realtà ad avere una intima struttura trinitaria che può essere compresa solo a partire dalle dinamiche intertrinitarie. Questo ha naturalmente delle conseguenze sul rapporto tra teologia e filosofia. Per citare Beierwaltes, non si tratta, a mio parere, di un *game*, ancorché serio, tra due ambiti differenti, né di un dialogo: Eckhart, piuttosto, è convinto che filosofia e teologia dicano la stessa Verità, siano espressione dello stesso processo, uguali, come vedremo, non solo rispetto al contenuto, ma anche rispetto al modo. *Divina*, *naturalia* e *artificialia* parlano tutti un linguaggio trinitario e sono comprensibili a partire da una struttura trinitaria. L'intento è quello di comprendere le fasi costitutive di questa dinamica trinitaria

1) B. Mcginn, *The mystical thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*, Crossroad Publishing Company, New York 2011, p. 120.
2) *Ibid*.
3) L. Sturlese, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Casa editrice Le lettere, Roma 2010 (Giornale Critico della Filosofia Italiana. Quaderni, 16), p. 31.
4) K. Flasch, *Eckharts Absicht*, Meister-Eckhart-Gesellschaft. Texte: http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/texte.htm

secondo Eckhart. A questo scopo, strutturerò la mia analisi in due parti: nella prima affronterò la questione della Verità e del suo rapporto con la realtà, secondo il maestro domenicano. Nella seconda offrirò un'analisi di alcuni passi del *Commento al Vangelo di Giovanni*, in cui Eckhart affronta il tema della Trinità.

Vero e verosimile

La questione della verità nell'opera di Meister Eckhart non è un tema nuovo. Ampiamente trattato nell'ambito di sintesi più complesse da Wouter Goris[5], Heribert Fischer[6] in relazione al De veritate di Tommaso d'Aquino, è stato recentemente oggetto di un lavoro di Julie Casteigt intitolato appunto Connaissance et vérité chez Maître Eckhart[7].

Sono molti gli aspetti legati alla questione della verità: il suo essere intramentale, la sua pertinenza al dominio dell'intelletto, l'adeguamento tra la cosa e l'intelletto, associato a sua volta alla nozione dell'uguaglianza propria del Figlio. In questa occasione prenderò in considerazione un aspetto particolare della questione della verità, ovvero il suo rapporto con il verosimile.

Si tratta di tema importante, perché potrebbe contribuire a comprendere il progetto eckhartiano di un'interpretazione della Scrittura *per rationes naturales philosophorum*. Si tratta di un metodo esegetico che Eckhart esplicita programmaticamente nel Prologo del suo *Commento al Vangelo di Giovanni* e nel Prologo del *Liber Parabolarum Genesis*.

Teologia e Filosofia non sarebbero altro che rivoli diversi zampillanti da una stessa fonte: la verità che, in quanto unica e indivisibile, si manifesta in modo molteplice. La stessa Scrittura è interpretabile tramite le ragioni naturali dei filosofi, tanto che questo diviene il progetto che Eckhart persegue in tutte le sue opere:

> «In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum»[8].

Poiché la Verità è una e non può che essere una: «Idem est», secondo Eckhart, «quod docet Moyses, Christus et philosophus: solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas»[9]. Si tratta

5) W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des* Opus tripartitum *Meister Eckharts*, Brill, Leiden 1997.
6) H. Fischer, *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken*, Alber, Freiburg-München 1974.
7) J. Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart. Seul le juste connait la justice*, Vrin, París 2006.
8) Meister Eckhart, *Expositio Sancti evangelii secundum Iohannem*, n. 20, in *Lateinische Werke* III, a cura di K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, Stuttgart-Berlin-Koeln 1994, p. 4.
9) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 185, LW III, p. 155,5-7.

di un passo giustamente famoso, sul quale la cosiddetta "Scuola di Bochum" ha tanto insistito per dimostrare il "razionalismo" eckhartiano.

Questo passaggio è di norma tradotto nel modo seguente: in inglese da Robert Dobie: «what the philosopher teaches is only probable, while what Moses teaches is worthy of belief and what Christ teaches is truth in all its certainty»[10]. In tedesco da Kurt Ruh: «Es ist mithin dasselbe, was Moses, Christus und der Philosoph lehren; es unterscheidet sich nur in der Art und Weise: als das Glaubhafte [Moses], das Annehmbare oder Wahrscheinliche [Philosoph] und die Wahrheit [Christus]»[11].

Recemente John Connolly[12] ha interpretato questo passo nel modo seguente: «Truth is assigned of course to the teaching of Christ, faith is called for toward the teaching of Moses and credence (on probabilistic grounds) to the views of Aristotle and other philosophers». Connolly, dunque, identifica il filosofo, di cui parla Eckhart, in Aristotele, riproponendo un'interpretazione già avanzata da Burkard Mojsisch. Secondo lo studioso tedesco Eckhart identifica la teologia, intesa come Rivelazione, con la metafisica aristotelica, che considera invece l'ente in quanto ente.

Kurt Flasch e Fiorella Retucci[13] hanno recentemente proposto una traduzione (e dunque un'interpretazione) di questo passo molto diversa: «Mosé, Cristo e il Filosofo insegnano la medesima cosa. La differenza consiste in quanto al modo dato che l'insegnamento di Mosé è solo credibile, quella del Cristo solo probabile o verosimile, e quella del filosofo è la Verità stessa». Si tratta certo di una traduzione/interpretazione, che tiene conto della corrispondenza esatta dei termini presenti nel passo eckhartiano: in una crasi perfetta Mosé corrisponde al credibile, Cristo al probabile o verosimile, e il filosofo alla Verità. Retucci, inoltre, identifica esplicitamente il filosofo, espressione stessa della verità, con Aristotele il princeps philosophorum.

Stando a questa ricostruzione, è possibile pensare che Eckhart, predicatore, due volte maestro di teologia sulla più prestigiosa cattedra del tempo, figura carismatica dei domenicani, abbia potuto sostenere che l'insegnamento del Cristo fosse unicamente verosimile, mentre quello del filosofo fosse la Verità stessa?

L'ipotesi di Kurt Flasch e Fiorella Retucci, tuttavia, è troppo ben ancorata nel testo, perché ci si possa accontentare di una semplice dimostrazione *per absurdum*. Per questo motivo la mia ipotesi si baserà su una lettura attenta del testo e del contesto nel quale si trova inserito questo passaggio, proponendo alla fine un'ipotesi personale.

10) R. J. Dobie, Reason and Revelation in the Thought of Meister Eckhart, in «The Thomist» (2003/67), pp. 409-438, in particolare p. 413.
11) K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Beck, München 1996, p. 294.
12) J. M. Connolly, *Living without why. Meister Eckhart's critique of the medieval concept of will*, Oxford University Press, New York 2014, p. 131.
13) F. Retucci, *"über das so enmag kain maister hoeher gesprechen": Eckhart e la Metaphysica di Aristotele*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, a cura di L. Sturlese, Academic Press, Fribourg 2008, p. 13.

Per confutare questa interpretazione basterebbe, infatti, leggerla nel contesto nel quale si trova il passo in questione. Si tratta del commento al versetto *Lex per Moyse data est, gratia et veritas per Ihesum Christum facta est.* Eckhart lo espone nel modo seguente:

> «omnia, quae perfectionis sunt et quae perfecta sunt, puta gratia, veritas vitae, iustitiae et doctrinae, ad Christum pertinent; quae vero imperfectionis sunt et et quae imperfectioni congruunt, Moysen et legem sapiunt. Venire ergo ad perfectionem quamlibet est venire ad Christum, venire ad filium, venire ad sinum patris, esse filium, esse in Christo; elongari vero quomodolibet a perfectione quacumque est elongari a Christo, a gratia, a veritate, a sinu patris, in quo est filius unigenitus a patre»[14].

Non può sussistere alcun dubbio sul fatto che esista una chiara contrapposizione tra Mosé e Cristo, intesi come simboli di due livelli ontologici differenti: quello del divenire (Mosé) e quello dell'essere (Cristo). I due piani ontologici corrispondono per Eckhart anche a due livelli gnoseologici differenti: ovvero quello dell'opinione e quello della verità. Che ruolo ha dunque, in questo contesto, il filosofo?

Per rispondere alla domanda è necessario tornare al passo da cui siamo partiti. Eckhart afferma senza ombra di dubbio che l'insegnamento di Mosé, di Cristo e del Filosofo sono uguali relativamente al contenuto, ma diversi rispetto al modo: credibile, probabile e verosimile, Verità. Eckhart sembra dunque proporre in questo passaggio tre livelli diversi di verità: quello del credibile che corrisponde a Mosé, quello del probabile o del verosimile che corrisponde a Cristo, e quello della Verità che corrisponde al filosofo.

Se questa lettura fosse corretta, il passaggio in questione (il n. 185 per la precisione) sarebbe l'unico di tutta la produzione eckhartiana, nel quale il domenicano distingue tre livelli ontologici e gnoseologici. Eppure subito dopo Eckhart non fa riferimento a tre livelli di verità, e dunque di essere, quanto a due: quello delle cose che mutano e che si alterano, che sono dunque verosimili, e quello delle cose immutabili ed eterne, che sono dunque vere. In altre parole, subito dopo aver introdotto l'univocità della verità e i suoi tre alfieri (Mosé, Cristo e il Filosofo), il filosofo abbandona la scena e restano solo, come da tradizione, Mosé e Cristo ad indicare due livelli ontologici e gnoseologici differenti, che, platonicamente potremmo chiamare il livello dell'opinione e quello della verità.

Mi pare un argomento evidente, che non può essere messo in discussione, da cui deriva un'unica conclusione possibile: nel famoso passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* Eckhart non sta parlando di tre livelli differenti (a) Credibile, (b) probabile e verosimile, e (c) Verità (a che corrisponde a Mosé, b a Cristo e c al filosofo) ma solo di due, come sempre. Credibile, probabile e verosimile, infatti, non sono in alternativa, ma sono sinonimi, e si riferiscono tutti e tre all'ambito dell'essere in divenire, regno dell'alternazione e della corruzione, di cui Mosé e

14) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 186, LW III, p. 155,8-14.

l'Antico Testamento sono rappresentazioni. La Verità, invece, è espressione dell'essere eterno e immutabile, di cui hanno parlato sia il Cristo che il filosofo.

Se, dunque, la mia interpretazione è corretta, Eckhart sta qui affermando che Cristo e il filosofo sono entrambi espressione della Verità. In altri termini: l'insegnamento del filosofo è tanto vero quanto quello di Cristo, identico non solo quanto al contenuto, ma anche quanto al modo. Per questa ragione Eckhart ritiene legittimo interpretare la Scrittura *per rationes naturales philosophorum*: perché essa stessa è un testo filosofico, così come i testi della filosofia ci parlano del divino.

Ma qual è il fondamento di una tale, radicale asserzione? La risposta potrebbe sorprendere Kurt Flasch, ma il testo eckhartiano lascia poco spazio a dubbi: è a stessa natura di Cristo.

Cristo, come Dio incarnato, si situa nel limite tra eternità e tempo, tra emanazione e creazione, egli stesso è *imago dei* e *exemplar* della natura inferiore. Cristo è la Parola (il *Verbum*, il *lógos*) tramite cui tutto è stato creato e per mezzo dell'incarnazione ha fatto propria la natura umana. Come in Cristo la natura umana è unita alla natura divina, così nella Scrittura sono unite filosofia naturale e scienza divina. Per questo è possibile interpretare la Sacra Scrittura come testo filosofico, anzi la Sacra Scrittura è già un testo filosofico per chi sappia andare oltre la scorza d'argento, perfettamente congruente con ciò che i filosofi hanno scritto circa la natura delle cose e le loro proprietà:

> «Dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris. Secundum hoc ergo valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo in scriptura et in natura»[15].

In questo passaggio Eckhart si riferisce a tutta la tradizione filosofica e non solo ad Aristotele, come sostenuto da Mojsisch, Retucci e Connolly. È la filosofia in quanto tale chiamata a essere testimone della verità. Del resto un lavoro di ricerca in corso presso l'Università del Salento ha permesso di valutare con precisione il peso o l'influenza che le varie tradizioni filosofiche hanno esercitato sul pensiero del maestro domenicano. Si tratta di una ricerca sistematica delle fonti eckhartiane, limitata per il momento a testi e autori ritenuti generalmente importanti per la formazione del pensiero di Meister Eckhart[16]: Aristotele (limitatamente al

15) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 185, LW III, p. 154,11-16.
16) J. Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: Idem, Kleine Schriften, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, pp. 3-25; K. Ruh,

De anima[17] e alla Metaphysica[18]), lo Pseudo-Dionigi[19], Agostino (De Trinitate)[20], Avicenna[21], Seneca e Cicerone[22], Proclo e Liber de causis[23], Origene[24], Platone[25] e il Liber XXIV philosophorum[26].

Senza dubbio, lo studio delle fonti di Meister Eckhart raramente ha confermato letture consolidate, ma ha piuttosto suggerito nuove prospettive interpretative. Un primo significativo risultato è il modo diverso con cui Eckhart utilizza le sue fonti. Nel caso di Avicenna, Cicerone, Seneca o il *Liber XXIV philosophorum*, Eckhart cita in modo letterale e preciso ampi passaggi o, come nel caso di Seneca, utilizzando con precisione le dottrine più significative e meno conosciute.

Però il caso più sorprendente è precisamente quello di Aristotele, che, benché sia uno dei filosofi più citati, è in realtà ridotto a un insieme di motivi o di frasi quasi formulari, spesso citati in modo indiretto attraverso le opere di Tommaso d'Aquino, o più frequentemente florilegi come le Auctoritates Aristotelis[27]. A sua volta, l'analisi delle fonti aristoteliche, limitatamente al De anima o alla Metafisica, ha messo in luce un aspetto ulteriore: Eckhart riconosce l'autorità di Aristotele unicamente nell'ambito della scienza e della fisica naturali. Quando, invece, si riferisce alle "cose divine" (divina), l'insegnamento aristotelico è appena verosimile, come afferma Eckhart, citando Maimonide, nel suo Commento alla Sapienza:

Dionysius Areopagita in deutschen Predigtwerk Meister Eckharts, in «Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch» (1987/13), pp. 207-223; K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Beck, München 2006.

17) Cf. A. Beccarisi, 'Aristoteles … der hoehste under den meistern'. *Eckhart e il* De anima *di Aristotele*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 11-38.

18) F. Retucci, 'uber das so enmag kain maister hoeher gesprechen': *Eckhart e la* Metaphysica *di Aristotele*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, a cura di L. Sturlese, Academic Press Fribourg, Fribourg 2012, pp. 11-37.

19) E. Rubino, 'Dâ von sprichet gar ein hôher meister': *Eckhart e Dionigi l'Areopagita*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 113-133.

20) G. Pellegrino, 'alsô ist hie sant Augustînus gelîchet einem guldînen vazze': *Eckhart e il* De Trinitate *di Agostino*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 39-70.

21) A. Palazzo, 'Ez sprichet gar ein hôher meister': *Eckhart e Avicenna*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 71-112.

22) N. Bray, 'Ein heidenischer meister, Senecâ, sprichet': *Eckhart e Seneca*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, a cura di L. Sturlese, Freiburg 2008, pp. 167-192; Idem, 'disputat pulchre et diffuse Tullius': *Eckhart e Cicerone*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 39-72.

23) F. Retucci, 'Her ûf sprichet en heidinischer meister in dem buoche, daz dâ heizet lieht der liehte': *Eckhart, il* Liber de causis *e Proclo*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 135-166.

24) E. Rubino, '…ein grôz meister': *Eckhart e Origene*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 141-164.

25) A. Palazzo, 'Plâtô, der grôze pfaffe': *Eckhart e Platone*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 165-200.

26) A. Beccarisi, 'nicht sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan in einem natiurlîchen liehte': *Eckhart e il* Liber vigintiquattuor philosophorum, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 73-102.

27) J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publ. Univ., Louvain-Paris 1974.

> «Praedictis concordat quod Rabbi Moyses l. II c. 2, quod incipit "Aristoteles", sic ait: "quidquid dixit Aristoteles in omnibus entibus, quae sunt a sphaera lunae usque ad centrum terrae, verum est sine dubio, nec repellit illud", "nisi qui non intelligit". "Quidquid vero locutus est Aristoteles de his, quae sunt a sphaera lunae superius, est verisimile". Et infra c. 25 dicit: "Abubacer dubitat de verbis Aristotelis", "et eius dubitatio est, utrum scivit Aristoteles egressionem centri sphaerae solis". Et infra: "quidquid dixit Aristoteles in omnibus, quae sunt sub sphaera lunae, procedit secundum ordinem sensus, et verba ipsius sequuntur ex ratione, et causa naturalis est manifesta in eis. Quidquid autem est in caelis, non est homo consecutus, ut sciret ea quae ibi sunt", adducens illud Psalmi: caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum. "Quod est dicere quod creator solus scit veritatem" eorum, quae in caelis sunt, "in fine perfectionis. Super his autem, quae sunt sub caelis, dedit potestatem homini, ut sciret ea"»[28].

Questo passaggio basterebbe di per sé a ridimensionare significativamente il supposto "aristotelismo" di Eckhart, fondamento, secondo Kurt Flasch, del suo "razionalismo".

Certamente il maestro domenicano riconosce una certa autorità ad Aristotele, limitata, tuttavia, all'ambito delle realtà fisiche *a sphaera lunae usque ad centrum terrae*. Per ciò che, invece, pertiene all'ambito delle cose che sono *a sphaera lunae superius*, l'insegnamento di Aristotele sarà appena verosimile.

La dialettica tra mondo naturale e mondo soprannaturale, tra razionalismo scientifico e contemplazione del divino è ben descritta nella predica in alto tedesco medio Homo quidam nobilis (la numero 15 secondo l'ordine dato da Joseph Quint), nella quale Eckhart contrappone chiaramente la filosofia aristotelica ad una teologia dell'Uno rispetto a due questioni fondamentali: lo statuto dell'anima e l'oggetto della metafisica. In questa predica Eckhart contrappone la teoria aristotelica dell'intelletto, inteso come razionalità discorsiva orientata verso l'esterno, al comandamento agostiniano Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas[29], inteso come possibilità di scoprire in sé stesso la fonte della Verità. Per Eckhart la metafisica aristotelica, interessata alla pura essenza, alla quiddità, è superata dalla scienza dell'Uno.

L'insegnamento *der hoehst vnder den maistern*, la più grande delle autorità, come è definito Aristotele nella predica n. 15, non supera, dunque, il limite delle scienze naturali. Solo in questo ambito, in effetti, l'insegnamento di Aristotele è vero.

Se dunque, siamo alla ricerca di un filosofo che, come Cristo, sia testimone ed espressione della Verità, difficilmente potrà trattarsi di Aristotele. Dovremo per-

28) Meister Eckhart, *In Sap.*, n. 208, *LW* II, p. 542. Su Eckhart e Maimonide cf. D. Disegni, *"verba sunt Rabbi Moysis": Eckhart e Maimonide*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 103-140.

29) Augustinus, *De vera religione*, XXXIX, 72, in *Corpus Christianorum Series Latina* XXXII, a cura di J. Martin – K.D.Daur, Brepols, Turnhout 1962, p. 234,12.

ciò volgere lo sguardo altrove in particolare verso un filosofo che Eckhart menziona esplicitamente per valorizzare il valore filosofico della Scrittura e per questo anche la legittimità della sua interpretazione *per rationes naturales*. E questo filosofo non è Aristotele, ma Platone, che appare in due luoghi importanti, di alto valore programmatico della produzione latina di Eckhart, ovvero i già citati prologhi al *Liber Parabolarum Genesis* e al *Commento al vangelo di Giovanni*.

Nel Prologo al Liber Parabolarum Genesis[30], infatti, Eckhart dichiara un nuovo metodo esegetico ispirato al Dux Neutrorum di Moisés Maimónides. La Scrittura, afferma il domenicano, è come una mela d'oro in una scorza di argento (Prov. 25): la buccia d'argento (ovvero la superficie) corrisponde al significato letterale o poetico (parabolae), mentre l'oro corrisponde all'insegnamento genuinamente filosofico. Non solo la Scrittura, ma anche Platone e tutti gli antichi teologi e poeti hanno insegnato, scrive Eckhart, in parabolis divina, naturalia et moralia. Si potrebbe dire che la Sacra Scrittura, Platone e gli antichi teologi abbiano utilizzato lo stesso metodo che si applica, si badi bene, allo stesso modo all'ambito divino, etico e naturale, ovvero fisica, metafisica ed etica.

Eckhart conferma questa dichiarazione programmatica nel Prologo al suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, dove riporta la testimonianza autorevole di Agostino e di un certo, non identificato *platonicus*. Agostino, infatti, nel VII libro delle *Confessiones*, afferma di aver letto gran parte del primo capitolo del Vangelo di Giovanni *in libros platonicos,* mentre nel *De civitate Dei*, Agostino cita un certo platonico che avrebbe affermato che fosse necessario leggere 'filosoficamente' i primi sei versi del primo capitolo del Vangelo di Giovanni da *In principio erat Verbum* fino a *fuit homo missus a Deo*. In altre parole la filosofia platonica e la teologia del Vangelo di Giovanni si rispecchiano reciprocamente e si danno reciprocamente testimonianza della Verità del messaggio. Platone, come Cristo, insegna *naturas rerum* tramite parabole e favole. Platone è il filosofo che avrebbe già contemplato i *divina*; è Platone, infine, e non Aristotele, il simbolo di quell'unità della Verità di cui parla Eckhart.

Per dimostrarlo farò riferimento al *Contra academicos* di Agostino (III, 17, 37), che Eckhart cita nella sua opera latina otto volte, sempre in modo letterale. In questa occasione farò riferimento in particolare a due passi che troviamo documentati nel *Commento al Vangelo di Giovanni* e che sono pertinenti al nostro tema:

> «Verum autem et verisimile distant sicut intellectus et sensus, ut ait Augustinus Contra academicos l. III. Intellectus etiam iuxta nomen suum obiectum suum accipit et cognoscit in suis principiis substantialibus, quae tantum sunt duo: genus et differentia. […] Hinc est quod metaphysica, cuius subiectum est ens inquantum ens, duas tantum causas intrinsecas considerat; physica autem, cuius subiectum est ens mobile inquantum mobile, non duas tantum intrinsecas, sed etiam extrinsecas causas speculatur. Testes autem uniuscuiusque rei propriae sunt causae

30) Meister Eckhart, *Expositio libri Genesis*, prol. n. 2, *LW* I, a cura di L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart 2015, p. 451.

> ipsius. […] De praemissis patet quod evangelium et lex vetus se habent ad invicem sicut demonstrator et topicus, sicut metaphysicus et physicus: evangelium contemplatur ens inquantum ens. Esse autem dicimus illa quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabilis»[31].

> «Quarto notandum quod Augustinus De academicis l. III ex Platone dicit "esse duos mundos: unum intelligibilem in quo veritas ipsa habitat", "alium sensibilem quem" nos "visu tactuque" sentimus; "illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum; de illo", scilicet mundo intelligibili, in animas expolitas generari "veritatem, de hoc", scilicet sensibili mundo, "non scientiam, sed opinionem posse generari". In illo ponebat esse meras virtutes, in isto "civiles", non veras quidem virtutes, sed "verarum similes". Unde l. XII Super Genesim ipse beatus Augustinus dicit quod in illa regione intellectualium vel intelligibilium perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis obfuscata. "Ibi vita in fonte suo bibitur, unde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in temptationibus saeculi huius temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur"».[32]

Platone, riferisce Agostino, intuì l'esistenza del mondo intellegibile, regno della verità e delle virtù autentiche, modello del mondo sensibile e materiale. A questa diversità di ordine ontologico corrisponde un'analoga differenza di ordine epistemico: al mondo intellegibile compete la scientia (vera); il mondo del sensibile invece è soggetto all'opinione, forma di conoscenza propria del verosimile. Questo passo, la cui rilevanza emerge dal dato puramente quantitativo con otto occorrenze, conferma la convinzione eckhartiana che esista un doppio livello del reale e che ciascuno di esso corrisponde ad una diversa modalità di conoscenza. Ritorna la questione dei due mondi, da cui siamo partiti, e che ora si arricchisce di ulteriori motivi di riflessione: in un gioco di corrispondenze esatto al mondo dell'intelletto corrisponde la verità, la metafisica e la virtù. A quello del senso corrisponde l'opinione, la fisica e la virtù pratica. Si tratta di una tendenza duale che si fonda, evidentemente, sul concetto di verità e sulla sua relazione con il verosimile. Una relazione che non è vista come una contrapposizione, quanto piuttosto come relazione di dipendenza del mondo del verosimile dal mondo della verità. Diversamente da una tradizione consolidata Eckhart non crede che la Verità sia un'adequatio rei et intellectus, espressione che compare nell'opera latina soltanto due volte. La verità è esercizio intellettuale, che coglie i principi delle cose nella propria origine, dalla quale derivano conoscenza e virtù. Essa scaturisce a partire dalla relazione intima ed essenziale che la divinità ha con se stessa in una dinamica dell'identico rispetto a se stesso, che Eckhart chiama nelle opere tedesche istichkeit.[33] È questa

31) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 443, LW III, p. 308.
32) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 449, LW III, p. 384.
33) A. Beccarisi, *Philosophische Neologismen zwischen Letein und Volkssprache: 'istic' und 'isticheit' bei Meister Eckhart*, in «Recherches de théologie et de philosophie médievales» (2003/70), pp. 97-126.

la fonte e la radice di tutto ciò che è vero e che si manifesta nei vari ambiti della conoscenza.

Apparentemente Eckhart sembra recepire e ripetere un cliché consolidato nella tradizione, ma non è così: egli inserisce i passi attribuiti a Platone in un contesto più ampio, ovvero la sua dottrina della *regio intellectus*, che è certamente uno degli aspetti più caratteristici del suo pensiero. In tale contesto la teoria platonica delle idee smette di essere l'oggetto del solito dibattito circa lo statuto degli universali o delle ragioni esemplari nella mente divina e viene ridefinita in termini originali, secondo una prospettiva che è nello stesso tempo ontologica, gnoseologica e morale. Le idee e il mondo intellegibile platonici impongono a Eckhart una riflessione circa la relazione tra le due dimensioni della realtà, ovvero la *regio intellectus* e la *regio dissimilitudinis*. Eckhart intende la relazione tra le sfere non secondo un semplice senso comune, né secondo le raffinate categorie dell'investigazione metafisica (causalità formale, immanenza trascendente, identità nella distinzione etc): tale relazione non è mai interpretata come antitesi tra due realtà equivalenti e contrapposte, ma compresa correttamente nei termini di una relazione fondativa, nella quale la *regio intellectus* è il principio dell'esistere e il fondamento conoscitivo delle creature che vivono nella *regio dissimilitudinis*. Alla luce di ciò Eckhart riformula anche la nozione di metafisica, che non è, come sosteneva Aristotele, la scienza delle quattro cause, quanto piuttosto la scienza delle uniche due cause intrinseche che determinano l'essere in quanto essere.

Ridotta a questo, la metafisica si converte nella scienza dei principi dell'essere, che per Eckhart coincide con la *regio intellectus*, della quale parlava Platone. In questo contesto si colloca l'ontologia trinitaria secondo Meister Eckhart.

Identità e differenza

Il *Commento al Vangelo di Giovanni* è vicino temporalmente al secondo magistero parigino di Eckhart. La trasmissione manoscritta suggerisce che l'opera circolò autonomamente al di fuori dell'*Opus tripartitum*, come dimostra anche l'esistenza di una lista di tesi incriminate proveniente soltanto da quest'opera. Difficile dire però se sia stata composta quando Eckhart si trovava a Parigi o al suo ritorno in Germania. La vicinanza tematica ad alcune posizioni discusse a Parigi, durante il secondo magistero, suggerisce che Eckhart abbia composto, o almeno iniziato a scrivere, il *Commento* proprio mentre insegnava alla Sorbona. Come abbiamo visto si tratta di un'opera sorprendente, in cui Eckhart esprime programmaticamente il principio ermeneutico che governa la sua esegesi biblica: «Come in tutte le sue opere, l'autore intende esporre mediante le ragioni naturali dei filosofi quello che la sacra fede cristiana afferma», Egli vede nell'unità della verità il fondamento di una radicale convergenza di filosofia e teologia («da un'unica fonte e un'unica radice della verità procede tutto ciò che è vero, sia nell'essere, che nel conoscere, nella Scrittura e nella natura»).

Come le altre esposizioni, anche il *Commento al Vangelo di Giovanni* prende in considerazione soltanto alcune autorità. Più di un terzo dell'opera riguarda il primo capitolo, in cui più di due terzi del testo sono dedicati al solo Prologo (*Ioh.*

1,1-18), il resto ha poche parole dei versetti 38, 39, 43, 46, 48. Il sesto capitolo è completamente trascurato. Altri capitoli come il 18 e il 19, che raccontano passione e morte di Gesù, sono molto sintetici. Eckhart si dilunga soprattutto a commentare il versetto *Quid est veritas?* (18, 38), mentre non prende in considerazione la passione di Cristo. Si tratta di scelte che il maestro domenicano sembra motivare nel Proemio del *Commento* con il riferimento, già analizzato, ad Agostino. Nel *De Civitate Dei*, Agostino cita un certo platonico che aveva affermato che occorre leggere i primi sei versetti del primo capitolo del Vangelo di Giovanni, da *In principio erat Verbum* a *Fuit homo missus a Deo*. Non è un caso, dunque, che Eckhart dedichi un commento attento e preciso proprio a questa parte del Vangelo di Giovanni, perché questi versetti, se ben interpretati, «insegnano le nature e le proprietà delle cose tanto riguardo all'essere quanto all'operare, e mentre ci orientano nella fede, ci istruiscono sulle nature delle cose».

«Mentre ci orientano nella fede, ci istruiscono sulle nature delle cose»: Eckhart non poteva, su questo punto essere più esplicito. La fede non è qualcosa che si accompagna accidentalmente alla ricerca della natura e dei suoi principi, ma nell'interpretazione eckhartiana la fede è espressione della stessa ricerca. E mutualmente: la ricerca delle cause e dei principi non sussiste senza l'orientamento della fede. Per chi conosce Eckhart sa bene che questa non è in nessun modo una rinuncia fideistica alla conoscenza, ma è piuttosto l'esaltazione della conoscenza stessa, come del resto si trova testimonianza nei primi sei versetti del Vangelo di Giovanni, che contengono, secondo Eckhart, gli assiomi, ovvero i fondamenti indispensabili per ben interpretare la realtà. Eckhart numera questi assiomi da 1 a 15, di cui i primi quattro analizzano il rapporto di identità tra principio e principiato, gli altri invece prendono in considerazione il rapporto di differenza.

Nelle cose divine, come in quelle naturali e artificiali, ciò che è prodotto o procede da qualcosa è sempre precontenuto in ciò da cui proviene e viene prodotto. In altre parole, il primo fondamento riguarda ciò che da Alberto il Grande in poi viene denominato "causalità essenziale", per cui il prodotto è sempre presente in modo più semplice nella propria causa e non è essenzialmente diverso dalla propria causa, se non relativamente al suo modo di esistere (*idem secundum essentiam, diversum secundum esse*). Da questo primo assioma deriva il secondo: ciò che procede o viene prodotto pre-esiste (*praeest*) già nella sua causa, come il seme nel suo principio. A questa verità filosofica si riferisce l'evangelista quando afferma*: In principio erat Verbum*. Ciò che è prodotto da qualcosa può essere paragonato alla parola pronunciata (la parola come *Verbum*) che dice qualcosa e comunica qualcosa di chi la pronuncia. Da ciò deriva, così, che ciò che procede (*procedens*) è nel principio producente come *ratio* e *similitudo*, cioè in una forma più semplice e indeterminata. Questi primi quattro assiomi parlano dunque dell'identità tra principio e principiato. Un'identità, si badi bene, dinamica, che sussiste tra due suppositi differenti, appunto il principio e il principiato, e che in quanto tale è una relazione reale.

Dopo aver analizzato la relazione di identità, Eckhart passa a considerare la differenza tra principio e principiato, enumerando una serie di assiomi che si possono così riassumere: ciò che procede da altro è distinto da ciò da cui proviene.

Dunque, il procedere fonda contemporaneamente l'identità, analizzata prima, e la differenza. E a questo si riferisce il versetto *verbum erat apud Deum*, che, secondo Eckhart, denota una certa uguaglianza tra enti simili. Da questo rapporto di uguaglianza e differenza deriva necessariamente che il prodotto, il principiato, può essere chiamato figlio del producente in quanto della stessa essenza, ma con un'esistenza propria. Per tale ragione il Figlio o Verbo è della stessa sostanza del Padre (identità), ma costituisce anche una persona diversa (differenza).

A questo punto Eckhart introduce un doveroso distinguo: se ciò che ha detto fino a questo momento riguarda, per sua esplicita affermazione, sia il rapporto tra Padre e Figlio nella Trinità (*in divinis*), che tra principio e principiato, causa ed effetto nella natura e nell'arte (*in naturalibus et artificialibus*), soltanto nella Trinità si realizza quel rapporto di perfetta identità, a cui si riferisce il versetto *verbum erat apud Deum*. Infatti, la preposizione *apud*, "presso", si dice solo del Figlio nella Trinità, mentre le creature non sono "presso", ma "sotto" (*sub*), cioè inferiori al creatore. Le creature hanno, dunque, anche una natura diversa rispetto a Dio, in quanto sono diverse da Dio.

Tuttavia, in quanto presente in Dio come principio (*ratio e similitudo*), la natura delle cose si dissolve nella natura di Dio, e rimane solo Dio. Un esempio, che Eckhart trova in Avicenna, chiarisce questo apparente paradosso: la barca nella mente del costruttore o del progettista non è naturalmente una barca concreta, ma è la stessa mente che la sta progettando. Per questo il modello sopra delineato della processione delle persone divine vale anche per i prodotti naturali e artificiali. Eckhart mantiene, però, una differenza fondamentale, e cioè che nella Trinità le tre persone sono allo stesso tempo distinte, ma con una natura identica; nei prodotti naturali e artificiali, invece, l'identità esclude la differenza.

Le cose in quanto tali, ovvero come distinte dal loro principio, hanno una natura diversa dalla loro causa, ma in quanto *ratio* contenuta nel principio sono lo stesso e identico principio dal quale provengono. Ne consegue, dunque, che l'oggetto concreto, che ha una propria esistenza indipendente al di fuori del progettista, esiste però anche nella mente dell'artefice che l'ha progettata.

Chiarita così la differenza tra il rapporto che s'instaura tra le persone della Trinità e la relazione tra oggetti naturali e artificiali, Eckhart concentra la sua analisi sull'attività stessa, comune a tutti gli enti, sia divini che naturali o artificiali. Questa attività, sia essa processione (in *divinis*), produzione (in *artificialibus*) o emanazione (in *naturalibus*), può essere chiamata anche "generazione". Si tratta di una generazione che non è però quella biologica, che si realizza nello spazio e nel tempo, come passaggio dal non essere all'essere. La generazione di cui sta parlando Eckhart è eterna e continua, come indica il verbo all'imperfetto "era" (*erat*) nel versetto *in principio erat verbum*.

Appare a questo punto evidente come il rapporto di generazione, di cui si sta parlando, non si instauri tra cose ed enti determinati, e che il rapporto di coessenzialità riguardi, dunque, soltanto il livello dell'essere semplice e indeterminato. Questo processo ha naturalmente anche delle conseguenze per la teoria della conoscenza. È una caratteristica propria dell'intelletto comprendere l'oggetto non in sé, come ente determinato, diverso da sé, ma nei suoi principi, cioè secondo i

modi che l'oggetto ha nella mente dell'artefice, come Eckhart ha già spiegato nel *Commento alla Sapienza*.

Qui, in maniera velata ma chiara, Eckhart sta dicendo che a un livello superiore di conoscenza non vi è differenza tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto, ma il soggetto (l'artefice) scopre in sé le ragioni dell'oggetto che vuole conoscere. A questo processo gnoseologico si riferisce il versetto *Verbum hoc erat in principio apud Deum*.

Ne consegue che l'artefice produce l'oggetto concreto sulla base di alcuni principi che ha già in mente, senza i quali non può produrre nulla, come è indicato dai versetti «tutte le cose sono fatte tramite lui e senza di lui nulla è fatto» (*omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*). Naturalmente il progetto dell'oggetto concreto nella mente dell'artefice non è lo stesso oggetto che poi viene prodotto, ma è la stessa mente dell'artefice ed è dunque la vita stessa dell'artefice, in quanto il modello non si distingue dal suo ideatore. A questo si riferisce il versetto *quod factum est* (il prodotto) *in ipso* (nell'artefice) *vita erat* (è la stessa vita dell'artefice).

Dunque, il *verbum*, in quanto *logos*, non è soltanto la seconda persona della Trinità, ma in quanto *ratio* (*logos* appunto) si riferisce anche alla natura razionale, che gli uomini hanno in comune con gli dei, secondo la testimonianza di Porfirio. In questo senso è «la luce che risplende nelle tenebre» (*lux in tenebris lucet*). Ma il *verbum*, inteso come luce, è anche la ragione delle cose, ovvero la loro definizione, indicata dal nome.

Per meglio comprendere questo aspetto della filosofia eckhartiana, faccio riferimento a un luogo della predicazione in volgare, che mi sembra particolarmente adatto. Nella predica 22, Ave gratia plena, Eckhart racconta che un giorno gli fu posta una strana domanda e cioè come mai i fili d'erba sono così diversi l'uno dall'altro. La risposta di Eckhart alla questione, sviluppata nel contesto di un commento alla pericope In principio, è la seguente: «È molto più sorprendente, che tutti i fili d'erba siano uguali. E continuai: come tutti gli angeli sono un solo angelo nella prima purezza, così tutti i fili d'erba sono uno nella prima purezza, e tutte le cose sono uno»[34]. Dietro la bizzarra domanda, e l'ancora più bizzarra risposta di Eckhart, si nasconde in realtà un problema filosofico molto preciso. È un fatto che i fili d'erba siano tra loro diversi e distinti. E tuttavia, nel momento in cui l'uomo utilizza l'espressione "filo d'erba", riconosce evidentemente in ogni singola entità un elemento comune, che coglie non tanto l'essere diverso e differente (questo filo d'erba o quel filo d'erba), quanto piuttosto l'unità, il filo d'erba appunto, inteso non come caotico insieme di entità distinte e differenti, ma come un concetto unitario. Da dove deriva questa "unità"? In altre parole, qual è il fondamento della possibilità di conoscere le cose da un punto di vista unitario? A prima vista si potrebbe pensare che Eckhart, nella predica 22 e nel Commento al Vangelo di Giovanni, si confronti con il problema tradizionale della preesistenza delle idee in Dio, questione nota sin da Agostino. In realtà Eckhart si sta ponendo una ben precisa questione gnoseologica, ovvero il fondamento della conoscenza umana. Nel passo del Commento al Vangelo di Giovanni che stiamo considerando, Eckhart

34) Pr. 22 *Ave gratia plena*, DW I, p. 381, 4–5.

sostiene, infatti, che nelle cose create ciò che risplende (la lux), è ciò che viene conosciuto. Dunque, la luce altro non è che la quiddità, che secondo Aristotele permette di nominare le cose. Un nome, infatti, si riferisce sempre a un concetto comune e non alle singole entità. Questo concetto comune, chiamato quiddità o forma, è la ratio rei, che può essere vista da due differenti prospettive: (1) come un'immagine astratta dalle cose tramite la facoltà intellettiva; (2) come un'idea che causa le cose, di cui l'intelletto comprende, o meglio intuisce, il principio.

Il primo significato di *ratio* rinvia a un tipo di conoscenza che chiameremmo discorsiva e che vede nelle cose solo un insieme di enti determinati, senza riuscire a coglierne l'unità fondativa che ne sta alla base. Per utilizzare l'esempio di Eckhart, questa conoscenza vede soltanto singoli fili d'erba differenti tra loro. Il secondo significato di *ratio*, invece, fa riferimento a un tipo di conoscenza che mira alle cause delle cose, al primo e unico principio del loro essere e della loro conoscibilità.

Nel Vangelo di Giovanni, dunque, Eckhart vede esemplificati tre tipi di conoscenza: conoscenza discorsiva, conoscenza delle cause delle cose, conoscenza dei principi che l'intelletto scopre essergli propri. L'intelletto, infatti, riconduce le cause delle cose (le ragioni delle cose) alla loro origine, da cui esse ricevono essere e conoscibilità. Ciò è possibile perché anche l'intelletto umano, in quanto ente spirituale, è, come l'intelletto divino, una causa essenziale, cioè precontiene in sé in modo semplice e unitario ciò che da esso emana. Questo significa però che l'uomo conosce le cose secondo regole che egli ha in sé stesso. Secondo una comune lettura della scolastica le *rationes rerum* (che abbiamo chiamato causa dell'essere e della conoscibilità delle cose) sono le idee, il modello in base al quale Dio ha creato il mondo.

Eckhart certamente tiene conto di questa tradizione, pervenendo però a conclusioni personali: fino a quando l'uomo nel suo processo conoscitivo dipende dalle cose (conoscenza discorsiva), egli può solo acquisire un tipo di conoscenza legata alle cose stesse. Non appena l'uomo si libera dalle cose, ovvero conosce le cose non come enti determinati, ma secondo cause e principi (conoscenza intuitiva), allora, come Eckhart scrive nelle opere tedesche, l'uomo ha ed è tutte le cose.

Sulla base degli argomenti analizzati sinora si può così concludere che la ragione delle cose, il *verbum* o *ratio rei*, è contemporaneamente interna ed esterna alle cose: interna, perché rappresenta l'elemento distintivo della cosa stessa, ciò che la fa essere quella che è; esterna, perché la *ratio* non deriva dalla cosa, ma dall'intelletto che la conosce e che ha già in sé, come ha mostrato Eckhart, la *ratio*, ovvero il principio della cosa.

Se ne deduce, a mio parere, che Eckhart non vuole dimostrare qui razionalmente la Trinità: le relazioni intertrinitarie costituiscono, infatti, uno dei casi o degli esempi di causalità essenziale. Gli altri casi spiegano il rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, e la relazione tra Dio e le creature. Osservati dal punto di vista della causalità essenziale, questi tre casi mostrano le stesse caratteristiche: coessenzialità, eternità e intellettualità. Appare chiaramente come da questo punto di vista la creatura in quanto tale, cioè come ente determinato e separato dal suo principio, sia un puro nulla, perché tutto il suo essere, la sua *ratio*, è lo stesso principio che l'ha prodotta, così come la barca concreta è nulla in

confronto al modello che esiste eternamente e intellettualmente nella mente del suo progettista.

Questa indifferenza che Eckhart dimostra nei confronti della creatura appare evidente anche dal rapporto tra un termine generale (Giustizia) e un termine particolare (giusto), di cui il domenicano parla per chiarire gli assiomi qui esaminati. Il giusto, o l'uomo giusto, come entità concreta è niente, non ha valore e non ha senso. Se lo si intende, invece, nel contesto del rapporto ontologico (ontico) con la Giustizia stessa, da cui deriva, allora l'uomo giusto è la stessa Giustizia.

Il rapporto tra principio e verbo e tra Giustizia e giusto, però, costituisce la premessa necessaria alla vera questione, ovvero quella dell'immagine, che infatti segue immediatamente i passi appena commentati (nn. 23-27). Nel caso dell'immagine di Dio, l'imago dei, si realizzano infatti tutti gli elementi considerati da Eckhart sino a questo momento. (1) "Coessenzialità" del principio e del principiato: l'immagine, infatti, non riceve nulla dal sostrato in cui si trova, ma tutto dal principio da cui deriva, proprio come l'immagine in uno specchio non riceve nulla dal sostrato (ovvero lo specchio), ma tutto dal suo principio, cioè l'uomo che si specchia. (2) "Eternità": immagine ed esemplare sono legati da una relazione reciproca, che li fa essere entrambi simultaneamente. Il rapporto tra immagine ed esemplare, dunque, non si produce nel tempo, ma è al di là del tempo. (3) "Intellettualità": immagine ed esemplare si conoscono reciprocamente e, conoscendosi, si scoprono identici in una relazione reale di identità dinamica, che si instaura tra principio e principiato[35].

Da quanto si è detto sinora appare chiaro come qui Eckhart non intenda descrivere soltanto il rapporto intertrinitario di generazione del Figlio dal Padre, ma qualsiasi relazione che sussiste, come scrive, tra un termine concreto e il suo corrispondente astratto. In altre parole, il Prologo al Vangelo di Giovanni non sarebbe altro che l'esposizione in forma di metafora della dottrina dei trascendentali. La divinizzazione dell'uomo, dunque, che costituisce uno dei temi più affascinanti della dottrina eckhartiana, ha dei presupposti filosofici molto precisi. L'uomo divino non è tale per uno slancio del cuore, nemmeno per un imperscrutabile e immeritato dono divino, ma lo è per "natura", ovvero costitutivamente, in virtù di una relazione reciproca e fondativa con il divino, che è egli stesso.

ALESSANDRA BECCARISI
Presidente Corso di Laurea in Filosofia. Direttore CETEFIL Università del Salento Dipartimento Studi Umanistici
alessandra.beccarisi@unisalento.it

35) Meister Eckhart, *In Ioh*. n. 23, LW III, p. 19,1-16.

RECENSIONE



***Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*. P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay (edd.), Città Nuova, Roma 2016, 243 pp.**

This text brings together the contributions of famous philosophers and theologians who gathered in Trent (in 2015) to commemorate the twentieth anniversary of the death of Bishop Klaus Hemmerle of Aachen. The seminar explored and expanded upon his development of a Trinitarian ontology.

di
DARIO CHIAPETTI

La sfida più urgente del momento attuale - che papa Francesco, durante l'incontro con i rappresentanti del V Convegno Nazionale della chiesa italiana, ha descritto come vero e proprio «cambiamento d'epoca» - sembra essere, ancor prima di un nuovo modo di concepire e trattare gli ambiti della vita umana - l'economia, la politica, la cultura, ecc. - quella espressa dallo stesso Bergoglio nel suo documento programmatico *Evangelii gaudium*, quando al n. 242, egli, più radicalmente, invita ad aprire «nuovi orizzonti al pensiero» in virtù dei quali poi profilare una nuova concezione dell'economia, della politica, della cultura, ecc.

Il volume *Un pensiero per abitare la frontiera, sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle* [P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay (edd.), Città Nuova, Roma 2016, 243 pp.] raccoglie i contributi di qualificati filosofi e teologi - tra cui E. Prenga, S. Rondinara, G. Maspero, M. Mantovani, G. Ventimiglia, R. Wozniak, V. Limone, M. Donà, L. Zak, S. Zucal, F. Sedlmeier, S. Mazzer - che hanno scandito il cammino del Seminario di studio svoltosi a Trento nel 2015, in occasione dei vent'anni dalla morte del filosofo e teologo tedesco, da cui, peraltro, ha preso avvio e forma l'idea di un nuovo tentativo di un ulteriore esercizio di un pensare insieme, come quello della realizzazione di un *Dizionario di Ontologia Trinitaria*, un importante progetto in ordine all'approfondimento e ad un'esposizione sistematica dei principali aspetti teoretici che compongono il quadro di cui Hemmerle aveva fornito i tratti essenziali.

I contributi raccolti individuano e approfondiscono i guadagni filosofici e teologici di Hemmerle profilando un orizzonte di comprensione al quale si accede in due tempi. Nel primo, si mira a cogliere l'*ontologia* a partire dalle prospettive dischiuse dalla – rispettivamente, *rivelazione*, *fenomenologia* ed *epistemologia* – al fine di individuarne, dal punto di vista ermeneutico, i fondamenti del suo dinamismo trinitario; nel secondo, questi ultimi vengono ripresi e approfonditi nel rinvenimento della loro funzione strutturante del discorso filosofico e teologico condotto da grandi pensatori lungo tutta la storia del pensiero, fino a far convogliare il tutto in quello sguardo prospettico, ispiratore dei molteplici sentieri del cammino che attende il pensiero.

"Ontologia" e "pensare": questi sono i termini che strutturano e muovono tutto il discorso e che cerco ora di presentare mediante il richiamo di qualche punto teoretico significativo che il testo rivela e che permetta di stimolare chi legge a entrare, o a esplorare ancora più in profondità, l'orizzonte che tale discorso mostra.

Innanzitutto l'*ontologia*. Essa è rinvenuta a partire dalla presa in considerazione dei tre seguenti dati, composti dialogicamente tra loro, e cioè: quello scritturistico della Rivelazione cristiana, quello della Tradizione, ovvero dell'approfondimento del primo nella e a partire dalla vita della Chiesa, e quello fenomenologico-relazionale del dinamismo esistentivo del soggetto conoscente.

Il dato biblico mette in evidenza come l'autorivelazione che Dio fa all'uomo e che si dà in modo sempre nuovo nelle Sacre Scritture rivela come il Dio creatore e redentore sia un Dio trinitario, un Dio-relazione, e, secondo poi, come la rivelazione che egli fa di sé mostri tale suo essere, sia nelle sue parole - si pensi ai detti di Gesù sul Paraclito di *Gv* 15 - che nelle sue opere - si pensi alla stessa creazione o all'evento pasquale come atto trinitario -. Da ciò se ne deriva che tutto l'esistente

è plasmato di/dalla Trinità e trinitariamente sussiste. Tale sussistenza svela quindi come Dio, in sé continua comunicazione del suo essere, faccia sì che il destinatario di tale comunicazione risulti informato dall'essere trinitario non solo una volta per tutte ma costantemente e sempre nuovamente nell'arco di tutta la sua esistenza, sempre più pienamente e radicalmente. A questo punto viene compiuto un passaggio importante. La rivelazione di Dio-Trinità è rivelazione della verità del - per così dire - uomo-Trinità: essa - scrive Piero Coda - «è inscritta, nella sua reale [dell'uomo] alterità e dunque irriducibile verità, nella libera destinazione alla forma umana dell'unicità del Figlio e nel dono, concesso all'uomo nel Figlio fatto carne, della relazione trinitaria della reciprocità con e in Dio/*Abbà* in virtù dello Spirito Santo»: data la trinitarietà della dinamica «l'accesso del sé alla propria ipseità è inseparabile dall'accesso all'unicità di altri in Dio Trinità».

Il dato della Tradizione mostra come la prospettiva interpretativa dell'essere, così come è stata suesposta - anche se è stata presentata esplicitamente nelle sue linee e connotati da Hemmerle - abbia conosciuto i suoi prodromi già molto presto nel dinamismo coscienziale ecclesiale, e si sia sviluppata lungo tutto il corso della vita della Chiesa come un torrente che seguendo i suoi corsi è venuto e sta venendo alla luce con sempre maggior forza, così come i contributi su Gregorio di Nissa, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Schelling, Rosmini, Guardini, Rosenzweig, i pensatori russi come Florenskij, Bulgakov, ecc, mostrano.

Il dato dell'osservazione fenomenologica dei dinamismi umani di coscienza e conoscenza svela come l'essere è il suo darsi e il suo darsi è, in quanto darsi di qualcuno a qualcun altro - di Dio all'uomo -, amore, *agàpe*, relazione aperta e "aprente", ovvero trinitaria. Scrive a tal proposito Eduard Prenga: «tale fenomenologia, infatti, non può interessarsi di tale movimento [di Dio] partendo dall'esterno per andare all'interno, nell'intimo di Dio. Essa, invece, deve corrispondere al movimento stesso, nel senso che è tenuta a meditare e a interpretare […] il mistero trinitario in sé e da sé, così come esso si dà alla conoscenza».

Giungiamo così al *pensare*. Dall'ontologia, tracciata nelle sue linee fondamentali mediante l'individuazione e la rapida presentazione dei tre suddetti aspetti, scandagliati e colti nel loro essere compresi gli uni negli altri, siamo condotti a comprendere meglio l'intuizione del vescovo di Aquisgrana sviluppata nelle sue *Tesi di ontologia trinitaria*: se la vita di Dio Trinità rappresenta l'eterna sorgente dell'essere, la trinitarietà costituisce il modo d'essere di tale essere, e cioè, scaturente dall'interazione e inter-relazione d'amore di soggetti distinti che fa essere questi gli uni per/negli/con gli altri, portandoli così a dirsi negli altri e a stabilire quella «reciprocità reciprocante» (Coda) che fa essere e sussistere tutto ciò che è. Ciò è del resto osservabile fenomenologicamente nel ritmo dell'incedere del dinamismo divino da cui l'essere è in-formato. Interrogarsi allora sull'essere è mettersi in ascolto del suo rivelarsi; mettersi in ascolto, dal canto suo, significa entrare in tale rivelazione; e è in tale entrata che avviene il pensare, anzi: è tale entrata già il pensare. Ora, quest'ultimo è innanzitutto *evento* la cui partecipazione è offerta all'uomo, e, in secondo luogo, tale evento è un *abitare* lo spazio in cui al soggetto è messa a disposizione la possibilità di sperimentarsi a partire dalla relazione reciprocante. Il ciò che si abita è, in terzo luogo, una *frontiera*, ovvero, l'essere che si dà trinitariamente - l'ontologia trinitaria - quello spazio, cioè, in cui filosofia e

teologia vengono distinte e unite allo stesso tempo: tale frontiera unisce distinguendo e distingue unendo. Filosofia e teologia vengono a trovarsi così stabilite tra loro in tale relazione all'insegna della reciprocità e per la quale esse, da un lato, si presuppongono e si fondano a vicenda, dall'altro, si aprono alla transdisciplinarità, ovvero, «quello spazio extradisciplinare - scrive Sergio Rondinara - dove ogni sapere può collocarsi nel pieno rispetto del proprio statuto epistemologico, […] espressione di una razionalità aperta tendente a un'integrazione dei saperi».

Un pensare così inteso svela quindi la sua peculiare forma e apre alla specifica comprensione dei vari contenuti; ancora di più, esso svela come i suoi contenuti siano confermati dalla forma del suo darsi, risiedano già in essa e con essa coincidano: è ciò che i contributi del presente testo dichiarano a partire dai vari oggetti materiali di studio.

Quanto ai contenuti, si è detto che l'ontologia trinitaria coglie l'essere come amore, trinitario e trinitizzante. Ciò apre a profonde investigazioni circa il rapporto tra unità e molteplicità, il *negativo*, il *non*-dell'amore come forma relazionale - momento imprescindibile della dinamica agapica sempre attuale in cui l'essere si dice - come si manifesta pienamente in Gesù Abbandonato e Crocifisso. Tali contenuti sono colti dal soggetto a partire dalla forma stessa del pensare, che coincide a sua volta con la forma stessa del suo darsi. Ciò è manifesto innanzitutto se si pensa all'amore come luogo del darsi del pensare – l'agostiniano «*nihil amatum nisi praecognitum*» -, amore concepito trinitariamente come frutto della relazione tra distinti nell'unità che li fa essere e come dinamica relazionale che attraversa anche quel momento del negativo, dell'abbandono, quale particolare momento della suddetta dinamica che apre il passaggio all'esperienza del riceversi completamente dall'altro e nell'altro compiutamente rinascere.

Ecco che tale pensare è al contempo un pensare *comunitario* e *crocifisso*: un pensare comunitario perché crocifisso e crocifisso perché comunitario. Comunitario non nel senso di *somma* o di *sintesi* dei pensieri di più soggetti, ma a partire dall'esperienza delle relazioni inter-soggettive sorprese nel loro essere "contaminate" ontologicamente dalla vita trinitaria con i suoi dinamismi di *agapicità*, amore estatico all'altro fino al dono di sé; *pericoreticità*, l'essere dell'uno nell'altro, l'essere dell'uno spazio in cui l'altro si riflette e riflette; *terzietà*, quell'unità tra Padre e Figlio che genera e simultaneamente si fonda sull'unico sguardo tra i Due in cui questi vedono e si vedono, cioè lo Spirito Santo, lo stesso vedere. L'ontologia trinitaria risulta essere così l'*occhio* con cui vedere e che consente il vedere il vedere stesso, il pensare il pensiero che trova in Gesù Crocifisso la porta d'accesso per gli uomini all'unità di Dio in Dio e che permette quella *visio* teologica su tutto l'esistente. L'esperienza che apre la via a tale pensare si fonda quindi su un quadro di relazioni umane tutt'altro che idilliaco o utopico, essa si realizza nell'evento della croce del nostro pensare, dischiuso a noi dalla croce di Cristo, momento del negativo, costitutivo della dinamica intra-trinitaria rivelatosi nella storia sul Golgota, sempre presente pneumaticamente nel darsi della vita divina agli uomini e che funge da vera e propria porta da accesso ad essa - il bonaventuriano «*nemo intrat recte nisi per Crucifixum*» -. Scrive a tal proposito Alessandro Clemenzia nell'*Introduzione* al volume: «Da qui si invera un dia-logo che non è frutto di un semplice alternarsi di parola e silenzio, ma scaturisce da quel ritmo in cui ciascuno parla e

tace nell'altro, e lascia all'altro la possibilità di esprimersi totalmente, non come a qualcuno di esterno, ma di interno al proprio io. Si tratta di una relazione così stabile, profonda, interiore e dinamica da farsi terza tra l'*io* e il *tu*. E questo ritmo trova nella Trinità non soltanto il suo orizzonte di comprensione, ma anche il luogo da cui può scaturire un'ontologica partecipazione della vita dell'uomo».

Il pensare nell'onda del dinamismo trinitario conduce così a quella frontiera che costituisce lo spazio di inveramento dell'unità di ogni cosa, di ogni ambito dell'esistenza, col suo altro. Solo se ogni oggetto, costituito ontologicamente nella e dalla relazione trinitaria, viene colto nella sua unità e distinzione con l'altro da sé può essere osservato, compreso e accolto come soggetto nel proprio orizzonte esistentivo. La realizzazione di tale luogo di osservazione e abitazione è la promessa, sempre più compiutamente realizzata, che la vita trinitaria auto-comunicantesi fa a noi, con l'invito di essere accolta, anzitutto nel pensare.

Il sentiero aperto dall'ontologia trinitaria sembra contribuire proprio a questo: ad aprire quei «nuovi orizzonti al pensiero», a cui già si è fatto riferimento, a partire dall'esperienza cristiana che papa Francesco ha auspicato, e precisamente nell'orizzonte suggerito dallo stesso Bergoglio e, cioè, di una vera e propria "mistica", intesa come «mistica di vivere insieme» (*EG* 87) per «entrare nella comunione perfetta della Santissima Trinità, dove ogni cosa trova la sua unità» (*EG* 117).

DARIO CHIAPETTI
Lic. in Teologia Dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
dario.chiapetti@gmail.com