

PENSARE LA TRINITÀ

Testi e problemi

Quando si deve parlare di Dio in quanto oggetto del pensiero sorge inevitabile la domanda: è possibile pensare Dio e parlare di Dio? O il discorso su Dio deve essere consegnato soltanto nell'ambito di una nuda fede? Il dibattito contemporaneo è ormai ricco di discussioni e di testi su questo argomento e dimostra che, a differenza delle affermazioni di Wittgenstein, di Dio si può e si deve parlare; anche se nessun pensiero e nessun discorso potrà esaurirne la conoscenza.

In questo articolo analizzeremo l'argomento partendo da alcuni testi del teologo Piero Coda (*Evento pasquale. Trinità e storia*¹; *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*²; *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*³) che affrontano il problema della teologia trinitaria da un particolare punto di vista che si potrebbe definire "dell'evento pasquale". È possibile pensare e parlare di Dio partendo dalla centralità dell'evento stesso della rivelazione cristiana, dalla storicità di Cristo crocifisso e risorto. L'evento della fede cristiana diventa essenziale, come il dato storico e l'analisi speculativa dell'idea trinitaria.

¹ *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984.

² *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987.

³ *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993.

«Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza, e teologia del Dio dei cristiani»

In questo testo l'autore delinea in sintesi il percorso storico della teologia trinitaria dal Dio dei Patriarchi alla rivelazione cristiana, dalla teologia patristica alla teologia contemporanea. Il metodo è quello storico e quello ontologico: storico perché Dio si rivela nella storia dell'uomo e ontologico perché finalizzato alla verità sulla struttura dell'essere umano e di Dio stesso. La prospettiva teologica cristiana ha come centro la *rivelazione*: è possibile parlare di Dio perché lui si è mostrato all'uomo. È possibile quindi filosofare all'interno di una fede cristiana trinitaria data come "evento" storico centrale, la rivelazione del Figlio culminata nella morte-risurrezione. La storicità dell'evento diventa il fondamento di una "comprensione" del Dio trinitario. Questo Dio non è solo il Dio Uno (Ebraismo) e Unico (Islam)

...è un Dio che è crocifisso e muore: e solo così risorge. Il Dio cristiano non è dunque solo congiunto con la storia, ma addirittura con la croce e la morte... Il paradosso cristiano è che non si può più pensare Dio senza il suo diventare uomo e senza la sua morte di croce⁴.

Il libro si presenta come uno studio introduttivo, sintetico e chiaro, sull'evoluzione del concetto di Dio nella cultura biblica e in quella cristiana; un'analisi delle formulazioni teologiche trinitarie e della loro influenza nella filosofia. È diviso in tre parti: le prime due di carattere biblico riguardano l'Antico e il Nuovo Testamento, la terza la storia della comprensione del mistero trinitario.

Nelle prime due emerge una vera e propria evoluzione della comprensione di Dio nel popolo di Israele che si completa, per il cristianesimo, nella rivelazione. Per l'Antico Testamento si tratta di una progressiva autocomunicazione di JHWH inteso come Dio della vita, della creazione e della storia, l'infinitamente altro che paradossalmente nel suo essere è vicino all'uomo e alla sua

⁴ *Dio Uno e Trino*, p. 8.

storia. Per il Nuovo Testamento si tratta invece di comprendere il Dio di Gesù partendo dall'interpretazione dei testi e dalla loro storicità; sono importanti per questa analisi gli studi esegetici che permettono di ricostruire i dati storici e culturali fondamentali quali l'identità e l'autocoscienza filiale del Gesù pre-pasquale, il rapporto di Gesù con lo Spirito, l'evento pasquale considerato qui centrale per poter definire il Dio di Gesù:

Il centro della rivelazione di Dio fatta da Gesù è l'evento pasquale, e cioè la sua morte di croce e la sua risurrezione, che costituisce la vera chiave ermeneutica dell'evento cristologico⁵.

La rivelazione neo-testamentaria del Dio Uno come Padre, Figlio e Spirito permette di comprendere l'evento pasquale come evento trinitario. Tra Padre e Figlio vi è un rapporto di perfetta unità e di perfetta distinzione (Giovanni), Dio non è solitudine ma relazione, dialogo, comunicazione di sé, perché in se stesso è amore,

Dio è l'eterno evento dell'amore che si autocomunica all'uomo, e liberamente *nella fede* coinvolge la storia dell'uomo⁶.

La novità teologica della rivelazione cristologica è che l'«Io sono» di JHWH diventa un «Noi siamo» nello Spirito d'amore e di unità di Padre e Figlio; nel rapporto

Padre-Spirito-Figlio-Spirito-Padre in qualche modo ci è comunicata nella storia l'eterna circolazione d'amore dei Tre, dove il Padre è origine e fine e lo Spirito il legame d'amore di Padre e Figlio e il loro aprirsi alla storia degli uomini⁷.

Nella prospettiva del Nuovo Testamento la croce di Cristo diventa un sacrificio di Dio nell'amore che nell'interpretazione del pensiero contemporaneo, da Hegel in poi, schiude una nuova

⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁷ *Ibid.*, p. 141.

dimensione nella comprensione trinitaria della divinità; *ghénesis* e *kénosis* di Dio in Cristo: così l'essere di Dio viene descritto in *Gv* 1, 9; *Fil* 2, 6-8; *1 Pt* 1, 19-20:

Il Prologo del quarto Vangelo ci parla, in questo senso, del Logos pre-esistente che «viene nel mondo» (1, 9), che «si fa carne» (*ho Logos sarx eghéneto*) e «pone la sua tenda in mezzo a noi» (1, 14); affermando così, senza ulteriori precisazioni, ma a livello di contemplazione teologica, un divenire di Dio (il Verbo che *si fa*, *diviene* carne) che sembra contraddire l'immutabilità del Dio pre-cristiano, ma anche l'assoluta trascendenza del Dio vetero-testamentario⁸.

Nella terza parte del libro l'autore entra nella problematica teologica e filosofica nella riflessione della verità: la storia della comprensione del mistero trinitario, dalla patristica al medioevo per la formulazione e l'approfondimento del dogma, all'epoca moderna e contemporanea dove la Trinità viene ripensata a partire dalla croce e dalla storia. Durante il periodo patristico per affermare l'unità di Padre e Figlio viene usato il termine *omoousios*. I teologi usano la filosofia per cercare di penetrare anche razionalmente nel mistero della rivelazione. L'introduzione del linguaggio filosofico all'interno della fede non significa una ellenizzazione della fede, ma segna l'inizio di un processo di de-ellenizzazione delle categorie filosofiche, come per l'occidente cristiano, in Agostino, dove vengono rinnovate con un nuovo significato teologico e metafisico. Agostino per definire la Trinità utilizza le categorie aristoteliche di sostanza e relazione. Dio è sostanza, essere-in-sé, ma anche unità-distinzione nelle relazioni intese come essere-per-l'altro. È ancora attuale il pensiero di Agostino che non solo definisce l'essere trinitario in sé, ma ne analizza le relazioni personali nella storia dell'uomo. Centrale per le relazioni è la loro sostanzialità e l'amore, l'idea giovannea di Dio-amore. Egli raggiunge nel libro VIII del *De Trinitate* delle intuizioni altissime sulle relazioni trinitarie dell'amore, ma le ritiene troppo abba-

⁸ *Ibid.*, pp. 141-142.

glianti e non ne approfondisce le implicazioni ontologiche (come farà in parte Riccardo di S. Vittore nel suo *De Trinitate*).

Scrive Coda:

Dunque, Agostino non solo rinuncia a penetrare nel mistero della Trinità seguendo la via dell'*analogia caritatis*, ma ripiega sull'*analogia psicologica*, prendendo cioè come punto di partenza – per illustrare il mistero trinitario – l'unità di essenza e la triplicità di facoltà dello spirito umano. È una scelta fondamentale e determinante per il successivo sviluppo della teologia trinitaria che, a partire da questo momento, soprattutto in Occidente, privilegerà appunto la via psicologica, detta anche *intra-soggettiva* (riguardante il soggetto umano nella sua costituzione intima, spirituale), per distinguerla da quella *inter-soggettiva* (riguardante la persona umana nel suo rapporto con le altre)⁹.

Ma il pensiero di Agostino è sempre vasto e complesso e per questo occorre anche prendere in considerazione, oltre al *De Trinitate*, il *Commento al Vangelo di Giovanni* e il *Commento alla prima Lettera di Giovanni*. Il problema fondamentale secondo Hans Urs von Balthasar è che l'ontologia greca non offriva una adeguata comprensione dell'essere umano nella sua intersoggettività, tale da esprimere la novità della rivelazione biblica¹⁰. Fondamentale è anche il pensiero di Tommaso che definisce l'unità di Dio nell'*Ipsum esse per se subsistens* e della distinzione delle persone divine nella *relatio subsistens*, cosicché l'identità delle persone coincide con la relazione, l'*esse-in* coincide con l'*esse-ad*.

La Trinità, prima contemplata soprattutto nella sua trascendenza, viene oggi messa in rapporto con l'uomo e con la storia; esigenza che si manifesta già in Tommaso e Bonaventura e che trova radicale manifestazione in Lutero e nell'idealismo tedesco. Il nuovo rapporto tra definizione della Trinità in sé e la nuova coscienza dell'uomo e della storia nell'epoca moderna costituiscono il presupposto di un nuovo approfondimento del mistero di Dio:

⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁰ Cf. *Gloria: nello spazio della metafisica*, vol. V, Milano 1978, p. 31.

questa è ancora la grande sfida che ci attende nel nostro tempo¹¹.

La comprensione della rivelazione trinitaria ha conosciuto, secondo Gisland Lafont, due grandi tappe: quella posta sotto il segno dell'*omoousios* (Padri della Chiesa, Agostino, Bonaventura, Tommaso) e quella posta sotto il segno della *kenosi*, dell'annientamento vissuto da Gesù nella sua morte di croce (pensiero moderno) che assume diverse linee fondamentali di pensiero: da quello di rottura con la teologia trinitaria tradizionale (Lutero, Gioacchino da Fiore), all'esperienza mistica (Caterina da Siena, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce) e mistico-filosofica (Ruy-sbroeck, M. Eckhart, Tauler), alla filosofia (Schelling, Hegel). È proprio nel campo filosofico che si assiste ad una dissoluzione del dogma trinitario, prima con il Teismo, il Deismo e in Kant, che liquida per sempre l'incomprensibile dogma¹² e, successivamente, con la gnosi hegeliana. Per Hegel, la Trinità è il centro della speculazione razionale, il «supremo oggetto del pensare»; per E. Jünger, egli ha saputo coniugare la *theologia crucis* di Lutero con la teologia trinitaria: comprendere il dinamismo dell'essere trinitario di Dio a partire dalla *kenosi* dell'incarnazione, della croce e della morte di Gesù. Questa congiunzione Hegel la trova nella dialettica dello Spirito, come Identità dell'Assoluto che perviene alla piena consapevolezza di sé attraverso la dialettica del negativo, dell'alienazione, della morte. Modello ispiratore di questa dialettica è la storicità della rivelazione trinitaria, ma l'esito è uno gnosticismo razionale-immanentistico: la fede viene superata dalla ragione, la storia dalla rivelazione e il mistero trinitario dalla dialet-

¹¹ *Dio Uno e Trino*, cit., p. 159.

¹² I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, Genova 1953, p. 47: «Dal dogma della Trinità, preso alla lettera, non si potrebbe assolutamente cavarne nulla per la prassi, anche nel caso in cui si credesse di capire; e ancor meno ove ci si renda conto che esso supera ogni nostro concetto. Che dobbiamo onorare tre o dieci persone nella divinità, il novizio lo accetterà sulla parola con uguale facilità, perché egli non ha nessuna idea di un Dio in più persone (ipostasi), o meglio ancora perché egli non può trarre da questa differenza delle regole diverse per la condotta della sua vita».

tica dello Spirito e dall'evoluzione dell'autocoscienza che ne ha l'umanità.

«Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel»

Sono questi gli argomenti trattati anche nell'altro saggio di Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, uno studio sull'influenza decisiva del cristianesimo nella nascita della filosofia di Hegel. Questa influenza è sottolineata dall'interesse che ancora oggi investe i teologi da Barth, Moltmann, Jüngel e Pannenberg, a Kung, Kasper e von Balthasar, per citarne alcuni. Anche la filosofia che trova nella "morte di Dio" l'epifania dell'uomo nuovo, da Feuerbach a Nietzsche, si richiama ad Hegel. L'affermazione «Dio è morto» e il problema della «onnipresente *kenosi* dell'essere» (von Balthasar) interpellano il centro stesso della fede cristiana, la rivelazione di Cristo crocifisso e risorto quale rivelazione del Dio trinitario:

L'idea di Dio deve includere la "sofferenza del negativo", cioè "la durezza dell'abbandono"¹³.

Il compito della teologia dell'evento oggi, per Coda, è:

confrontarsi con la nozione hegeliana di negatività nel suo rapporto con l'immagine cristiana dell'Assoluto trinitario¹⁴.

¹³ Commissione Teologica Internazionale, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, II, B, 1.1.

¹⁴ *Il negativo e la Trinità*, cit., p. 23. «Hegel ha voluto leggere tutta la problematica del mondo moderno (quella filosofico-teologica come quella etico-politica) alla luce della rivelazione cristiana. Anzi, egli ha voluto trovare la soluzione anche ai più acuti problemi dell'epoca moderna – sino a quelli drammatici del nichilismo e dell'«assenza di Dio» – proprio all'interno della proposta cristiana: basta ricordare, in proposito, l'emblematica pagina finale di *Glauben und Wissen*. Il fatto fondamentale è che, per Hegel, la rivelazione cristiana resta l'orizzonte di comprensione e di sviluppo della cultura occidentale, oltretutto il compimento del cammino religioso dell'umanità intera. Nessun pensatore moderno ha in questo senso inteso esaltare il cristianesimo, cercando di fondarne e giustificarne speculativamente la superiorità, come Hegel». (*Ibid.*, pp. 355-356).

Per comprendere l'ermeneutica della rivelazione di Hegel occorre isolare la specifica *Denkform* (struttura del pensare) ravvisata nel rapporto tra negativo e Assoluto trinitario. La lunga analisi dell'Autore attraverso le opere principali di Hegel conduce a quella che Karl Barth definiva «la promessa mancata» di Hegel e che Coda ravvisa in una logica trinitaria che possa essere il fondamento di una nuova ontologia e di un nuovo umanesimo. La *Denkform* hegeliana manifesta comunque una "promessa", una verità che si nasconde sotto la sua ambiguità. La geniale intuizione di Hegel è l' *intuizione speculativa* che, partendo dall'incarnazione e crocifissione del Verbo, ha definito nell'amore l'essenza dialettica di tutto, tale da comprendere la stessa *kenosi* divina come manifestazione del volto trinitario di Dio: negandosi nell'altro si supera e si conserva, amore capace di unificare gli opposti Dio-mondo, finito-infinito, io-tu, principio di unità nella libertà-distinzione. Egli ha definito così un nuovo statuto dell'essere e del pensare, una nuova ontologia. La "promessa mancata" e la presunzione di Hegel è stata quella di pensare di poter esaurire ogni mistero del cristianesimo nel nome di una superiore filosofia, in una sorta di moderno gnosticismo pan-razionalista. Inoltre

nella formazione della pre-comprensione hegeliana manca assolutamente ogni mediazione della tradizione cristiana (teologica e filosofica) patristica e medioevale¹⁵.

Nella *Denkform* hegeliana si possono rilevare, per Coda, due importanti intuizioni, ma anche due «tradimenti» nell'interpretazione del cristianesimo. La prima intuizione riguarda la struttura trinitaria dell'essere che in Hegel diventa una struttura necessaria dello spirito assoluto e del suo divenire nella storia; ed anche se egli teorizza una fenomenologia e una ontologia dell'intersoggettività, nella dialettica del soggetto che realizza se stesso nella relazione con l'altro, perde di valore il concetto cristiano di *persona*, centro del pensiero trinitario. Il soggetto è ontologicamente se stesso solo nell'unità con l'altro, ma la trinitarietà, per

¹⁵ *Ibid.*, p. 361.

Hegel, sfuma nel “monismo del *Geist*”¹⁶. Il concetto di persona (pur nel suo limite) indica invece la sussistenza dell’Unico Essere divino e la sua distinzione nella relazione delle persone, *relatio subsistens*, scriveva Tommaso¹⁷, sulla scia di Agostino.

Hegel vuol pensare in forma trinitaria il rapporto interpersonale... ma ciò che gli impedisce di farlo sino in fondo, e con verità teologica, è che gli manca un’esatta visione della trinitarietà divina perché non la pensa secondo il concetto cristiano di persona¹⁸.

Per Hegel *la natura divina diventa natura umana*, come il Padre si fa Figlio, alienandosi in lui, così il Figlio non si fa uomo, ma diventa l’uomo. La *Menschwerdung* hegeliana segna la fine della trascendenza divina e la realizzazione dell’autodivinizzazione umana: il Padre è *superato* nel Figlio che a sua volta è *superato* nello Spirito (*Geist*), che è la *comunità dello spirito* nell’umanità divinizzata.

La seconda intuizione hegeliana è quella del negativo, del non-essere, della *kenosi* nell’evento dell’autorivelazione di Dio e della morte di Cristo in croce. Il non-essere inteso come momento costitutivo dell’Essere, dello Spirito assoluto, del *Geist* trinitario. La caratteristica della *denkform* hegeliana sul negativo

consiste formalmente non già nell’aver pensato il non-essere come alternativo contraddittoriamente o in ogni caso esteriore all’essere, ma nell’averlo introiettato nell’essere come condizione di possibilità della sua immanente struttura trinitaria¹⁹.

L’archetipo del pensare hegeliano è l’evento della rivelazione e della morte di Cristo dal quale teorizza una logica dialettica della negatività, della *kenosi* di Dio e dell’uomo: l’infinito diviene e si nega nel finito, come il finito si nega compiendosi nell’infinito.

¹⁶ *Ibid.*, p. 378.

¹⁷ *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 4. Cf. Agostino, *De Trinitate*, 9, 1, 1.

¹⁸ *Il negativo e la Trinità*, cit., pp. 378-379.

¹⁹ *Ibid.*, p. 388.

Hegel, quindi, partendo dal mistero centrale del cristianesimo, considera il negativo, nel significato ontologico ed esistenziale del *non-essere*, un momento essenziale della riflessione filosofica su Dio. Il limite dell'ermeneutica del negativo nell'orizzonte dell'evento pasquale e del mistero trinitario è da ricercarsi nella mancata centralità del concetto di persona. L'archetipo del *non-essere* è la *kenosi* di Dio nella *Menschwerdung* e nella morte del Verbo che svelano l'essenza del mistero trinitario; ma tale mistero non può essere razionalmente svelato nella dialettica hegeliana dell'immanenza, bensì si manifesta

nell'abisso di svuotamento rappresentato dalla morte in croce, il mistero più profondo dell'esser-Persona delle Persone divine. Ciò viene anche a significare – reciprocamente – che il mistero dell'esser-Persona delle Persone divine sta in un loro misterioso non-essere nell'amore²⁰.

Il Verbo ha vissuto nella storia un'*analogia* di ciò che vive nella Trinità. L'abbandono e la morte di Cristo rivelano, così, da un lato, l'analogia della vita divina nel momento del *non-essere* nell'amore che ogni Persona vive nella relazione con le altre e, dall'altro, l'analogia dell'esistenza umana e della sua storia. È nel dinamismo relazionale della *Pericoresi* (inabitazione reciproca dei Tre nell'unità dell'Essere divino inteso come Amore) che si comprende il nulla della morte; il *non-essere* è «l'atto più profondo dell'essere delle divine Persone»²¹, ne mostra quell'identità che Tommaso definiva come *relationes subsistentes*. È nella dinamica trinitaria di Dio inteso come Amore, come dono di sé nell'altro, che si comprende il *non-essere*, il *nulla*, come maggiormente Essere.

Per Coda l'indicazione fondamentale che viene da Hegel è quella di riflettere sul mistero cristiano per superare il soggettivismo moderno e il nichilismo e per formulare una *denkform* radi-

²⁰ *Ibid.*, p. 397. Per questa concezione della pericoresi trinitaria in rapporto alla filosofia di Hegel, cf. pp. 401-409.

²¹ *Ibid.*, p. 402.

calmente trinitaria rivalutando anche la dialettica e l'interpretazione del negativo:

La dialettica hegeliana, infatti, come risultante dell'ermeneutica hegeliana del mistero trinitario letto a partire dal centro speculativo del negativo, postula, nel rapporto fra due termini, il "toglimento" di entrambi nel terzo come loro sintesi: per cui il secondo termine è la negazione del primo, e il terzo la negazione di questa negazione. Ma ciò significa, a conti fatti, che il primo e il secondo termine non solo *sono negati*, ma *restano nel nulla* una volta negati: solo il terzo è effettivamente. Concependo il negativo e la trinitarietà come abbiamo cercato sin qui di mostrare, ne risulta invece che i termini del rapporto si negano sì reciprocamente, ma, una volta negati, non solo non restano nel nulla, ma *sono* pienamente entrambi, ed è con loro il terzo, che non li sintetizza eliminandoli, ma li unisce e li distingue, essendo a loro unito e da loro distinto. Questa – si potrebbe dire – è un'autentica *dialettica trinitaria*²².

Hegel pone l'evento pasquale come determinante nella riflessione filosofica e induce il filosofo e il teologo a ripensare il rapporto croce-nulla-trinità; l'esito non deve essere necessariamente dialettico-immanente, ma può essere trovato in una nuova dimensione ermeneutica ed ontologica. È questo il cammino della teologia contemporanea che, partendo dalla croce e dalla storia, cerca, in dialogo con la filosofia, di comprendere il mistero trinitario.

«Evento pasquale. Trinità e storia»

Nell'ultimo capitolo di *Dio Uno e Trino* e soprattutto nell'opera *Evento pasquale. Trinità e storia*, Piero Coda affronta queste problematiche nella teologia del nostro secolo, attenta anche alle fonti bibliche e patristiche.

²² *Ibid.*, p. 409.

Per la discussione dei temi quali l'evento pasquale, la croce e la Trinità, in una prospettiva anche filosofica, emergono, in questo secolo, Moltmann e Jüngel per la teologia evangelica, Rahner, von Balthasar, Lafont per quella cattolica e Bulgakov per quella ortodossa; è interessante inoltre il contributo della mistica contemporanea. Due opere, forse le più originali, che partono dalla *theologia crucis* neotestamentaria sono *Il Dio crocifisso* di Moltmann e *Dio, mistero del mondo* di Jüngel. Il primo si presenta come un tentativo di lettura della teologia trinitaria a partire dalla crocifissione e morte di Cristo e dal grido di abbandono; il secondo parte dall'affermazione della «morte di Dio», delle sue conseguenze teologiche ed atee e ne mette in luce l'origine cristiana; inoltre, rivalutando la teologia dei *vestigium trinitatis* l'approfondisce con l'evento della croce e dell'abbandono e, attraverso il concetto biblico di *agape*, ne precisa la dinamica trinitaria. Lafont così sintetizza il pensiero di Jüngel:

Dio è colui che viene (e che parla) a partire da sé, liberamente (il Padre), colui verso il quale egli viene (il Figlio crocifisso), colui che viene come Dio fin nella morte stessa (lo Spirito); e questa dinamica divina si realizza per noi, cioè è impossibile pensare Dio senza un' "irruzione" del suo essere verso il nulla²³.

Nella teologia cattolica emerge la necessità di mantenere la distinzione tra l'Essere trascendente, la sua rivelazione nella storia e l'essere creato, distinzione fondata nel principio dell'analogia dell'essere. Von Balthasar – in un contributo fondamentale quale il *Mysterium paschale*²⁴ – parla della svolta decisiva nella concezione di Dio che si attua nel mistero della *kenosi*, nell'incarnazione e morte del Verbo; tale concezione non è di potenza assoluta, ma di amore assoluto e la sovranità di Dio si manifesta nel suo abbandono,

²³ G. Lafont, *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monferrato 1992, p. 200.

²⁴ *Mysterium Salutis*, vol. VI, Brescia 1971.

l'annichilimento di Dio ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale²⁵

senza peraltro significare che l'essenza di Dio sia univocamente kenotica; la potenza divina

può approntare in se stessa lo spazio per un autoannichilimento, qual è quello dell'incarnazione e della croce... Tra la forma di Dio e la forma di servo intercorre, nell'identità della persona, un'analogia delle nature conforme alla *maior dissimilitudo* in tanta similitudine²⁶.

Per Coda si possono definire, in sintesi, due tipi di ermeneutiche dell'evento pasquale: l'*ermeneutica dialettica* di origine protestante (analizzata nel saggio *Il negativo e la Trinità*) e l'*ermeneutica analogica* di origine cattolica (analizzata nel saggio *Evento pasquale*); queste non sono necessariamente antitetiche, ma sono in dialogo tra loro:

la *theologia crucis* – scrive Moltmann – non deve sostituire la *theologia analogiae*, ma renderla possibile²⁷.

Anche Jüngel nella sua ricerca teologica tenta una sintesi tra analogia e dialettica:

perché il discorso umano su Dio sia adeguato a Dio deve essere analogico. La teologia deve perciò concentrare la sua attenzione sull'analogia²⁸.

Da un'ermeneutica del vangelo inteso come discorso analogico su Dio deve emergere

²⁵ *Ibid.*, p. 189.

²⁶ *Ibid.*, p. 190.

²⁷ Dialettica che si rovescia nell'identità, in *Dibattito su «Il Dio crocifisso»*, Roma 1982, p. 160.

²⁸ E. Jüngel, *Dio, mistero del mondo*, Brescia 1982, p. 367.

un'*analogia dell'evento* che esprime la venuta di Dio all'uomo come un evento definitivo²⁹.

Le due ermeneutiche possono diventare il fondamento di un progetto di ontologia trinitaria.

Anche l'ermeneutica dialettico-trinitaria di Hegel ha bisogno di una nuova rielaborazione da parte della teologia, al fine di ricercare e teorizzare una nuova ermeneutica, ontologia e antropologia trinitaria. Una *ermeneutica trinitaria* fondata nella storia, nell'evento della croce-risurrezione e in dialogo con la filosofia contemporanea. Una *ontologia trinitaria*, una ontologia dell'essere che superi l'ontologia greca per una rinnovata concezione dell'essere storico della persona, della sua realtà analogica e intersoggettiva, intesa come dono dell'esistenza in cui affiora il mistero dell'essere. Ontologia dell'Essere Uno-Trino rivelato nel mistero della croce-abbandono-risurrezione, infinito Dono di sé a Se stesso e all'essere che come archetipo ne partecipa:

Cristo crocifisso e abbandonato è il cuore della comprensione del reale: e ciò significa... che il non-essere come dono di sé dev'essere introiettato nell'essere inteso come amore³⁰.

L'ermeneutica dei *vestigia trinitatis* nella creazione, dell'*imago trinitatis* nell'uomo, l'ontologia dell'essere inteso come persona e delle sue relazioni (Agostino) possono essere il fondamento di un ripensamento dell'ontologia fondata sull'evento pasquale, come ha dimostrato anche l'opera di Jüngel. Una *antropologia trinitaria* che è l'espressione di un nuovo umanesimo in alternativa alle ideologie che hanno le loro radici nel pensiero hegeliano. Umanesimo vissuto nell'interiorità e nelle relazioni intersoggettive, fondato nell'archetipo dell'intersoggettività trinitaria.

L'*ermeneutica analogica* nella dimensione pasquale-trinitaria consente di valorizzare la prospettiva dell'*analogia entis* nei suoi tre livelli: la via *affirmationis*, *negationis*, *eminentiae*. Infatti nel-

²⁹ *Ibid.*, p. 372.

³⁰ *Il negativo e la Trinità*, cit., p. 417.

l'evento pasquale Dio assume nel proprio non-essere relazionale-trinitario il non-essere creaturale, integrando così nell'analogia dell'essere la dialettica della libertà e della storia. L'*analogia entis* dovrà essere ricompresa all'interno dell'*analogia fidei* presentandosi come *analogia creationis* (fondata sulla creazione – l'essere creato personale è posto in essere come *imago* di Dio e gli enti come *vestigia*), *analogia crucis* (fondata sull'evento pasquale – è la dialettica negativa centrata sulla croce) e *analogia amoris* (fondata sulla Trinità – l'essere personale creato attraverso il negativo si ritrova nello Spirito, nella *koinonia* trinitaria).

L'ontologia trinitaria, fondata sull'ermeneutica trinitaria, significa che la trinitarietà è il dinamismo o la dialettica dell'essere inteso come amore; amore che è anche non-essere, fonte di unità e di distinzione. Il senso dell'essere sta nella persona come pericorese che diventa il principio di una:

ontologia basata sulla Trinità, il cui punto di partenza sarebbe la frase seguente: "Al principio è il dono-di-sé, quale unica modalità dell'Essere-sé". In tal modo, riprendiamo il lavoro compiuto nel medioevo, al fine di mostrare il fondamento filosofico possibile del monoteismo trinitario³¹.

Tre grandi prospettive hanno sinora dominato – secondo Coda – la storia dell'ontologia intesa come comprensione del senso dell'essere: l'*ontologia dell'Uno* (Parmenide, Platone e Plotino; Pseudo-Dionigi e Scoto Eriugena; Spinoza) secondo la quale tutto viene dall'Uno, è manifestazione di esso e ad esso ritorna. L'*ontologia dell'Essere* (Mosè, Aristotele, Tommaso) secondo la quale l'essere si può dire in molti modi (analogia), ma quello fondamentale è la sostanza; la massima sostanza è Dio che non è soggetto al divenire come le realtà create. Secondo Tommaso Dio è l'*Ipsum esse per se subsistens*, mentre tutte le cose lo hanno per partecipazione. L'*ontologia del divenire o del tempo* (Hegel, Nietzsche, Heidegger) dove al centro dell'ontologia è la dinamica dell'essere, e il non-essere ne è un momento essenziale; per Hegel l'essere è il di-

³¹ A. Manaranche, *Il monoteismo cristiano*, vers. it., Brescia 1988, p. 210.

venire dialettico della storia, per Heidegger è l'esserci (*da-sein*) nel tempo, esistenzialmente aperto all'essere. Il compito che attende oggi la teologia e la filosofia che si ispirano all'evento pasquale è di teorizzare

una nuova ontologia, che permetta di riprendere anche l'originale apporto della teologia di Agostino e di Riccardo di S. Vittore³².

Nell'evento pasquale si rivela la dinamica dell'*essere di Dio come amore trinitario* che diventa il fondamento di una ontologia pensata trinitariamente e centrata nella persona, nella sua interiorità e nelle sue relazioni, cioè il rapporto interpersonale.

GIORGIO SANTI

³² *Dio Uno e Trino*, cit., p. 261. L'amore – come teorizzato anche da Hegel – diventa la chiave ermeneutica di una ontologia trinitaria; «dal *De Trinitate* di sant'Agostino all'*Itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura, alla *Teosofia* di Rosmini e ai più recenti progetti di Lonergan e di Rahner... il pensiero cristiano ha sempre visto nell'essere creato un'analogia della Trinità ed ha tentato di costruire su questa base un'antropologia ed anche un'ontologia» (*Evento pasquale*, cit., p. 171). «L'analogia trinitaria intra-soggettiva – scrive ancora giustamente Coda – è chiamata a dare una dimensione di profondità (in senso ontologico) a quella inter-soggettiva», anche se un'ontologia «evoluita in chiave trinitaria dovrà far perno sulla persona-in-relazione, e non tanto o solamente sull'articolazione trinitaria delle dimensioni dello spirito» (*Ibid.*, p. 172).