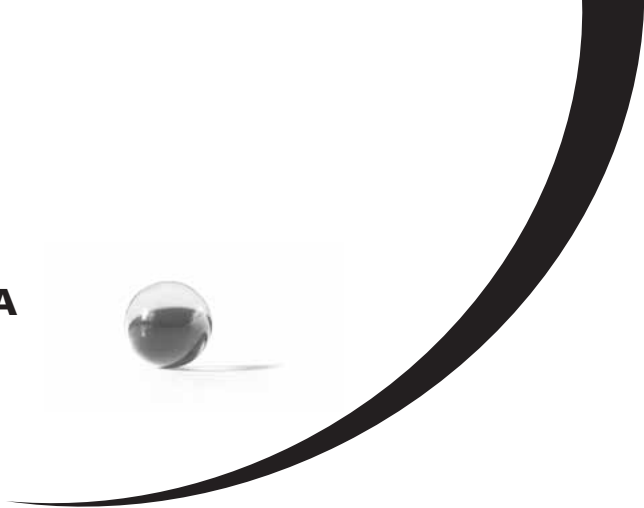


L'ONTOLOGIA TRINITARIA: CHE COSA "NON" È?



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 discute⁴. 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 creazione⁶.

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 cristiana⁹. 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 lavori¹¹, 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 inaccessibili 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 scienze¹⁹. 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 trinitariamente²¹.

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 aggiornando 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. Clemenza – 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" (Rossmini) – di filosofia e teologia²⁹. 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. Clemenza – 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 percorribile³⁰, 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 Platone³³ –, 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).