

VERSO UN'ONTOLOGIA TRINITARIA

Il tema di un'illuminazione trinitaria dell'ontologia, strettamente legato a quello di un ripensamento di filosofia e teologia in chiave trinitaria, negli ultimi anni inizia a suscitare l'interesse sia tra i filosofi che tra i teologi. Uno dei primi a richiamare l'attenzione sul significato ontologico della rivelazione del mistero trinitario è stato il teologo J. Ratzinger, il quale, nel 1967 durante un corso di lezioni sul Simbolo apostolico tenuto a Tübingen, (pubblicato poi sotto il titolo *Einführung in das Christentum*), sottolineava che nella concezione trinitaria di Dio «si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo». Concepire Dio come Trinità – spiegò allora Ratzinger – fa sì che «la supremazia assoluta del pensiero accentratato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la *relazione* viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi "pensiero oggettivante", e si affaccia alla ribalta *un nuovo pensiero dell'essere*. Con ogni probabilità bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lunghi dall'essere stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile»¹.

All'incirca dieci anni dopo (nel 1976), il tema dell'ontologia trinitaria venne riproposto in forma programmatica quando K. Hemmerle, da poco passato dalla cattedra di filosofia della reli-

¹ *Introduzione al cristianesimo*, tr. it. Queriniana, Brescia 1969⁶, pp. 140-141.

gione a Freiburg in B. alla cattedra episcopale di Aachen, indirizzò a H. U. von Balthasar – per i suoi 70 anni – una lettera filosofica intitolata: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*², ancora oggi considerata un *unicum* nel panorama filosofico e teologico del nostro tempo. Hemmerle, in questo suo opuscolo, dopo aver affermato l'inevitabilità del ritorno della teologia e della filosofia all'ontologia – poiché sia l'una che l'altra non possono rinunciare alla ricerca del senso dell'essere –, invita filosofi e teologi ad elaborare, nella relazione di interscambio, una «nuova ontologia» fondata sullo *specifico* della fede in Gesù Cristo: l'«evento trinitario». Il fatto che Dio, nel donarci suo Figlio ubbidiente sino alla morte, si «abbassi» per penetrare totalmente nella storia e per fare della nostra storia – attraverso il dono dello Spirito Santo che ci rende figli nel Figlio – la storia propria di Dio, capovolge – secondo Hemmerle – la situazione di tutti gli esseri umani: il nostro pensare ed essere è chiamato ad una svolta/conversione: essa consiste nel *credere all'amore*, spostando il baricentro da sé verso l'A/altro. L'*agápe* – compresa come dono di sé, come essere-per l'altro – è il «ritmo» dell'Essere di Dio che si rivela all'uomo in Gesù Cristo che dona Se stesso sulla croce, un «ritmo» al quale occorre aderire per ritrovare le origini e il senso del proprio essere. Ed è questa comprensione dell'essere che può aprire la strada verso nuovi orizzonti sia filosofici che teologici e provocare un'importante svolta nell'ambito del pensare. Non solo. Se è vero che oggi, come forse mai in precedenza, la fallacia del pensiero, la caducità dell'essere, la problematicità del soggetto, l'assenza di Dio, i pericoli che minacciano la libertà e il senso sono diventati pane quotidiano, è altrettanto vero che l'ontologia trinitaria – se recepita come invito ad una nuova prassi di vita – potrebbe sollecitare a una «nuova società» fondata sul «modello trinitario».

A trent'anni dalle sollecitazioni di Ratzinger e a venti dalle tesi programmatiche di Hemmerle, sarebbe senz'altro interessan-

² *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it. Città Nuova, Roma 1996, nuova ed. riveduta (tr. di T. Franzosi), con introduzione di P. Coda e aggiunta di K. Hemmerle, *L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità*.

te chiedersi: a che punto si è arrivati? Sono stati fatti ulteriori passi in avanti sulla via di un approfondimento della prospettiva ontologico-trinitaria del pensare? L'idea di un «nuovo pensare», legata a quella di una «nuova prassi» vissuta alla luce della verità trinitaria, non appare piuttosto come qualche cosa di utopico e come illusione esclusivamente cristiana? Oppure l'ontologia trinitaria può aprire percorsi universali – condivisi, per esempio, sia da credenti che da non credenti – per la soluzione dei grandi problemi del pensiero e della vita?

A queste e altre domande hanno cercato di offrire una risposta alcuni filosofi e teologi che si sono dati appuntamento a Napoli (12-14 dicembre 1996) al Convegno internazionale di studi presso l'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, dal titolo «Verso un'ontologia trinitaria».

I lavori del primo giorno, guidati dal filosofo V. Vitiello dell'Università di Salerno, si sono concentrati attorno al tema della *logica ed epistemologia trinitaria*. Subito all'inizio è stato Vitiello stesso a ricordare che il tema dell'ontologia trinitaria, e, in particolare, quello legato alla ricerca di fondare in chiave trinitaria un «nuovo pensare», ha radici molto antiche, che risalgono fino alle prime idee sull'interrelazione, presenti agli albori del pensiero filosofico. La novità, quanto al campo della logica ed epistemologia, è rappresentata dalla proposta hemmeriana di *interpretare il sostantivo aprendosi al verbo*, proposta alla base della quale sta la convinzione che un soggetto, un ente può essere compreso e giungere a compimento soltanto nel suo «atto», nel suo «accadere» con/verso l'altro.

Il teologo E. Salmann, professore presso l'Ateneo di Sant'Anslemo a Roma, nella prima parte della sua relazione, ha accennato a quelli che sono i punti deboli del discorso trinitario di alcuni filosofi e teologi contemporanei. Uno dei problemi del pensare Dio come Trinità è legato – secondo Salmann – alla comprensione della «natura divina», di quello che essa è in sé e, di conseguenza, della sua rivelazione. È evidente che, da una parte, si tratta di un mistero difficilmente raggiungibile da ogni tentativo di schematizzazione sistematica – spesso troppo antropomorfica – della vita intra-divina; dall'altra, non si può cadere neppure nell'atteggiamento di dichia-

rare Dio un inscrutabile «fondo indicibile». Tali posizioni si riflettono in alcuni slittamenti del pensiero trinitario filosofico-teologico contemporaneo: l'assenza della dialettica tra natura divina e Persone, l'assenza della figura del Padre, la debole fondazione del discorso kenotico, ecc. Ma come pensare Dio-Trinità evitando un discorso parziale sulla vita intra-trinitaria? La strada proposta da Salmann nella seconda parte della sua relazione, è quella di non perdere di vista la dottrina sulla natura divina, sviluppatasi, soprattutto grazie a san Tommaso d'Aquino, all'interno dell'«ontologia classica». Occorre salvare il giusto equilibrio tra la trascendenza di Dio e il suo rivelarsi. Secondo tale dottrina, in Dio tutto «accade» *uno actu* (Egli conosce *uno actu* Sé e la sua creatura), poiché Egli «agisce» *secundum naturam*. Si tratta, dunque, di un discorso su Dio che, pur parlando della natura divina, rispetta quel «di più» di Dio che è in Lui inaccessibile. Secondo Salmann, sono gli stessi «misteri cristiani» a suggerirci la scelta di un tale approccio. Ogni mistero è una realtà che non viene definita positivamente: perché si tratta di uno spazio concreto, sì, ma allo stesso tempo trascendentale. Il mistero richiede l'arte dell'analogia e della dialettica.

Il noto epistemologo G. Giorello, dell'Università di Milano, esprimendo la posizione del non credente, ha esposto nel suo intervento alcune perplessità circa la possibilità di una conoscenza dell'Assoluto. L'idea dell'infinito, in filosofia, si è determinata nel pensiero moderno soprattutto attraverso due momenti: la «rivoluzione» di Copernico, con la quale l'uomo – avendo compreso di non essere più al centro del cosmo – inizia a fare l'esperienza dell'*horror infiniti*; e quella di Cartesio, con la quale viene dialetticamente in rilievo l'importanza della soggettività. Quanto al rapporto tra l'uomo e Dio, le conseguenze di questi due eventi sono assai rilevanti: il Dio personale viene sostituito dal *Deus ex machina*, e, alla fine, dall'«io» dell'uomo. Stanno qui le radici dell'odierna crisi della metafisica, del fatto cioè che l'uomo d'oggi – figlio di Copernico e di Cartesio – viva e pensi in piena indipendenza nei confronti della realtà dell'Assoluto.

La via d'uscita da questa situazione d'“assenza dell'Assoluto” – ha constatato un altro relatore, il giovane filosofo F. Toma-

tis, al quale il mondo filosofico italiano deve un penetrante saggio dedicato all'ultimo Schelling³ – può essere quella che ci è aperta partendo da un'ontologia trinitaria. Ma affinché ciò sia possibile, è importante mostrare com'è possibile pensare Dio-Trinità. In altri termini, l'ontologia trinitaria esige una «logica trinitaria». Secondo Tomatis, uno dei primi tentativi di elaborare una logica trinitaria è quello dell'ultimo Schelling. In fondo si tratta del tentativo di ripensare, in termini logici, la «pura possibilità» dell'essere partendo dalla realtà dell'«Uno» e dei suoi tre modi di rapportarsi all'essere (la potenza, la pura attualità, l'indifferenza). L'«Uno» – secondo Schelling – è lo «Spirito perfetto» che, però, non viene ancora pensato trinitariamente. Ciò richiede che lo Spirito sia preceduto da un “*prius*” il quale è indubbiamente (meramente esente) ma che, nello stesso tempo, non può essere mediato logicamente: il “*prius*” è “*unvordenkliche*”, nel senso che il pensiero non può andare prima di esso. Si tratta di un logicamente infondato che è fondamento ultimo della realtà. Almeno fino a qui arriva Schelling con la sua «filosofia negativa». La «filosofia positiva» rappresenta, invece – secondo Tomatis –, un passo in avanti: il “*prius*” viene identificato con lo Spirito che si storica nella «Trinità della storia». Ed è questo che permette di parlare di un'ontologia trinitaria in Schelling. Dio viene compreso come “*Unus-versum*”, come l'Uno che vuole un «altro» da sé, portando all'essere ciò che è già in Lui. Egli crea tutto non *ex nihilo* ma «attingendo» alla realtà già presente nello Spirito. Nel compiersi della creazione si svolge il processo di definizione delle figure trinitarie. Ma questo processo «fallisce» per colpa dell'uomo: il Padre viene dimenticato, il Figlio viene conosciuto solo come figlio dell'uomo, lo Spirito Santo viene sostituito dallo spirito dell'egoismo umano. Occorre, perciò, che l'uomo «completi» la Trinità, e questo è possibile solo attraverso un giusto atteggiamento nei confronti del “*prius*”: la *docta ignorantia*.

Nonostante l'acutezza dell'esposizione di Tomatis, nel dibattito che ha concluso il primo giorno si è accennato giustamente al

³ *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994.

fatto che nel caso della logica e dell'ontologia dell'ultimo Schelling non si può parlare di una logica e ontologia «trinitaria» nel senso della Rivelazione cristiana. Questo soprattutto perché egli, nello sviluppare il suo pensiero, segue la via di una speculazione filosofica che pressuppone, sì, la rivelazione, ma non si lascia informare del tutto da essa.

Nel programma della mattinata del secondo giorno del convegno vi è stato l'approfondimento del tema specifico dell'*ontologia trinitaria*. Il teologo B. Körner, professore di teologia sistematica a Graz, ha introdotto i lavori con una relazione sull'importanza e sui tratti caratteristici di una gnoseologia teologica ripensata partendo dalla concezione hemmeriana dell'ontologia trinitaria. Al centro dell'ontologia trinitaria di Hemmerle sta, secondo Körner, l'idea trinitaria di Dio – Dio è «Uno che si dona» (*Sich-Geben*), è Relazione, è Amore – e la convinzione che Egli è l'Origine della struttura più profonda di ogni essere, di ogni pensare, di ogni accadere. È necessario dunque superare la concezione classica della conoscenza di fede – una concezione che ha provocato la rottura tra il processo di trasmissione e il contenuto della confessione di fede – partendo dall'idea che la forma della confessione e la comunicazione della fede devono corrispondere al loro contenuto. Ciò significa che il comandamento dell'amore – che sta al centro dell'annuncio di Gesù Cristo – non può essere considerato solo come approfondimento spirituale del processo di fede, ma come parte costitutiva di questo processo, al punto che senza di esso la conoscenza teologica non è possibile. In altri termini, per una gnoseologia teologica, ripensata in chiave trinitaria, la Trinità non può essere solo l'origine e il contenuto della conoscenza di fede ma anche il suo «luogo» e la sua «forma». Se la categoria-chiave dell'ontologia trinitaria è il «donarsi» (*Sich-Geben*), un'autentica conoscenza di fede è pensabile solo all'interno di un «evento del donarsi». In fondo, questa affermazione – secondo Körner – è in piena sintonia con l'insegnamento del Concilio Vaticano II, in modo particolare con la sua comprensione della Chiesa come *communio*. Il che permette, in particolare, di giungere ad una nuova comprensione delle strutture e dei modi d'attuazione della conoscenza di fede.

Körner ha poi cercato di riassumere in quattro punti le principali caratteristiche di una tale concezione trinitaria della gnoseologia teologica. La prima è l'indissolubilità tra l'evento e il contenuto della Rivelazione: la struttura della Rivelazione della Trinità è comunionale – il Padre si rivela/dona attraverso il Figlio nello Spirito Santo – e perciò anche la trasmissione della Rivelazione esige una struttura di *communio*. La seconda caratteristica è la comprensione trinitaria dei *loci theologici* (Sacra Scrittura, magistero, *sensus fidei*). Essi vanno compresi nel loro reciproco rapportarsi, nel loro “giocare-insieme” (*Zusammenspiel*) che è attuazione sacramentale dello stesso «gioco divino», un'attuazione grazie alla quale la rivelazione si rende presente oggi per noi. La terza è la riscoperta, alla luce della Trinità, dello *status* particolare del magistero, che è quello di essere al servizio della Parola di Dio e della sua giusta comprensione. E finalmente, la quarta caratteristica è una comprensione più vitale ed ecclesiale della fede: essa, alla luce di un'ontologia trinitaria, è l'amore vissuto, l'essere radunati nel Nome di Gesù: è l'essere-in-Lui e, attraverso Lui, nella Trinità.

Bruno Forte ha cercato di approfondire il tema dell'ontologia trinitaria alla luce della dottrina della creazione. Dopo aver sottolineato la radicale contrapposizione della dottrina della creazione (*creatio ex nihilo*) ad ogni tipo di dualismo o monismo, ha messo in evidenza il concetto trinitario dell'atto della creazione, presente già in Agostino ma sviluppato ed approfondito con assoluta originalità soprattutto da s. Tommaso. L'Aquinate, ponendo l'atto della creazione all'interno della stessa comunicazione intratrinitaria e del suo dinamismo eterno, vi riconosce l'impronta delle processioni divine. Di conseguenza, la relazione intradivina – il «gioco» trinitario della vita di Dio-Amore – appare come presupposto trascendentale della creazione del mondo, ossia come «spazio» trascendente dell'essere creato, e perciò anche come la sua più profonda struttura. Il che permette di tracciare le linee di una specifica «ontologia trinitaria», che riconosce nella relazione d'amore delle tre Persone divine l'evento originario e originante dell'essere. In questo modo, l'essere può essere definito come atto di amore, partecipazione all'evento eterno della vita trinitaria

di Dio-Amore. Questa prospettiva, è vero, suscita subito alcune domande: se l'essere creato è partecipazione all'Essere di Dio, si può parlare della libertà dell'uomo? Come pensare il negativo, la colpa, in questa prospettiva? Forte ha risposto accennando all'importanza di distinguere tra la necessità ontologica dell'essere (il dipendere ontologico dall'evento creatore della donazione) e la chiamata ad aderire alla vita trinitaria. La libertà sta tra la «continuità ontologica» e la «decisione ontica» dell'uomo. La colpa, poi, non è altro che voler gestire da soli – negando cioè l'Origine trinitaria – la propria esistenza. La via che porta alla redenzione della colpa è quella della *kenosi* divina, presente già nell'atto della creazione ma rivelatasi appieno in Gesù Cristo abbandonato sulla croce.

L'ultimo relatore della mattinata è stato F. Duque, professore di storia della filosofia moderna all'Università autonoma di Madrid. Nel suo intervento ha sviluppato alcune idee riguardo al problema del rapporto Dio-uomo già apparse nel suo recente libro *Il fiore nero*⁴. Secondo Duque, uno dei problemi emergenti nella filosofia d'oggi è quello della determinazione del soggetto e, di conseguenza, dell'individuo. È evidente che la soluzione di questo problema non la offre né una filosofia animata da un monismo monolitico né quella che tende a una disseminazione nichilista. *Es ist Zeit, umzukehren* – afferma Duque (con Paul Celan): sì, è tempo – per la filosofia – di cambiare direzione. Duque ha formulato la sua proposta nello spirito della decostruzione derridiana: invitando a spezzare la logica dell'identità e ad affermare il primato della relazione sullo sfondo di quella che è la vera situazione degli esseri. Essi ci appaiono oggi orfani, abbandonati dalla mano di Dio. Ma allora è ancora possibile parlare dell'uomo partendo dal suo rapporto con Dio-Assoluto? Duque, cercando di rispondere a questa domanda seguendo la via tracciata da Schelling (la sua dottrina del Logos), giunge ad affermare che è per salvaguardare la libertà del mondo che l'Assoluto si presenta come «Nulla». Nel silenzio dell'Assoluto, l'unico esser-

⁴ *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*, Milano 1995.

ci dell'uomo è quello di vivere la «libera diveniente parola-tenda: Insieme» (Celan).

Il pomeriggio dello stesso giorno è stato dedicato all'approfondimento di un altro tema di grande importanza: l'*antropologia trinitaria*. Il primo intervento – quello di Piero Coda – ha messo in luce, con molta chiarezza, innanzitutto l'attualità dell'antropologia trinitaria e, successivamente, il significato più profondo di questa prospettiva. Secondo il relatore, è la stessa parabola della modernità – caratterizzata dalle tendenze nichiliste generate sia dall'enfasi sulla soggettività e sull'autocoscienza che da una comprensione puramente orizzontale (non trascendentale) della relazione intersoggettiva – a testimoniare l'esigenza di un cambio di paradigma antropologico, ossia di una svolta verso un'esperienza nuova dell'alterità e della trascendenza: di Dio e dell'altro in Dio. Questo profondo cambio di paradigma antropologico ha la sua radice e forma nell'originalità dell'evento cristologico e può «accadere» grazie alla presenza del Risorto *tra* i suoi. L'evento Cristo – e sono soprattutto Paolo e il quarto vangelo a testimoniarlo – introduce in un'esperienza nuova della trascendenza di Dio-Abba, nello Spirito, e allo stesso tempo introduce in un'esperienza inedita di reciprocità intersoggettiva, compresa in prospettiva trinitaria (*Gv* 14, 20; 17, 21-23). L'intersoggettività vissuta in Cristo è allo stesso tempo «verticale» (tra l'Abba e il Figlio/i figli in Lui) e «orizzontale» (tra i figli nell'unico Figlio). Sta qui, dunque, il contributo specifico del cristianesimo alla crisi della modernità: nel ripensare l'antropologia nell'orizzonte della rivelazione trinitaria, in chiave cristologica. Coda ha anche sviluppato alcune linee di un tale ripensamento. Innanzitutto, ha sottolineato che in un'antropologia trinitaria è la persona di Cristo il vero ed unico luogo dell'esperienza della trascendenza di Dio: ma si tratta del Cristo Crocifisso e Risorto che è nel seno del Padre e contemporaneamente è *presente nella storia* tra quelli che sono radunati nel suo nome (cf. *Mt* 18, 20). Perciò, lo stesso Gesù Cristo è il «luogo» d'esperienza di una «relazione redenta», e cioè di una relazione interpersonale vissuta nella reciprocità dell'*agape* la cui qualità non riesce ad avere un'analogia reale che sia al di sotto di quella che

il Figlio vive col Padre nello Spirito. Un'altra prospettiva-chiave è quella *kenotica*: il luogo di nascita dell'antropologia trinitaria è l'evento pasquale del Crocifisso/Risorto. In Gesù Cristo che patisce l'abbandono, il Verbo di Dio fatto carne vive la situazione di estrema solitudine della creatura umana ricacciata nell'individualità chiusa in se stessa; e insieme la forma estrema dell'*agape*, del «porre la vita per gli amici», che è la via del rivelarsi dell'amore del Padre e dell'essere rigenerati dall'Abbandonato alla relazione giusta e piena col Padre e coi fratelli. Non è che la spiritualità e la mistica «classiche» (s. Bonaventura, s. Giovanni della Croce...) non abbiano da sempre riconosciuto nell'annientamento di sé nel Crocifisso quell'unica via che porta alla partecipazione al rapporto trinitario. Ma oggi occorre fare un passo in avanti, in linea con una profonda intuizione di Chiara Lubich: occorre scoprire Gesù abbandonato come via dell'unità trinitaria *coi fratelli in Dio*. Solo chi ama appassionatamente Gesù abbandonato – ella dice – può diventare uno in Cristo coi fratelli⁵. Infine, un'ultima prospettiva è quella concernente la struttura «pratica» della verità e la sua valenza testimoniale. L'antropologia trinitaria è un «evento» che, accadendo tra le persone unite nell'amore reciproco, introduce nella vita della Verità. In questo senso l'antropologia trinitaria appare non solo come «conseguenza» o «riflesso» della rivelazione trinitaria ma, prima di tutto, come presupposto e spazio per accogliere e vivere come trinitaria la rivelazione trinitaria.

È seguito l'intervento di M. I. Rupnik, professore alla Pontificia Università Gregoriana e direttore del Centro Studi e Ricerche «Ezio Aletti». Egli ha evidenziato la profonda sintonia tra l'antropologia trinitaria e la tradizione spirituale e teologica dell'Oriente cristiano, ricordando che i primi ad occuparsi dell'idea della partecipazione dell'uomo alla vita della Trinità sono stati i Padri della Chiesa d'Oriente. Riferendosi poi ad alcuni esponenti del mondo teologico slavo (S. Bulgakov, J. Popović, T. Špidlík), Rupnik ha parlato dell'amore come fondamento della natura ed esistenza umana. Alla base di questa prospettiva sta

⁵ C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Roma 1984.

l'affermazione giovannea: Dio è amore (1 Gv 4, 8). È da Dio-Amore che l'uomo riceve la sua «natura» ed è nell'amore che egli si realizza come persona. L'amore appare in questo modo come «diadico»: si tratta di una realtà oggettiva e, allo stesso tempo, personale. L'uomo è stato creato a immagine di Dio-Amore (questo è il suo «principio oggettivante»), ma nello stesso tempo l'uomo diventa veramente uomo solo quando partecipa alla «natura divina» in una forma concreta e del tutto personale (quando nell'amore trova il suo «principio personalizzante»). Il paradigma di questa unità è Gesù Cristo, Dio-uomo: il Figlio di Dio e l'«uomo perfetto», che ha amato fino a dare la sua vita.

Dal canto suo, V. Vitiello ha proposto un ripensamento dell'antropologia alla luce dell'esperienza teologica di Agostino e della sua comprensione della Trinità. Egli ha messo in rilievo un dato apparentemente antinomico nel pensiero agostiniano. È vero che Agostino ha elaborato una concezione della Trinità con la quale – sullo sfondo della distinzione tra l'essere-uno e l'essere-distinti delle tre Persone divine – si è giunti a pensare Dio come in Se stesso uno e trino e, di conseguenza, a ripensare trinitariamente il concetto dell'identità. Ma ciò non significa abbandonare il principio di non contraddizione correndo il rischio di cadere in un relativismo ontologico ed antropologico. Come, infatti, l'uomo può conoscere Dio-Trinità e in Lui la verità su se stesso? Non bisogna pensare che l'uomo – continuamente richiamato alla realtà dal peso della propria miseria – non può mai penetrare ed abitare, con il suo essere, in quello «spazio sopra-di-lui» che è abitato da Dio? Sembra che sia stato lo stesso Agostino a prospettare una tale conclusione quando scrive: «Qui potrei stare ma non voglio: là vorrei e non posso; di qui e di là infelice» (*Confessioni*). In realtà, Agostino riconosce la via d'uscita a questa antinomia in Gesù Cristo, nella sua morte sulla croce, vissuta tra e per i peccatori, in cui Egli è pienamente il mediatore tra Dio e gli uomini. È qui – ha concluso Vitiello –, nell'abbandono del Figlio sulla croce, che occorre cercare la radice stessa dell'intersoggettività: nell'abbandono di Gesù Cristo – compreso come rivelazione dell'amore di Dio-Padre per gli uomini – occorre riconoscere la «condizione» e lo «spazio» dell'incontro con Dio.

L'abbandono, sempre doloroso e incomprensibile, è quella giusta «distanza» dell'essere che, unica, permette di avvicinarsi a Dio e, in Lui, di vivere amando.

Il terzo e ultimo giorno del convegno è stato dedicato ad approfondire due temi anch'essi in profonda sintonia con quello centrale dell'ontologia trinitaria. Il primo, intitolato: *monoteismo e fede trinitaria come problema politico*, è stato affrontato dai due relatori: A. M. Baggio e A. Fabris. Baggio, professore di etica sociale all'Università Gregoriana, dopo aver riflettuto sul legame tra la rivelazione trinitaria e la dimensione sociale e dopo aver chiarito che non c'è più spazio per una «politica sacrale» ma che la politica deve trovare un suo nuovo, autentico ruolo all'interno della socialità umana, si è chiesto: quale specifico contributo alla dimensione politica viene portato dalla rivelazione trinitaria? È possibile individuare in essa un fondamento, o almeno un'indicazione, per una politica caratterizzata dal «sociale» e non più dal «sacrale»? La proposta avanzata da Baggio è quella di ripensare la politica sullo sfondo di un momento del tutto particolare della rivelazione trinitaria: il grido di Gesù abbandonato sulla croce. Perché è lì, sulla croce, nel grido di Gesù che non avverte più la paternità di Dio, che si dispiega l'intimità della relazione trinitaria. Ed è questa «realtà trinitaria», rivelatasi pienamente nell'abbandono di Gesù, a poter fornire – secondo Baggio – indicazioni sia per una possibile ridefinizione delle principali categorie politiche (il concetto della sovranità, l'umanità come soggetto politico, la figura del politico, il superamento della politica ideologica e della nemicità, ecc.), sia per un ripensamento delle possibili soluzioni di alcuni problemi di teoria politica.

Il secondo relatore, Fabris, professore dell'Università di Pisa, ha riflettuto sul rapporto tra la rivelazione trinitaria e la politica in un'altra chiave, più teoretica. Partendo da un'analisi della rivelazione della Parola (il rapporto tra il *Logos* e l'*Arché* nel prologo di Giovanni), egli ha cercato di spiegare l'importanza della rivelazione trinitaria per la filosofia. Essa sta in un originale ripensamento, alla luce della rivelazione trinitaria, dell'antico dilemma filosofico tra *mediazione* ed *immediatezza*. Uno dei primi a capire l'importanza di questa soluzione è stato Hegel, che ha ricono-

sciuto nello Spirito la possibilità di riconciliare in uno le due realtà. Il fatto che il Dio cristiano possa essere pensato come «uno e trino», come «atto e fatto», come «mediatezza e immediatezza» testimonia l'esistenza di una logica che permette di pensare «unità e distinzione» allo stesso tempo. Ma se ciò è possibile – ha constatato Fabris –, vi devono essere anche delle conseguenze politico-etiche di un tale pensare.

L'ultimo intervento del convegno è stato quello di J. Castellano, professore al Teresianum di Roma, il quale ha parlato sul tema: *mistica e ontologia trinitarie*. Dopo aver presentato i tratti caratteristici dell'esperienza della Trinità vissuta dai grandi mistici cristiani (s. Giovanni della Croce, s. Teresa d'Avila, ecc.), ha accennato al fatto che viviamo in un tempo che ha bisogno di una «mistica trinitaria» vissuta in maniera nuova, più *comunitaria*. È vero che i singoli mistici del passato, avendo conosciuto Dio come «comunione», ci insegnano a conoscere noi stessi, la natura, il mondo alla luce di Dio-Trinità, a vedere la forma della Trinità-comunione impressa in tutto, e, dunque, ad amare tutti e ognuno. Ma allo stesso tempo è anche vero che la realtà di Dio-Trinità dovrebbe diventare sempre di più uno stimolo concreto per creare nuovi rapporti tra gli uomini, per creare una nuova società, uno stimolo che farebbe nascere un nuovo pensare, una nuova filosofia e teologia. E ciò sarà possibile se la mistica non sarà più individuale ma «comunitaria», vissuta alla luce delle parole di Gesù sull'unità (*Gr*, cap. 17) e nella reciprocità dell'amore vissuta con l'intensità di Gesù che, crocifisso e abbandonato sulla croce, è l'esempio di chi ama fino a dare la vita. Egli è la «Via» per poter «entrare», come figli nel Figlio, animati dallo stesso Spirito, nel rapporto con Dio-Padre. È lì e solo lì, nel seno del Padre, che l'uomo può conoscere la verità su tutto ciò che esiste e persino svelare il mistero del male. Una tale «mistica trinitaria», dunque, riconoscerà nell'amore per il prossimo non solo il punto di arrivo (il frutto della perfezione) ma, anche, il punto di partenza (la condizione dell'esperienza di Dio). Se oggi si parla dell'attualità di un'ontologia trinitaria – ha concluso Castellano –, essa può emergere, assieme alla teologia e antropologia trinitaria, da una simile esperienza mistica della Trinità.

Penso basti questa rapida e sintetica presentazione, per testimoniare la diversità e, nello stesso tempo, una certa (quasi sorprendente) convergenza delle idee esposte dai partecipanti al convegno. Una diversità, certamente, inevitabile e presupposta: sia perché il tema del convengo è stato affrontato in due linee di ricerca differenti, filosofica e teologica, sia perché nel parlare dell'ontologia trinitaria si sono incontrati i credenti assieme ai non credenti; allo stesso tempo, una diversità arricchente e stimolante: essa non solo non ha impedito che si creasse un clima di dialogo, anzi, continuamente è sbocciata in esso. Infatti, sono stati gli stessi relatori a sottolineare che lo spirito del convegno è stato indicato dalla prima parola del titolo del tema: il «verso dove», che rinvia non solo ad uno stadio non ancora compiuto della ricerca ma, innanzitutto, alla sua dinamicità, al fatto che si è – insieme – in cammino.

Bisognerebbe sottolineare poi un'altra cosa: e cioè, che il convegno a Napoli è stato la prima grande occasione di parlare dell'ontologia trinitaria, in maniera così esplicita ed articolata, davanti al mondo teologico-filosofico. Il che fa subito pensare al fatto che sta maturando il *kairós* di questo tema. Un *kairós* che avrà senz'altro le sue profonde ragioni. Ma tra queste ne emerge soprattutto una: oggi, alla fine del secondo millennio, questo tema è di grande «attualità esistenziale». Di un'attualità della quale aveva parlato già all'inizio del nostro secolo uno dei più grandi filosofi e scienziati russi, P. A. Florenskij (ucciso in campo di concentramento sotto il regime sovietico), convinto che tra il Dio Uno e Trino (vale a dire, tra il pensare e vivere in spirito trinitario) e la morte *tertium non datur*.

L'umanità sulla soglia del nuovo millennio avverte sempre più l'esigenza di una nuova e più umana forma d'esistenza, di una nuova cultura, diversa da quella dei «tempi vecchi»: quelli di Auschwitz, della guerra nella Ex-Yugoslavia, dei genocidi dimenticati nei paesi d'Africa... Solo che l'uomo di domani non potrà mai giungere a fare l'esperienza dei «nuovi tempi» senza essersi abituato ad un «nuovo tipo» di pensare, senza aver accettato e riconosciuto come universali le categorie di fratellanza universale, solidarietà con i più deboli, preferenza per gli «ultimi». Ed è in que-

sta odierna situazione dell'impaziente avvento della «svolta» (impaziente, perché *die Zeit drängt*), che l'emergente prospettiva ontologico-trinitaria potrebbe aprire i percorsi verso i «nuovi orizzonti» del vivere e del pensare, forse davvero «salvifici» per il futuro dell'umanità.

Per quanto riguarda i frutti concreti del dibattito filosofico e teologico sul tema dell'ontologia trinitaria, si deve dire che il convegno a Napoli ha messo in rilievo alcune prospettive-chiave e, quindi, fondamentali e inevitabili per ogni suo ulteriore approfondimento. Tra queste occorre nominare – in primo luogo – la fondazione cristologica dell'ontologia. Se, cioè, non è possibile parlare di un'ontologia trinitaria se non in rapporto alla Rivelazione cristiana, è la persona di Gesù Cristo – in cui, abbandonato sulla croce, si è rivelato in pieno il «volto» della Trinità – ad essere la «via» verso un'ontologia – e, di conseguenza, un'antropologia, ecclesiologia, etica, ecc. – fondata in chiave trinitaria. Un'altra prospettiva-chiave che veniva in rilievo è stata quella sottolineata da Hemmerle. E cioè che l'intima giustificazione e la necessità di un'ontologia trinitaria è legata ad una «prassi trinitaria», ad un inserimento concreto nel ritmo della vita di Dio-Amore. L'ontologia trinitaria «si rivela soltanto a colui che dona se stesso al donarsi di Dio, a colui che offre non solo il proprio pensiero, ma la propria esistenza stessa al movimento di risposta del donarsi di Dio». L'ontologia trinitaria – in questo senso – non può essere compresa solo come oggetto del pensiero, ma innanzitutto come realizzazione del pensiero. «Pensarla significa entrare nel suo ritmo con il pensiero, con la parola, ma anche con l'esistenza stessa»⁶.

Alla fine i partecipanti hanno deciso di pubblicare, presso la casa editrice Città Nuova, gli Atti del convegno. In fondo si tratta di un'altra occasione per continuare il dialogo sull'ontologia trinitaria.

L'UBOMÍR ŽÁK

⁶ K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria...*, cit., pp. 66 e 75.