

# MANIFESTO<sup>1\*</sup>

## Per un'ontologia trinitaria

### 1. Sfida

#### Ripensare il pensiero

*L'urgenza dell'oggi è “ripensare il pensiero” (E. Morin)<sup>2</sup>.*

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

---

<sup>1\*</sup> Testo pubblicato: P. Coda, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia», IX (2017/1), pp. 9-17. Glosse a cura di Maria Benedetto Curi.

Il lavoro di redazione delle glosse a corredo del Manifesto vuole arricchire il testo con riflessioni a supporto, alcune delle quali sono emerse nei momenti di dialogo durante le lezioni di “Ontologia trinitaria” presso l'Istituto universitario Sophia di Loppiano. Si vuole così non perdere la “grazia” particolare che ha illuminato, oltre che nel momento della stesura e della revisione, ancor di più nel momento della lettura e condivisione del Manifesto. Il termine *glossa* deriva dal greco, indicando un termine che necessita di una spiegazione. Da semplici annotazioni interlineari, nel Medioevo sono diventati apparati esterni al testo, a commento del contenuto principale. Oltre che in ambito giuridico, questa metodologia era utilizzata in ambito teologico, si pensi ad es. alla *Glossa continua super Evangelia* di Tommaso d'Aquino.

*Manifesto*: Il termine deriva dal latino *manus-fendere* che significa “toccare con mano”. Sono stati scritti dei manifesti per avanguardie politiche, artistiche e filosofiche, per es. il manifesto (programma) dell'idealismo tedesco di Hegel, Schelling, Hölderling, o il Manifesto del Partito Comunista di Marx ed Engels. Come esprime anche il sottotitolo “Per un'ontologia trinitaria”, questo manifesto non è da intendere nel senso di una adesione a un “programma”, cui si deve sottostare in maniera indiscussa, ma nel senso letterale del termine, come qualcosa che permette, e pone le condizioni, per “toccare con mano” l'esperienza – d'avanguardia – dell'ontologia trinitaria, chiamando a una risposta responsabile.

La genesi del Manifesto per un'Ontologia Trinitaria è correlato al progetto di un *Dizionario di Ontologia trinitaria*, intrapreso nel gruppo di teologi e filosofi che da alcuni anni collaborano con Piero Coda nell'ambito dell'ontologia trinitaria, in modo da poter rendere fruibile quanto già sembrava pronto per essere “dato” al panorama culturale. Così da ormai quattro anni, è stato fondato un gruppo di studio per impostare il Dizionario in due volumi e quattro sezioni (Figure e Lemmi; Questioni fondamentale e Prospettive di ricerca di dialogo con le altre scienze contemporanee). Si è costituito un comitato scientifico con tre teologi (Prof. Piero Coda, Istituto Universitario Sophia /IUS di Loppiano; Prof. Lubomir Žak, Università Pontificia del Laterano); Prof. Giulio Maspero, Università della Santa Croce di Roma) e tre filosofi (Prof. Massimiliano Marianelli, IUS e Università di Perugia; Prof. Mauro Mantovani, Università dei Salesiani di Roma; Prof. Massimo Donà, Università del San Raffaele di Milano), tre segreterie presso lo IUS nelle figure della Dott.ssa Julie Tremblay e della Dott.ssa Maria Benedetta Curi, presso il San Raffaele a Milano nella persona del Dott. Vito Limone, e presso l'Università Pontificia Santa Croce di Roma nella figura della Dott.ssa Iliaria Vigorelli; a questi si aggiungono collaboratori sia italiani, che internazionali. In questo senso il manifesto è da leggere come espressione non di una singola voce ma di una pluralità di voci accordate e accordantesi ogni volta nella dimensione di un ricercare comune, con un linguaggio che vuole esprimersi nell'incontro tra il linguaggio teologico e quello filosofico, per dialogare con le scienze e la cultura.

Tale manifesto, inoltre, che di certo è un primo tentativo data la vastità dell'argomento, è da considerarsi sia come una introduzione al Dizionario, sia come uno strumento orientativo “per un'ontologia trinitaria”, che possa orientare la conoscenza ma anche la ricerca, del singolo e della comunità scientifica, secondo lo sguardo ermeneutico particolare di questa *nuova* proposta ontologica. È proprio l'orizzonte e la prospettiva di questo *nuovo* che il Manifesto vuole comunicare.

<sup>2</sup> Edgar Morin (Parigi 1921), filosofo e sociologo francese, di origine ebraica sefardita (comunità di Livorno). Centrale, nella sua vasta e interdisciplinare riflessione, la “riforma del pensare”.

comune<sup>3</sup>, nel contesto

- di una globalizzazione propiziata da paradigmi economici e politici strutturalmente iniqui o comunque pericolosamente deficienti innanzi tutto sotto il profilo antropologico,
- di una rivoluzione tecnologica e in specie digitale, biogenetica e robotica<sup>4</sup>, priva di anima e di orientamento etico,
- di una crisi ecologica<sup>5</sup> che si preannuncia foriera d'irreparabili catastrofi senza un'adeguata e immediata conversione degli stili di vita.

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

Ma l'urgenza di "ripensare il pensiero" è tale, in radice e più ancora, perché a fronte di queste sfide "il re è nudo"<sup>6</sup>.

Si palesa cioè drammaticamente smarrita – e proprio per questo sinceramente e dolorosamente desiderata, soprattutto dalle nuove generazioni<sup>7</sup> – la via maestra del pensare nella luce di bellezza della verità e nella ricerca del bene di una felicità da tutti realisticamente e in armonia col creato condivisa<sup>8</sup>.

E ciò a tutto vantaggio, troppo spesso, di una razionalità meramente strumentale e calcolante<sup>9</sup>

---

<sup>3</sup> Echi di Martin Heidegger: «nella *Lettera sull'umanismo*, dove, dopo avere premesso che "il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora", egli ricorda che poco dopo l'apparizione di *Sein und Zeit* [...] un giovane amico gli chiese quando avrebbe scritto un'etica. A questa domanda Heidegger risponde con l'etimologia di *ethos* come "soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare" e quindi con l'affermazione che l'etica originaria è "il pensiero che pensa la verità dell'essere", cioè l'ontologia, anzi, nemmeno più l'ontologia, ma il pensiero che rammemora (*Andenken*) l'essere e nient'altro», cf. E. Berti, *Etica ermeneutica ed etica argomentativa*, in *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Reggio Emilia 1993, p. 88. Cf. anche A. Nitrola, *Pensare l'attualità: etica come ricerca della casa comune*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

<sup>4</sup> Problema della *tèchne*, anche qui possiamo ricordare la critica di Heidegger alla società della tecnica, che si può innestare nella critica alla società del capitalismo di Marx e ancora indietro alla dialettica "servo-padrone" di Hegel. Una *tèchne* sempre più "digitale", oltre che robotica, quando sono sempre più in uso protesi robotiche nel campo del fisico e dello psichico.

<sup>5</sup> Tema sempre più "caldo" quello dell'ecologia, a fronte delle numerose catastrofi dovute allo sfruttamento irresponsabile e senza sguardo al futuro della nostra terra, a cui l'uomo non riesce più a rispondere con prontezza. Tema caro anche al centro del magistero di papa Francesco, cf. l'enciclica *Laudato si'*.

<sup>6</sup> Dalla fiaba di Hans Christian Andersen "I vestiti dell'imperatore" del 1837. Il re viene ingannato nel credere di indossare dei tessuti preziosissimi e "finissimi", quanto invece "è nudo". Passando tra la folla dei sudditi, soltanto un bambino se ne accorge e ha il coraggio di gridarlo.

<sup>7</sup> Esperienza tangibile ogni volta con caratteri diversi presso lo IUS.

<sup>8</sup> Si potrebbe dire che questi sono "i vestiti del re", o meglio gli "abiti", da *habitus*, atteggiamento e quindi anche "intenzionalità" in un senso contemporaneo.

<sup>9</sup> Terminologia usata dalla "Scuola di Francoforte" (denominazione connessa a quegli studiosi che si concentrarono dal 1923 intorno al neonato "Istituto per la Ricerca Sociale, *Institut für Sozialforschung*, dell'Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte sul Meno, uniti a partire da un rinnovamento del marxismo, nella *critica della società presente*, tendente a smascherare le contraddizioni del contemporaneo vivere collettivo), in particolare da Theodor Adorno

che propizia la messa tra parentesi e persino l'oblio dell'ineludibile impegno personale della coscienza e dell'appassionante vocazione universale all'unità nella libertà quale incontro e reciproco dono delle diversità in cui si arricchiscono le nostre identità.

## 2. Kairós<sup>10</sup>

### Profezia del nuovo pensiero

Negli ultimi due secoli – soprattutto nel '900<sup>11</sup> – quest'urgenza si è fatta impellente e provocante: in ambito artistico<sup>12</sup>, scientifico, sociale, filosofico e teologico, in reazione alle spaventose tragedie sperimentate – ieri e oggi<sup>13</sup> – dall'umanità, non da ultimo a motivo del predominio di un pensiero antropologicamente carente o persino distorto<sup>14</sup>.

Nel grido<sup>15</sup> di dolore di queste tragedie sono fioriti, dalle più svariate radici e sensibilità culturali, itinerari<sup>16</sup> generosi e inediti di testimonianza e intelligenza performativa<sup>17</sup> della realtà

---

(Francoforte 1903 – Visp 1969) e Max Horkheimer (Stoccarda, 14 febbraio 1895 – Norimberga, 7 luglio 1973). Echi anche di Heidegger [cf. M. Heidegger, *L'abbandono*].

<sup>10</sup> Nella cultura dell'antica Grecia il tempo del *kairòs* si distingue dal tempo quantitativo *krònos* e dal tempo epocale *aiòn*. Secondo il mito infatti, *Krònos* è la divinità che mangia i suoi figli, a indicare il tempo quantitativo e sequenziale che “mangia” la vita degli uomini. Il *kairòs* invece indica “il momento propizio-opportuno”. Nell'iconografia artistica è spesso raffigurato come un giovane con un ciuffo di capelli davanti, mentre è calvo sulla nuca. Il tempo che “va acciuffato”, perché quando passa è troppo tardi. È il tempo dell'evento, di quell'accadimento che può riorientare il cammino verso il futuro. Nel Nuovo Testamento quando si deve esprimere l'evento Gesù Cristo si utilizza il termine *kairòs*, mentre *aiòn* per il tempo epocale in cui ci si viene a trovare, presente anche nell'AT (*olam Abbà, olam atzè*). Anche in tedesco esiste una espressione simile: *beim Schopf fassen* (afferrare dal ciuffo).

<sup>11</sup> Inizi ci sono già nell'Ottocento e a cavallo tra i due secoli. Si pensi a Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard.

<sup>12</sup> Per esempio i poeti, per Heidegger le antenne dei cambiamenti culturali: cf. “*Wozu Dichter?*” oltre la civiltà della tecnica, quasi che anche l'intenzionalità filosofica debba farsi poesia.

<sup>13</sup> Si pensi ai drammi della *Shoah* ebraica, o ai *Gulag* russi. Oggi al terrorismo dell'Isis, insieme ad altre situazioni drammatiche “nascoste”, alle piaghe della povertà (fenomeno dei senza tetto e delle numerose associazioni che sorgono a sostegno: Chiara Amirante, suor Elvira, ecc.), dello sfruttamento, delle violenze.

<sup>14</sup> Il “re nudo”.

<sup>15</sup> Da non intendere in un senso sentimentale, quanto pienamente teor-etico. Si pensi al significato del grido nel *nuovo pensiero* di Franz Rosenzweig già dalle prime pagine della *Stella della redenzione* (1921): «Ed in luogo di volere che, a precedere la conoscenza unica e universale, sia solo quell'unico e universale nulla che nasconde il capo sotto la sabbia all'udire il grido della paura della morte, la filosofia dovrebbe avere il coraggio di stare ad ascoltare quel grido e di non chiudere gli occhi davanti all'orribile realtà». Cf. anche lo scritto *Von Einheit und Ewigkeit* in *Die Gritli-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, Bilam Verlag, Tübingen 2002, pp. 826-831, in cui, in un appassionato dialogo tra l'Anima e il Corpo, l'Anima afferma: «a noi ci unisce il grido – *uns eint der Schrei* –, anche quando la parola ci divide. Il grido verso l'eternità e la semplicità, in grado di squarciare il cielo». Cf. M.B. Curi, *Pensare dall'unità*, Città Nuova, Roma, pp. 366-368. O si pensi all'importanza del grido nel filosofo, teologo e matematico russo Pavel Florenskij (1882-1937).

<sup>16</sup> Dal grido di dolore di quei pensatori, quasi dei martiri, che l'hanno vissuto e attraversato fino in fondo sono usciti nuovi itinerari per l'umanità, da percorrere. È un'immagine contemporanea quella che vede le filosofie come cammini, itinerari che possono nascere dall'incontro con l'A/altro che risponde al grido di ciascuno. Cf. gli *Holzwege* di M. Heidegger, o il *Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstand* – oltre che nella *Stella* stessa - di Franz Rosenzweig e *Il cammino dell'uomo* di M. Buber.

<sup>17</sup> *Per-formativo*: in linguistica si dice di un enunciato che coincide con l'azione stessa che vuole enunciare (cf. la distinzione tra enunciati constativi ed enunciati performativi del filosofo linguista statunitense John Langshaw Austin

che siamo e che viviamo: il pensiero dialogico, la fenomenologia, l'esistenzialismo, il personalismo, l'etica dell'alterità, la svolta linguistica<sup>18</sup>... Essi, se possono sembrare a un primo sguardo anche tra loro assai diversi e svincolati – in superficie – l'uno dall'altro, lasciano però intuire – in profondità e in prospettiva – una convergenza nel segno della *profezia di un "nuovo pensiero"*<sup>19</sup>, anzi di una vera e propria *"rivoluzione culturale"*<sup>20</sup>.

Tramite essi si fanno infatti presenti e operanti la tensione<sup>21</sup> e la passione a scoprire e percorrere con trasparenza, fiducia, fraternità e determinazione<sup>22</sup> la via di un pensare e di un corrispondente agire che siano all'altezza del loro originario compito e della loro inedita responsabilità.

Ciò che li apparenta<sup>23</sup> e li fa idealmente solidali, senza elidere le loro specifiche e preziose originalità, è l'impegno consapevole a ri-aggiungere<sup>24</sup> e ri-esprimere l'attestazione – nel grembo fecondo del pensare e nell'agone<sup>25</sup> storicamente efficace dell'agire – della fecondità inesauribile, luminosa e appagante<sup>26</sup> del senso di verità, di bene, di unità e di bellezza<sup>27</sup>

---

(Lancaster 1911 – Oxford 1960). Qualifica utilizzata anche dal filosofo italiano Adriano Fabris, cf. i suoi *TeorEtica* (2010) e *RelAzione. Una filosofia performativa* (2016).

<sup>18</sup> Seguendo la successione, sono chiamati in causa *itinerari* sorti nella prima metà del Novecento, a cavallo dei grandi "crolli" della Prima e Seconda Guerra Mondiale, rappresentati in particolari da pensatori quali: Franz Rosenzweig (Kassel 1886 - Francoforte 1929), Martin Buber (Vienna 1878 - Gerusalemme 1965), entrambi di tradizione ebraica, e il cristiano "solitario maestro di campagna" Ferdinand Ebner (Wiener Neustadt 1882 - Gablitz 1931), per il pensiero dialogico. Edmund Husserl (Prostejov 1859 - Friburgo i. Br 1938) per la fenomenologia, M. Heidegger (Messkirch 1889 - Friburgo i. Br. 1976) per una fenomenologia esistenzialistica. Per l'esistenzialismo pensatori come K. Jasper (e. religioso in Germania), o J. Paul Sartre (e. laico in Francia), G. Marcel, L. Lavelle (1883 - 1954), R. Le Senne (1882 - 1954) (e. religioso-teologico); Nicola Abbagnano (e. laico in Italia), Luigi Pareyson (1918-1991), Enrico Castelli (1900 - 1977) (e. religioso-teologico in Italia). Pensatori da Emmanuel Mounier (Grenoble 1905 - Parigi 1950) fino a Jacques Maritain (Parigi 1882 - Tolosa 1973) e Romano Guardini (Verona 1885 - Monaco di Baviera 1965) per il personalismo. Come Emmanuel Lévinas (Kaunas 1905 - Parigi 1995). Gottlob Frege (1848 - 1925), Ludwig Wittgenstein (Vienna 1889 - Cambridge 1951), G. Edward Moore (Londra 1873 - Cambridge 1958) Bertrand Russel (1872 - 1970) per la svolta linguistica.

<sup>19</sup> È lo stesso Franz Rosenzweig a chiamare la sua proposta di rinnovamento filosofico un *nuovo pensiero*. Cf. *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia, 1983.

<sup>20</sup> Espressione che appartiene in origine a Mao Tze Dong a metà degli anni Sessanta, ma che viene ripresa da papa Francesco nell'enciclica *Laudato si* e nella lettera apostolica *Misericordia et Misera* (16 novembre 2016).

<sup>21</sup> Tensione positiva in quanto si tratta delle prime chiare avvisaglie di un passaggio epocale.

<sup>22</sup> Tutte qualità ermeneutiche: la trasparenza riporta in particolare alla fenomenologia e al suo desiderio di ritornare *zu die Sache selbst*. Cf. H. Husserl, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1982, vol. I, p. 271.

<sup>23</sup> Nel senso di essere quasi una medesima famiglia, in cui si mantengono le specificità, le differenze e i talenti di ciascun membro.

<sup>24</sup> Toccare di nuovo una fonte inesauribile, per un nuovo inizio!

<sup>25</sup> Sempre in quell'idea che il pensiero non è solo un *concepire* sterile e astratto, ma si fa azione, azione spesso battagliera per cambiare il corso della storia e della sua cultura.

<sup>26</sup> Appagante il desiderio di compimento dell'uomo.

<sup>27</sup> I trascendentali della tradizione medievali, laddove il quarto trascendentale, dopo la crisi del pensiero moderno e ottocentesco, è riproposto con una sua *missione* principale, connessa alla manifestatività appellante dell'Amore di Dio, in prima linea dal teologo svizzero Hans Urs von Balthasar.

dell'Essere «in cui viviamo, ci muoviamo e sussistiamo» (cf. *At 17,28*)<sup>28</sup>.

In una parola: l'esperienza, l'intelligenza e la pratica di una *ontologia integrale*<sup>29</sup> che esprima e promuova<sup>30</sup> il mistero dell'Essere nel suo variegato dirsi che in ultima istanza è darsi in dono, come talento e come promessa<sup>31</sup>.

Tale ontologia<sup>32</sup> – antica come il pensare e al tempo stesso nuova come nuovo è il *kairòs* che irrompe e c'interpella nel nostro come in ogni tempo<sup>33</sup> – è chiamata ad esercitarci<sup>34</sup> e farci capaci

- di riconoscere, dichiarare e condividere con umiltà e *parresia*<sup>35</sup> la *verità*<sup>36</sup> dell'Essere in quanto si dice alla nostra esperienza nell'intero spettro fenomenologico<sup>37</sup> del suo pro-porsi<sup>38</sup>,

---

<sup>28</sup> Rimando al discorso di Paolo all'Aeropago, in cui l'apostolo cita un filosofo greco per parlare di Dio ai pagani con un linguaggio a loro noto. "Esercizio" che il pensare illuminato dalla fede è chiamato a fare ogni volta e ancor di più nel nostro contesto culturale.

<sup>29</sup> Espressione che vuole indicare il superamento sia del paradigma ontologico classico, sia delle proposte ontologiche contemporanee di tipo esistenzialistico ed ermeneutico, a favore di una ontologia in cui anche la rivelazione e l'esperienza religiosa venga "presa sul serio". Ricapitolando, se la sfida di oggi è quella di ripensare il pensiero nella sua vocazione originaria di pensare l'Essere, possiamo oggi parlare di nuovo di una ontologia, ma integrale, attenta a pensare nuovamente l'essere in tutto il suo mistero e nelle sue espressioni che coinvolgono l'umano. Ci muoviamo in questa direzione, in un'epoca in cui, pur ancora tra molteplici comprensibili reticenze e "ferite", specialmente in alcuni contesti culturali, è possibile parlare dopo gli anni Cinquanta di una *svolta ontologica* che ha riguardato di nuovo la filosofia sia in campo continentale.

<sup>30</sup> Assume eticamente.

<sup>31</sup> Come *talento*: l'essere si dà a ognuno di noi permettendo che ciascuno si esprima in maniera diversa; e come *promessa*: il talento ha in sé un suo sviluppo efficace e performativo.

<sup>32</sup> Sull'origine del termine ontologia cf. l'articolo di M.B. Curi, *Origini e percorso del termine ontologia*, in «Sophia» (1/2017), pp. 34-46.

<sup>33</sup> *Antica come il pensare*: anche il pensare è originariamente ontologico, non si può pensare, fare un pensiero, senza rimandare ad un essere più grande e assoluto. La filosofia stessa dall'inizio è una ricerca e descrizione dei primi principi della realtà, implicando una "scelta" dell'essere. È qui che vi è un confine delicato per alcuni filosofi, tra il pensiero che "sposa l'essere" (cf. F. Rosenzweig nell'introduzione alla *Stella*), comportando un appiattimento dell'essere al pensare (anche come solo pensare del singolo), o tra quel pensare che si mette in relazione con l'Essere entrando in quel dialogo sempre eccedente in cui accade ogni volta l'Essere stesso grazie al contributo di ciascuno. Ogni epoca ha un suo *kairòs* da scoprire e seguire, noi oggi ne abbiamo uno tutto nostro – che si fonda su quelli precedenti – annunciato proprio da quel "grido".

<sup>34</sup> È un esercizio continuo, anche nelle cose quotidiane, anche nelle cose più piccole. Anche le ore di lezione per esempio [tra cui quelle di "condivisione", che preso lo IUS vengono svolte a partire dalla lettura meditata della Scrittura].

<sup>35</sup> Nel Nuovo Testamento il termine indica "il coraggio della testimonianza". Letteralmente "dire-tutto", dire con sincerità e franchezza.

<sup>36</sup> Anche qui ritroviamo in sequenza le proprietà universali dell'Essere collegate tra loro in una sequenza esistenziale crescente che si conclude con la Bellezza (intuizione centrata e da sviluppare e che corrisponde all'intuizione di pensatori del Novecento, per es. la terza parte della *Stella della redenzione* vuole esprimere un'estetica rinnovata in un senso esperiente e comunitario). La Verità che è promessa di Bene si realizza – si invera – nel dialogo che ci unisce nelle differenze specifiche di ciascuno, e diventa luogo di Bellezza trasfigurante le esistenze, anticipando adesso ciò che è definitivo. Esperienza che si tocca con mano e si vede, lo si sperimenta nell'esistenza così come lo si capisce intellettualmente. Questa ontologia integrale vuole farci fare esperienza dei trascendentali in modo nuovo.

<sup>37</sup> Questo è un guadagno della riflessione fenomenologica, si amplia lo spettro delle nostre esperienze in cui possiamo conoscere in verità e trasparenza l'Essere.

<sup>38</sup> Non è un im-porsi, non è un porsi, ma un *pro-porsi*. Richiamando il *pròs tòn Theòn* del prologo di Giovanni (1,1).

senza preconcetti riduzionismi e false assolutizzazioni<sup>39</sup>,

- grazie alla corrispondenza responsabile e creativa della coscienza, personale e collettiva<sup>40</sup>, nel suo scoprirsi ed esprimersi in quanto gratuitamente interpellata ad accoglierne, riconoscerne e promuoverne nella libertà la *promessa di bene* da condividere con tutti<sup>41</sup>,

- in una relazione dialogica di *unità nella molteplicità*, di convergenza nella differenza<sup>42</sup>, entro la quale soltanto ci si può prendere reciprocamente cura gli uni degli altri, impegnandosi nella custodia (con tenera fermezza)<sup>43</sup> gli uni degli altri e insieme della casa comune,

- dischiudendo così e irradiando<sup>44</sup>, nelle opere e nei giorni<sup>45</sup> delle multiformi espressioni culturali e civili dell'umano, il fascino di *bellezza* in cui l'Essere che a noi donandosi si dice<sup>46</sup> via via si trasfigura nella chiarezza<sup>47</sup> del farsi già presente ed efficace nel tempo della sua ultima e definitiva destinazione<sup>48</sup>.

### 3. Inventio<sup>49</sup>

#### *Il concetto regolativo della Trinità nell'età patristica*

L'approdo<sup>50</sup> e la dimora<sup>51</sup> del pensare e dell'agire nella regione<sup>52</sup> ospitale<sup>53</sup> e nell'ethos

---

<sup>39</sup> Rischi di *un pensiero antropologicamente carente e distorto*. Non esperto di dinamiche interpersonali e dialogiche, ma solo concentrato sul proprio singolare punto di vista.

<sup>40</sup> Guadagno sempre più consapevole della riflessione filosofica contemporanea. Si potrebbe richiamare la relazione tra "castello interiore" e "castello esteriore" di Chiara Lubich. Cf. *infra*. Anche papa Francesco parla di una mistica comunitaria della fraternità, al centro per esempio della *Evangelii Gaudium*.

<sup>41</sup> La verità è una promessa di bene da condividere con i prossimi, non è un tesoro geloso. Il senso di libertà promosso è sempre quello di una libertà responsabile e responsoriale, e in tal modo feconda e creativa, vocata alla "terzietà".

<sup>42</sup> In quel dialogo che non omologa le voci ma valorizza le differenze, facendo emergere le identità di ciascuno in un dialogo e un pensare comune.

<sup>43</sup> Sia la *custodia* che la *tenerezza* sono parole chiave di Papa Francesco. Si pensi alla descrizione della figura di san Giuseppe.

<sup>44</sup> *Dis-chiudendo*: aprendo dal di dentro; *irradiando*: facendo espandere.

<sup>45</sup> Echi de *Le opere e i giorni* del poeta greco Esiodo (VIII a.C.)

<sup>46</sup> Donandosi-si-dice, nella correlazione inscindibile tra il *dar-si* e il *dir-si* in cui l'Essere si comunica.

<sup>47</sup> *La claritas* latina, traduzione della *doxa* (luce di Dio) greca. Non una bellezza estemporanea, ma concreta e performativa, che ci porta al fine ultimo, al nostro compimento. La bellezza di quella pienezza trascendente – che rimanda ad altro, alla nostra forma compiuta *in mente Dei* – che è già ora.

<sup>48</sup> Questo è il tempo *escatologico* – che riguarda il compimento ultimo dell'uomo e di tutto il creato – aperto dall'evento Gesù Cristo: si tratta quindi di una bellezza che non provoca solo un fascino, un rimando, fuggevole ed "esterno", ma una bellezza che comunica l'Essere via via in una forma sempre più luminosa e trasparente in quell'oggi vissuto insieme che anticipa il compimento ultimo.

<sup>49</sup> Non un'invenzione immaginaria, ma nel senso latino di scoprire, portare alla luce ciò che già c'è.

<sup>50</sup> Nel primo paragrafo viene fornita la chiave ermeneutica della storia letta da un punto di vista dell'ontologia trinitaria. Una vera e propria teologia della storia, in realtà, è ancora tutta da farsi. Un esempio storico è il tentativo di Agostino con il

liberante ed esigente<sup>54</sup> di questa ontologia chiamano, innanzi tutto, a una *rilettura della tradizione* di pensiero maturata nella storia che sino a qui ci ha condotti<sup>55</sup>: coi suoi guadagni e le sue derive<sup>56</sup>, gl'irrinunciabili percorsi<sup>57</sup> in essa tracciati e le questioni e gli orizzonti di senso da essa non ancora sondati e che possono oggi rivelarsi di decisivo<sup>58</sup> momento e significato<sup>59</sup>.

---

*De Civitate Dei*, in cui Agostino cerca di rispondere al “crollo” della sua epoca – la fine dell'impero romano, di cui vengono incolpati i cristiani – tentando una teologia della storia in chiave trinitaria.

È questa chiave ermeneutica che ci accompagnerà nei passaggi successivi, nel percorso della storia della cultura dell'uomo.

<sup>51</sup> *Raggiungere e dimorare*: non solo un approdare in un porto per poi ripartirsene ma anche un rimanere, un abitare. Metafore che ritroviamo per esempio in Agostino (la filosofia come porto nei *Contra Accademicos* e il dimorare-abitare, in ripresa dell'immagine della casa comune, nelle *Confessioni*; è anche un'espressione chiariana, caratteristica cioè dell'esperienza mistica comunitaria di Chiara Lubich). Il di più di questa ontologia è proprio la possibilità di rimanere insieme, grazie al rapporto con l'altro, in essa.

<sup>52</sup> La *regione* è uno spazio connotato (personale, che ha tratti particolari). L'ontologia trinitaria è regione dell'essere. Normalmente noi vediamo due regioni dell'essere: la regione dell'essere Assoluto e la regione dell'essere finito (creato); o abitiamo nella regione dell'essere infinito o nella regione dell'essere finito. È tipico del cristianesimo, ma non è ancora stato pensato fino in fondo, che c'è una regione in cui l'essere infinito e quello finito vivono, si incontrano e dimorano insieme. Non siamo solo nella regione infinita di Dio ma in una regione nuova, creata dal farsi finito dell'essere infinito. Ciò implica per se stesso che il finito, il creato, è accolto nell'infinito. Non è un modo di dire o una semplice fede, nel senso di non avere un contenuto di realtà, ma una regione dell'essere dove noi viviamo in Dio essendo creature.

<sup>53</sup> Tema dell'ospitalità – decisivo ai giorni nostri – in una regione in cui l'infinito e il finito si incontrano.

<sup>54</sup> In quanto ospitati nasce un modo di vivere liberante ed esigente.

<sup>55</sup> Dobbiamo fare memoria storica del cammino che ci ha portato fin qui per capire come è nata questa regione e come è stata pensata.

<sup>56</sup> Ancora immagine velistica e navale: “andare alla deriva”, perdere la direzione. Coi suoi risultati positivi, con una lettura che colga i punti di luce, ma anche con i filoni “ciechi”, che non hanno portato da nessuna parte.

<sup>57</sup> Ci sono alcune linee di pensiero e modalità del pensiero che sono irrinunciabili, che non posso creare *ex novo* (per esempio il filone che da Platone, attraverso Aristotele, arriva fino a Heidegger), e poi ci sono – questo vale soprattutto per il cristianesimo – anche dei serbatoi di senso e di luce che sono ancora in ombra, che non sono stati scovati, e che non sono stati comunicati. Il cristianesimo sta per uscire dalla sua età bambina. In Europa si ha la percezione che il cristianesimo sia vecchio, sono passati sì 2000 anni, ma in realtà sono un niente. Il cristianesimo – diceva la grande storica (Romana Guarneri) – deve ancora fiorire, è agli inizi, ha messo delle radici fondamentali ma la fioritura vera e propria deve ancora venire fuori. Significa che devo guardare meglio dentro l'evento cristiano con la precomprensione che viene da tutta la crescita dell'autocoscienza umana, in cui è all'opera lo Spirito di Dio, per fare un passo in avanti. La questione della storia del pensiero, della cultura, della civiltà si può dire così: c'è un evento che è quello dell'infinito che si fa finito, è Gesù Cristo, il Verbo di Dio che si fa carne, e che cammina nella storia, e la storia è permeata tutta, è condotta, dallo Spirito di Dio che permette di accogliere e di vivere sempre più profondamente l'evento di Cristo. Questa è la grande visione che dobbiamo avere della storia, e dentro evidentemente c'è un dramma, c'è una lotta, non è un progresso continuo, è continuamente una tentazione da superare, una lotta da vincere, ma è così che la coscienza umana cresce. È una dialettica polare tra una crescita della coscienza e una affermazione del negativo, per cui la lotta tra positivo e negativo diventa più evidente. Il cristiano, e l'intellettuale cristiano, deve avere una percezione profonda di questo sguardo universale che vede l'azione di Dio nella storia, dove emerge l'evento Gesù Cristo. Questo per dire quale chiave ermeneutica bisogna avere della storia: nella visione cattolica dello sviluppo della storia ci può essere un atteggiamento di reazione preconcepita nei confronti della modernità o della post-modernità – anche da una semplice analisi del linguaggio cristiano si vede quando ci sono troppi “-ismi” (relativismo, secolarismo) –, per cui bisogna vedere e chiamare col nome proprio gli elementi distorti e devianti, ma anche cogliere ciò che c'è di positivo: la questione della donna, dei diritti umani, l'affermazione della pace e la negazione della guerra come strumento etico, sono tutta una serie di valori che stanno crescendo, che possono anche avere delle derive, ma che devono anche essere visti in un contesto più ampio.

<sup>58</sup> Ci sono degli elementi di decisivo peso che nel cristianesimo non sono stati ancora esplicitati ma che possono essere decisivi: per esempio la dimensione della intersoggettività della persona, che sono elementi decisivi nella cultura mondiale, e il cristianesimo ne è portatore, ma giacciono non sviluppati fino in fondo. Questo aspetto della relazione sociale è presente nell'enciclica *Evangelii Gaudium*, in cui c'è un passo che piace particolarmente a papa Francesco, tratto dalla Dottrina Sociale della Chiesa, lì dove si dice che “Gesù ha redento non solo il singolo ma la relazione sociale”. Un passo scritto da

Tale<sup>60</sup> vicenda è senz'altro ricca e variegata, e pertanto non è riducibile a nessuno schema interpretativo che presuma di potersi presentare come esaustivo e definitivo<sup>61</sup>. Eppure risulta facilmente riconoscibile come un dato<sup>62</sup> che non può non sorprendere e non interpellare che lo *snodo cruciale* che la qualifica e la rende riconoscibile e per molti versi decifrabile si è storicamente prodotto in Occidente – ma con significato e risonanza ormai universale – nell'incontro tra la filosofia di matrice greca in cui fiorisce la sapienza antica (anche dell'Oriente) e l'intelligenza della rivelazione di matrice biblico-cristiana che accade nel periodo d'oro dell'età patristica<sup>63</sup>.

---

Piero Coda, in seguito a una sollecitazione avuta durante un dibattito con il filosofo italiano Massimo Cacciari. È da momenti come questi, anche da provocazioni in dialogo con la cultura di oggi, che si possono definire dei principi, come questo, impliciti nel Concilio Vaticano II, ma non ancora formulati in questa maniera.

<sup>59</sup> È lo sguardo dell'ontologia trinitaria nei confronti della tradizione e del percorso del cristianesimo tra luci e ombre.

<sup>60</sup> Nel secondo paragrafo si entra nella sostanza di questa vicenda storica, con una ipotesi robusta e articolata.

<sup>61</sup> Completo e definitivo. Rischio del pensiero autoreferenziale (incapace di vedersi nudo).

<sup>62</sup> L'evidenza di una verità e di un bene si esprime attraverso la sorpresa; se tu non sei sorpreso, non sei superato, se qualcosa non ti eccede, significa che sei tu che ingabbi la realtà nei tuoi schemi.

<sup>63</sup> L'età d'oro dei Padri della Chiesa è lo snodo cruciale dove la storia del pensiero greco, vertice del pensiero antico in cui allo stesso tempo è presente, fiorisce, la sapienza antica, si incontra con la vicenda ebraico-cristiana e dà origine a qualcosa di nuovo dal punto di vista del pensiero. È lo snodo cruciale della storia dell'Occidente ma in prospettiva per tutta la storia dell'umanità. Si parla di tre elementi: la sapienza antica; la filosofia greca; e la rivelazione ebraico-cristiana: la sapienza antica è la mitologia greca, non nei suoi aspetti folkloristici, che, come espressione della sapienza antica, e anche col suo legame con l'Oriente, esprime una esperienza straordinaria del divino (ci sono alcune studi su Seneca, dove si evince che alcune sue affermazioni sono molto vicine a quelle di Paolo; una sapienza antica che fiorisce nella filosofia greca con un passaggio fondamentale nella scoperta del valore autonomo della razionalità e della libertà umana, così come era possibile in quel contesto. Il valore del *lògos*, del *noùs*, di fronte al divino che si rende presente. Si afferma, quindi, che l'umano, in qualche modo, diventa non misura assoluta del divino, ma polo di recezione, di accoglienza, di discernimento del divino. E questo è estremamente importante perché significa che l'uomo diventa luogo di discernimento di ciò che è divino e di ciò che non lo è: non un superamento del divino, ma luogo di discernimento. E questo è un guadagno fondamentale che si può vedere nella forma del pensiero greco, quella che poi ha determinato l'Occidente, e in un'altra forma, radicale e apofatica, nel pensiero del Buddha in Oriente, che l'Occidente non ha conosciuto. La sapienza antica fiorisce nel pensiero filosofico; ora, questo pensiero filosofico si incontra con la rivelazione biblica, in pienezza cristiana. Accade che il Dio si manifesta all'uomo in un rapporto di reciprocità asimmetrica, di Alleanza, e quindi la riflessione greca offre un passaggio fondamentale per la comprensione di ciò che accade nella rivelazione stessa, perché l'uomo è riconosciuto, creato a immagine e somiglianza di Dio, come il riferimento a cui Dio si rivolge, anzi come colui nel quale il Figlio di Dio si incarna, instaurandosi un rapporto di filialità. Bisogna discernere le grandi figure di significato antropologico e teologico che avvengono in questo incontro, capendo anche perché la Rivelazione biblico-cristiana si sia trovata a casa nel pensiero greco, non più nella mitologia greca, perché è uno stadio superato. Per questo Platone e Aristotele diventano degli interlocutori fondamentali. L'età patristica rappresenta questo incontro straordinario, un incontro non pacifico, a volte drammatico, perché la cosa che *irrompe* (è fondamentale questo irrompere) da parte della Rivelazione biblico-cristiana, è che Dio, che si rivela, e che si incarna nel Figlio in Cristo, ha una figura che rompe con qualunque possibilità di precomprensione data dal pensiero greco. Cioè, se il pensiero greco ha messo in valore il significato dell'uomo come colui che discerne il volto divino, ciò che è divino e ciò che non lo è, quando Dio manifesta il suo Volto paradossale in Cristo, nella croce di Cristo, questo evidentemente provoca un contrasto, una rottura, una scissione fondamentale: c'è una notte oscura del pensiero greco. Nelle eresie dei primi secoli si vedono queste prime battaglie, perché la forma di Dio che si manifesta in Cristo, che deve essere accolta dal pensiero umano, è misurata non dal pensiero umano (*ICor*). Dio entra nel tempo e nello spazio e si fa carne, muore nella croce nel Figlio, e questo è un accecamento...ma non per spegnere il guadagno della filosofia greca, ma per dilatarlo, aprirlo alla misura smisurata di Dio. Questa è la lotta drammatica che avviene nell'età patristica. In questo è lo snodo cruciale e la cultura che nasce di lì è attraversata da questo travaglio, che è un parto. Per cui la mitologia, che in una certa ermeneutica storiografica fino al secolo scorso è stata piuttosto declassata, in realtà è pregna di un grande valore (Simone Weil è un'attestazione formidabile nel far vedere come questa sapienza mitologica deve essere rivalutata). Si tratta di uno snodo cruciale: un punto di incontro fondamentale crocefiggente da cui si



Il frutto teoreticamente e praticamente più rilevante di questo incontro si è prodotto<sup>64</sup> nell'*inventio* del concetto ontologicamente regolativo<sup>65</sup> – per il rinvenimento e il discernimento della verità – della *Trinità*<sup>66</sup>: concetto per sua natura intrinsecamente *eccedente*<sup>67</sup> perché chiamato a ritrovare sempre di nuovo la misura s-misurata della sua verità da dentro<sup>68</sup> la Realtà che è chiamato a esprimere<sup>69</sup>.

L'*inventio*<sup>70</sup> di questo concetto è stata storicamente determinata dall'assunzione nel pensiero di matrice filosofica greca della sfida insita nel progressivo rinvenimento del singolare e inedito<sup>71</sup>

---

avvia un nuovo inizio per la storia del pensiero cristiano, tra il *lògos* greco e il *Lògos-Dabàr* giudaico-cristiano, come si vede bene nelle vicende personali, e nelle storie di conversione dei primi Padri della Chiesa, che come Agostino hanno vissuto esistenzialmente e teoreticamente tutta la tensione dell'incontro nella propria carne. In Agostino si vede molto bene la novità, come anche il suo cammino di conversione in conversione (alla filosofia, al manicheismo, allo scetticismo, al neoplatonismo e da ultimo al cristianesimo).

<sup>64</sup> Maturato.

<sup>65</sup> *Concetto ontologicamente regolativo*: regolativo nel senso latino che vale per i Padri della Chiesa di *regula* (non nel senso moderno kantiano) come misura, ovvero in quanto concetto capace di “misurare” Dio con quella misura che viene da Egli stesso. Anche qui un'immagine agostiniana: l'intelletto dell'uomo da solo non è capace di Dio se non per sua grazia.

<sup>66</sup> Il concetto di Dio come Trinità è un concetto regolativo nel senso che è una chiave che mi permette di scoprire e discernere il senso dell'Essere, il senso della verità dell'Essere che è Verità. Cosa succede: se noi abbiamo la figura del divino come nel pensiero greco, è l'uomo a discernere che cosa sia divino e cosa no, perché sia positivamente accettabile secondo tutta una serie di qualità che determinano il divino secondo la sapienza greca. Quando qui metto in rilievo che Dio è Trinità, sto dicendo la fede cristiana col pensiero greco, perché è un'affermazione ontologica che Dio è Trinità, confessandolo nella fede: riconosco che questo è il vero Dio fino a dare la vita (martirio), e quando dico questo, riconosco che la luce di verità dell'Essere è racchiusa, espressa e irradiata da questa realtà, da questa verità che mi dice che Dio è Padre, Figlio, Spirito Santo, radunati in Uno che è Dio Trinità. È come se la storia del pensiero, partendo da questo incontro tra il pensiero greco e la rivelazione cristiana ha trovato la bussola del discernimento della realtà. Regolativo, ovvero come una bussola, non è che oggettivamente dice “è così”, ma mi indirizza nella scoperta del mistero di Dio, dell'uomo, dell'essere; è una regola in questo senso.

<sup>67</sup> È un concetto che regola-misura, ma che per se stesso è sempre più grande, supera sempre se stesso, non è chiuso una volta per tutte, non definito, ma intrinsecamente eccedente.

<sup>68</sup> *Da dentro*: dal di dentro di quel dimorare nella Vita trinitaria, vivendo responsabilità reciproca e creativa nella vita e nel pensare. Si tratta quindi non di una concettualizzazione “esterna”, potremmo dire speculativa (che guarda soltanto allo specchio), calcolativa e schematica, fredda, ma che avviene dal di dentro, nell'esperienza della verità, del bene, dell'unità e della bellezza dell'Essere vissuta l'uno con l'altro.

<sup>69</sup> È un concetto che è misurato da una misura smisurata – quella di Dio – ed è continuamente messo in gioco. Vale, è fondamentale, ma non può essere mai oggettivamente esaustivo. *Eccedente*: significa che io non posso mai credere, pensare, presumere di averlo afferrato, ma mi apre a una realtà che mi supera (a volte penso che il concetto stesso di Trinità è provvisorio. Non è provvisoria la realtà che dice, ma non è detto che sia il concetto che esprime meglio questa realtà, perché devo sempre salvaguardare la trascendenza, e perché, quando arriveremo alla casa del Padre, Egli non ci dica: “credevi che io fossi questo...”). Non dobbiamo mai assolutizzare la concettualità che abbiamo, che guadagniamo, ma è sempre una concettualità regolativa e vocata a superarsi e trascendersi). Lavorando personalmente con Chiara Lubich, Piero Coda ricorda che le prime volte che lavoravano insieme, ella chiedeva di scrivere sempre qualche paginetta dopo le discussioni: «lì ebbi l'impressione della differenza tra che cos'è uno che conosce le cose per sentito dire e uno che le conosce per esperienza. Io parlavo della Trinità, ma come uno – certo cattolico – con una concettualità nella quale il mistero era presente solo a livello dottrinale, mentre Chiara aveva una concettualità trasfigurata nella luce. Era una stessa concettualità, ma la forma era diversa, perché una era abitata dalla presenza vissuta del mistero. Da allora ricordo l'impressione fortissima che ebbi e che procurò in me un cambiamento progressivo». Ciò a testimoniare che la Trinità è sempre un concetto regolativo ed eccedente, che viene sempre di nuovo, che ospita una luce più grande che deve continuamente trasparire.

<sup>70</sup> Frutto dell'incontro decisivo tra questi tre elementi è l'*inventio*, la messa in rilievo di un concetto che è regola (chiave, misura) nel rinvenimento e discernimento dell'Essere.

<sup>71</sup> Unico.

significato teor-etico rappresentato dall'evento escatologico del farsi carne in Gesù di Nazaret della Parola (*Logos*) di Dio che è Dio egli stesso e nel quale tutto è diventato ciò che è (cf. *Gv* 1,1-2.14) sino alla *kenosi* abissale di sé nell'abbandono<sup>72</sup> vissuto in croce per amore (cf. *Fil* 2,7; *Mc* 15,34)<sup>73</sup>.

Il concetto della Trinità si è così proposto a tutti gli effetti, nella storia del pensiero, come *orizzonte risolutivo*<sup>74</sup> – non escludente ma includente, non impositivo ma invitante<sup>75</sup> – d'interpretazione del senso dell'essere:

- sia *in riferimento a Dio*, l'Essere<sup>76</sup> infinito che, uscendo dal Silenzio del suo abisso, si dice nella Parola abitato da un'alterità reale nella gratuita, reciproca e reciprocante<sup>77</sup> relazione di libertà e comunicazione in cui tutto si dice e si dà, in sé e al di là di sé, in quanto *agape* (Padre, Figlio, Spirito Santo) (cf. *IGv* 4,8.16)<sup>78</sup>;

---

<sup>72</sup> In greco *ἐγκαταλείπω*, letteralmente lasciare in fondo, in basso, lasciare negli abissi.

<sup>73</sup> Qui si dice una descrizione sintetica del significato dell'evento Gesù Cristo, che è l'evento della Parola di Dio, il *Lògos*, che è Dio egli stesso, nel quale tutto è diventato ciò che è – la creazione – (cf. il prologo di Giovanni), fino alla *kènosi*. Questa è la rivelazione di Dio: il Verbo che si fa carne fino alla *kènosi* dell'abbandono. Questo evento, che la fede cristiana dice, viene assunto nel pensiero di matrice filosofica greca per esprimerne il significato teoretico. Questo è il fatto fondamentale: c'è un evento che è accaduto, lo dico nella fede ("io credo"), qual è allora il significato teoretico? Che cosa mi dice sul senso dell'Essere? E non posso farne a meno di fare questo, di pensare così; solo se non ci fosse il pensiero filosofico greco che fa da specchio a questo modo di pensare, non sentiremmo l'esigenza di pensare in termini di "essere", ma tutti noi siamo in fondo filosofi greci, la filosofia greca è l'espressione della ricerca di senso della razionalità umana. Dunque se l'evento che accolgo (nella fede) è un evento che mi supera e mi illumina: quale senso, quale verità contiene? È un capovolgimento della visione filosofica classica dell'essere (si potrebbe forse parlare di un'ontologia crocefissa). Per cui per esempio uno come Agostino, non può non chiedersi: ma tutto ciò che cosa mi dice? La Trinità, come concetto regolativo eccedente, mi dischiude il senso eccedente della realtà; altrimenti se io non facessi questa operazione rimarrei preso in una polarità: o come cristiano mi tarperei le ali del pensiero, mi castrerei nella mia umanità, nell'umanità dell'intelligenza, del pensiero, dell'interpretazione e della trasformazione della realtà; o se non sono cristiano, e sono filosofo e mi trovo di fronte a questa realtà qui, e non dialogo con essa – non dico non l'assumo (che significa già essere nella fede) –, mi tarpo le ali, taglio fuori una dimensione della realtà che devo prendere in ogni caso in conto, con cui mi devo confrontare e dialogare, castrando altrimenti la mia percezione della realtà. E questo molto spesso accade tutt'oggi. Quando, invece, sia del punto di vista della fede, sia dal punto di vista della filosofia, questo evento mi interpella nel suo significato più profondo. Allora questo concetto che esprime il senso più profondo dell'evento, che alla fine è espresso nella Trinità, diventa una sfida radicale sia per il pensiero filosofico, sia per il pensiero teologico, che in questo momento dell'età patristica non si distinguono formalmente tra di loro, come in Agostino, che parla di filosofia parlando da teologo e viceversa, per cui è una stessa realtà in cui vanno distinti l'appello razionale e l'evento che viene donato: così filosofia e teologia vanno distinte ma sono interne a una stessa unità nella differenza.

<sup>74</sup> Nel senso di "redentivo" alla Franz Rosenzweig, di un compimento quale accadere giocato nella libertà e nella temporalità delle relazioni.

<sup>75</sup> Non esclude altre interpretazioni ma le coinvolge.

<sup>76</sup> Maiuscolo volutamente.

<sup>77</sup> Cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, Città Nuova, Roma 201, p. 567: «Ma la reciprocità è vera quand'è aperta ed effusiva. La reciprocità è tale quand'è effusivamente reciprocante: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità».

<sup>78</sup> Questa relazione dice libertà, dice comunione (dono totale di sé) in un gioco in cui Dio si dice dandosi e si dà, in sé e al di là di sé. Dio si dice come alterità in se stesso – Dio si dice in se stesso – e anche al di là di sé – quando io penso il creato lo penso in questa dimensione al di là di sé –, questo è il *magis* dell'amore di Dio, ed è la misura smisurata del suo amore. Come *agape*: lo penso come *agape*, termine che nel lessico del Nuovo Testamento dice questo. La Trinità è regolativa: non posso più dire in se stesso Dio senza il concetto regolativo della Trinità, che, se mi dice simbolicamente che Dio è Padre,

- sia *in riferimento al creato* e, come a suo vertice e custode, all'uomo quale essere finito capace d'infinito appunto perché voluto e posto nell'essere per amore e chiamato nell'amore a riconoscere e partecipare a suo modo – realmente e sino a indicibile pienezza<sup>79</sup> – della bellezza, della verità e della bontà di Dio Trinità in quell'inaudita forma di unità nella differenza in cui il finito si trasfigura trinitariamente nell'infinito<sup>80</sup>, attingendo la sua originaria e definitiva<sup>81</sup> vocazione: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi» (Gv 17,21)<sup>82</sup>.

Il concetto di Trinità<sup>83</sup> ha pertanto propiziato nell'età patristica, in riferimento a Dio, all'uomo e al cosmo, la risignificazione e in qualche caso la creazione *ex novo* di concetti decisivi, nella tessitura della trama interpretativa e performativa dell'essere, quali: sussistenza, conoscenza, amore, relazione, persona, libertà, creazione, unità, pericorese<sup>84</sup>, comunicazione<sup>85</sup>... Basti fare i

---

Figlio e Spirito Santo, sta dicendo che Dio in se stesso, dal punto di vista dell'essere è una alterità libera, gratuita, reciproca e reciprocante (apertura alla terzietà, oltre una reciprocità binaria), che è lo spazio per amare al di là di se stesso.

*Agape* il termine usato nel Nuovo Testamento dall'evangelista Giovanni e dall'apostolo Paolo per indicare l'amore di Dio, differenziandosi dall'*eros*, e dalla *filia* (amore fraterno), per il carattere oblativo essenziale al suo comunicarsi come dar-si fino alla fine, fino alla morte di sé.

<sup>79</sup> È una cosmo-visione regolata da questo principio trinitario, non come una forma chiusa e impositiva, ma come una fioritura. *Partecipare a suo modo*: nel modo della creatura. Chiamato a *riconoscere* nello stupore dell'essere. *Indicibile pienezza*: io realmente partecipo di Dio sino a una pienezza indicibile, che non posso dire e che non so dire, ma lo sperimenterò. E questo è iscritto nel mio Dna. Ma se Dio non fosse Trinità non potremmo neanche parlare di tutto ciò.

<sup>80</sup> Il finito è chiamato a tras-figurarsi trinitariamente in questa logica nell'infinito. Ognuno di noi nel suo destino ultimo è chiamato ad essere trasfigurato liberamente dall'infinito. Questo si vuole significare quando parliamo della resurrezione della carne, o del "Dio tutto in tutti", secondo un lessico che ha tutto un significato ontologico. Diceva Hegel che la coscienza infelice è quella che riconosce il mistero di Dio ma rimane nella infelicità, perché conosca la pienezza ma non ne sei reso partecipe (per lui è la coscienza ebraica, perché vede la trascendenza di Dio, mentre nel cristianesimo diventa felice). Questa è la felicità, la gioia, per cui quando si dice che la nota del cristianesimo vera, non esterna ma interiore, è la gioia, si sta dando una connotazione ontologica, perché la gioia è il fiore dell'essere compiuto. Si potrebbe parlare di una ontologia della gioia perché è la presenza dello Spirito che dà gioia, perché quando ognuno di noi è donato e accolto in una dimensione in cui ci trascendiamo, rispondendo al fatto che Dio ci ha creati (Dio trascende se stesso creando il finito, il finito quando vive questa dinamica si trascende nell'infinito), allora sperimento un anticipo di gioia, anche nelle lacrime, anche nella croce, che c'è sempre, ma anzi, la gioia vera nasce solo da qui, nell'assumere questa realtà.

<sup>81</sup> Sempre in un senso di compimento escatologico.

<sup>82</sup> Tutto ciò è inaudito. Posso intuirlo, ma che significa che io sono una cosa sola in Cristo nello Spirito, in Dio? Tutto ciò trascende, è indicibile, ma qui attingo la mia originaria e definitiva vocazione. E questo essere l'uno nell'altro è la quintessenza del volto di Dio e della vocazione dell'uomo.

<sup>83</sup> *Il concetto di Trinità*. Qui si vede una potenza dell'assistenza dello Spirito incredibile: il salto della coscienza che la Chiesa ha fatto in questi secoli dal III al V, è incredibile, la coscienza cristiana è riuscita ad afferrare (acciuffare) sotto una potente azione dello Spirito questa chiave. Se non lo avesse fatto, se questo momento storico fosse passato, il cristianesimo era dissolto. C'è da adorare Dio e da dire la potenza dell'intelligenza umana, perché io giungo a fare questa affermazione, come al concilio di Nicea, che Gesù è *homousios to Patrì*, della stessa sostanza (essere) del Padre, generato, non creato, e che questo uomo, di carne, e morto in croce, è della stessa sostanza del Padre, luce da luce, generato non creato. Tutto ciò vuol dire portare a una nuova concezione dell'essere umano e dell'Essere di Dio.

<sup>84</sup> Dal greco *perichoréo*, danzare intorno. Per una breve storia sull'origine del termine tra filosofia e teologia, cf. P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003, p. 256: «Alcuni autori, utilizzando un termine che conosce una lunga storia in filosofia, in cosmologia e in teologia, parlano di pericorese tra Dio e il mondo, e cioè di reciproca inabitazione dell'uno nell'altro, che, per essere tale, esige ed esprime la loro reciproca alterità e distinzione. Non a caso, questo termine, che ritroviamo per la prima volta, con un significato tecnico, nel filosofo greco Anassagora, viene da lui e poi dalla cosmologia stoica, impiegato per esprimere la correlazione intrinseca d'ogni realtà con ciascun'altra, nell'armonia dell'unico cosmo. In ambito teologico, lo stesso termine viene assunto da Giovanni Damasceno, sul finire dell'epoca patristica, per esprimere la mutua interiorità, nella distinzione, tra la natura divina e la natura umana in Gesù Cristo "senza confusione e senza separazione", come recita la formula di fede del Concilio di Calcedonia del 451. Per

nomi di Ireneo di Lione, Agostino d'Ipbona, Gregorio di Nissa, Dionigi l'Areopagita, Massimo il Confessore.

#### 4. Percorso<sup>86</sup>

##### *Medioevo e Modernità*

Lo straordinario e promettente<sup>87</sup> guadagno d'illuminazione<sup>88</sup> del senso dell'essere intuito e regolativamente proposto nel concetto della Trinità ha di fatto progressivamente ispirato, esplicitamente o implicitamente, in forme e con esiti diversi e persino antagonistici, il successivo percorso del pensiero nella cultura occidentale. In tutti gli ambiti della sua molteplice espressività<sup>89</sup>.

In particolare, esso ha prodotto nel medioevo, sulla base della robusta risemantizzazione del senso dell'essere prodotta dalla patristica, geniali tentativi di sintesi in cui si sono intrecciate e reciprocamente fecondate la ricerca filosofica di matrice greca (Platone, Aristotele e Plotino), l'esperienza cristiana (in modo decisivo quella di Francesco d'Assisi<sup>90</sup>), e l'intelligenza teologica: Anselmo di Canterbury, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Duns Scoto ne sono testimoni<sup>91</sup>.

E tuttavia il concetto di Trinità *non è riuscito a generare quel luogo di esperienza e di esercizio*

---

passare infine a designare la relazione di mutua inabitazione tra il Padre, il Figlio/Verbo e lo Spirito Santo di Dio Trinità». Cf. K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, nella traduzione italiana *Partire dall'unità*, Città Nuova, Roma 1995, p. 39: «Questa multiforme inabitazione reciproca viene denominata con una espressione classica della teologia: “pericoresi”. “Pericoresi” è originariamente il nome di una danza: una danza intorno all'altro, l'altro che danza intorno a lui, e così tutto fluisce in maniera reciproca, l'uno nell'altro. E in realtà è così che scorre la vita nella dinamica di quell'amore che Gesù ci insegna e ci dona: l'altro è l'asse della mia vita, io sono l'asse della sua vita. Dio è l'asse della mia vita, io sono l'asse della sua vita. Tutto si svolge in questo “gioco assiale del reciproco circondarsi”».

<sup>85</sup> Prendiamo il concetto classico di *ousia* di Aristotele: risignificare è quello che fa Tommaso, dando un nuovo significato alla sostanza aristotelica (non solo un “ripennellare”); e così tutta una serie di concetti rimessi in nuova luce o creati *ex novo*. Per es. la potente risignificazione dell'amore (dopo l'*eros* e la *filia*); della relazione (lo si vede bene nel *De Trinitate* di Agostino); nasce il concetto di persona; o la comunicazione: nel pensiero classico, della sapienza classica o anche nella filosofia greca, Dio è talmente “piccolo” che non può comunicare se stesso. Per affermare la trascendenza di Dio tu devi dire che Lui non comunica se stesso, cioè rimane sempre altro; mentre nella visione cristiana Dio è talmente grande che si fa piccolo per comunicare tutto se stesso, restando se stesso. L'*inventio* è il momento in cui vengono poste queste premesse.

<sup>86</sup> Che cosa accade nel Medioevo e nella Modernità sotto questo profilo.

<sup>87</sup> *Straordinario*: l'estasi che si prova davanti alle pagine di Agostino e di Tommaso; *promettente*: apre uno spazio nuovo.

<sup>88</sup> È un faro di luce.

<sup>89</sup> L'ateismo poteva nascere solo in Occidente perché c'è stato Gesù Cristo, non è nato da nessun'altra parte. È evidente: significa che è una prova, una tentazione ma interiore alla cultura cristiana, perché è nata lì, per cui devo integrarlo, e saper leggere, nell'ateismo o nichilismo moderno, il suo essere un invito a scavare nel vero volto di Dio. Perché quando accade che la Chiesa si oppone a qualcosa che ha prodotto lei stessa, c'è qualcosa che non va.

<sup>90</sup> È la carne di Cristo che entra nell'accesso alla Trinità. L'esperienza cristiana medievale al culmine è quella francescana in questo senso mistico.

<sup>91</sup> Sono tre i filoni: la filosofia greca, l'esperienza cristiana che Francesco porta a un livello nuovo e altissimo, l'intelligenza teologica. Sono i testimoni di questa risemantizzazione dell'essere in cui si è ancora nell'alveo patristico ma già con aperture.

*relazionale e comunitario* (a cominciare dal rapporto tra maschile e femminile)<sup>92</sup> *del pensare che corrisponde alla Realtà in esso accolta e concepita*<sup>93</sup> e che come tale permette di sperimentarne e scandagliarne<sup>94</sup> i fondamenti risolutivi e le implicazioni pratiche al di là dei guadagni propiziati dalla matrice della metafisica greca, pur riplasmata nel suo incontro con l'intelligenza della rivelazione<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Spiegazione riportata nella nota successiva.

<sup>93</sup> C'è un limite, ecco la diagnosi: il concetto di Trinità è stato portato avanti ma non è riuscito a provocare, a far nascere un luogo di esperienza relazionale e comunitaria, non si è tradotto in una forma di pensiero capace di accogliere la trinitarietà del mistero di Dio. La Trinità non è riuscita a diventare antropologia e quindi luogo del pensare. È stata pensata individualmente-personalmente, ma non ha generato una forma di pensiero relazionale, comunitario, dialogico, perché il pensiero regolativo della Trinità – che affiora nella patristica, ed è espressa nel Medioevo – deve illuminare una forma di vita e di pensiero che corrisponde alla sfida della Trinità stessa. “Non posso pensare la Trinità se non trinitariamente”, altrimenti penso la Trinità solo coi concetti e rimango in una astratta concettualità, non lo sperimento nel mio modo di pensare, nel mio modo di concepire, e rimango ingabbiato nel concetto regolativo che regola sì la visione di Dio (quel teocentrismo straordinario del Medioevo, come nella *Summa Theologiae* di san Tommaso), ma il nostro pensare e vivere sociale non è ancora penetrato dentro questo. Il pensiero di Dio che non illumina, non genera un luogo comunitario di pensiero, diventa per es. all'epoca del Medioevo nominalismo, laddove Dio diventa un *ens rationis*, e poi ecco il teismo, allontanandosi sempre più, perché non ha uno specchio reale che lo rimanda. Il concetto regolativo diventa sempre più debole, prima nominalistico, volontaristico, poi si apre la strada al teismo illuministico e poi all'ateismo: Dio muore, il Dio esangue, tappa buchi, orologiaio. Non buca, non morde più sulla realtà. È la crisi del Medioevo che è una crisi di crescita. Non per niente dopo nasce l'Umanesimo e il Rinascimento: la civiltà occidentale dice che deve recuperare l'umano di fronte al Divino perfetto, che però non si riflette in una esperienza. Per questo Francesco è decisivo, perché è il luogo personale in cui l'immagine trinitaria di Dio che è il Crocefisso si imprime nella carne dell'uomo, si incarna: come Dio si è incarnato, così Cristo si è incarnato in Francesco, e dice “devo incarnarmi finché l'umanità non è assunta”; ed è la prima volta che succede questo nella spiritualità, e non è una piccola cosa. Se noi leggiamo la narrazione dell'evento delle stimmate di Francesco (riportata da altri secondo la sua testimonianza), si dice che gli è apparso un Serafino crocefisso, che è paradossale, infatti Francesco non capiva, perché il Serafino è la luce, l'amore, il fuoco di Dio, ma crocefisso: significa che il massimo dell'amore di Dio è che Dio si annienta per amore tuo, si comunica a te e ti prende nello Spirito ed è allora che tu sei! Mentre San Bonaventura, cercando di spiegare il punto in cui Francesco entra in Dio, ovvero l'evento delle stimmate, si chiede cosa bisogna fare, come bisogna procedere, tramite Dionigi l'Aeropagita, finendo col dire che Francesco rimane nelle tenebre. No, invece. È un'altra la strada che Francesco indica, e che egli va a dire a santa Chiara, perché è quella persona che lo capisce di più. È evidente che allora lì c'è un principio di una nuova nascita, perché è un rapporto trinitario in Cristo che prende tutto il cosmo (fratello sole e sorella luna). C'è il Dna trinitario, e nel rapporto tra maschile e femminile, ma non è ancora esplicito. San Bonaventura riporta Dionigi, e poi Tommaso, che con tutta la sua grandezza non ha avuto un polo femminile che forse avrebbe potuto amplificare la sua esperienza. La questione del maschile e del femminile, infatti, è molto importante: è il creato, l'incarnazione di questo luogo implica che accada tra il maschile e il femminile, che sono i due principi dell'umanità, per cui se non si ristrutturano il rapporto tra i due è impossibile; e Tommaso, nella sua grandezza, rimane alla biologia di Aristotele per quanto riguarda la donna, anche riguardo alla generazione. Per cui nel Medioevo siamo ancora lì dentro, ingabbiati, e ancora non c'è un esercizio relazionale comunitario a cominciare dal rapporto tra maschile e femminile.

<sup>94</sup> La realtà antropologica è quel luogo che permette di sperimentare e scandagliare, andando oltre concettualità già date.

<sup>95</sup> Solo creare un luogo di quel genere può permettere di superare ancora fino in fondo la matrice metafisica greca, che è stata un supporto fondamentale, ma diventa poi un'armatura pesante che la Modernità, in quanto incapace di esprimere il progresso dell'umanità, abbandona, mentre va avanti tranquilla una Chiesa che, per difendere questo apparato, rimane fissa a un principio non è adeguato, e a una impostazione scolastica e neoscolastica. Manca il *luogo* giusto. Ricapitolando, facciamo un momento una diagnosi metafisica. Nel Medioevo si intrecciano tre grandi filoni: la metafisica greca (Platone e Aristotele); l'esperienza cristiana (culmine in Francesco d'Assisi); e l'intelligenza teologica (Tommaso d'Aquino, san Bonaventura, Duns Scoto...). Questo grande pensiero medievale ha costruito una grande visione, come una grande cattedrale del pensiero, ed è il suo merito, ma ha avuto anche un tallone d'Achille, un punto debole: quello di non generare, di non far nascere un luogo del pensiero e dunque un soggetto del pensiero tale da corrispondere all'oggetto trinitario del pensiero. L'oggetto è stato messo a fuoco, ma non il soggetto e il luogo tale da penetrare il mistero trinitario in maniera condivisa. Basti pensare a san Bonaventura, che non intuisce come fondamento la relazione interpersonale tra

Si è di qui prodotta progressivamente, nella modernità, *una dialettica lacerante e in definitiva irresolubile* dove la via della filosofia (ragione) e quella della teologia (fede) si sono divaricate sino a contrapporsi astrattamente<sup>96</sup>. E ciò nel mentre si stagliavano – propiziate dalla scoperta del significato ontologico positivo del creato in virtù del farsi carne della Parola di Dio – nuove e promettenti forme del sapere (le scienze naturali, le scienze umane, le scienze sociali)<sup>97</sup> e apparivano sullo scenario dell'*agorà*<sup>98</sup> culturale, ormai in orizzonte mondiale, le forme di pensiero generate dalle sapienze religiose dell'Oriente<sup>99</sup>.

---

maschile e femminile che già Francesco aveva in sé, per cui il pensiero francescano dopo Francesco non riesce ad andare in questa direzione. O a san Tommaso, che durante la sua esperienza mistica a Napoli dice “è così grande quello che ho visto che il resto mi sembra paglia”, riconoscendo come la sua grande costruzione non fosse lì, non fosse centrata. Per cui spiriti straordinari come san Bonaventura e Tommaso ci dicono che ancora il soggetto e il luogo non sono ancora stati trovati.

Il risultato di questa mancanza è che si spacca l'equilibrio tra la teologia e la filosofia, che diventano due strade a sé, astrattamente distinte, fino ad essere contrapposte, senza trovare una sintesi. Fino al Novecento percorrono due strade diverse. In quel momento nascono anche le scienze moderne: significa che si scoprono i presupposti, le forme e le condizioni antropologiche del soggetto e del luogo comunitario, mancanti, invece, nella teologia; separate dalla teologia, le scienze umane scoprono il cosmo, le leggi naturali, non più secondo una visione tolemaica del mondo, ma adesso seconda *iuxta propria principia*; si scopre la *psuché* e poi le scienze sociali: è un entrare dentro lo spessore antropologico e cosmologico; un dare i presupposti per illuminare dal punto di vista della rivelazione il soggetto e il luogo quando la teologia riprende i rapporti con la filosofia e le scienze, trovandosi un grande patrimonio, comunque da equilibrare, da “regolare”, perché ci sono state lo stesso delle derive senza l'uso del concetto regolativo della Trinità, riconoscendo comunque i concetti importanti che sono stati evidenziati come dei grandi passi avanti.

<sup>96</sup> Si è prodotta così una *dialettica tra fede e ragione*: la ragione si emancipa, la fede si difende e sembrano come due cose contrapposte. Il principio di fede e ragione, in realtà, anche oggi non può essere impostato così, anche in Tommaso è diverso (per es. come nella *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II, ma non sono due ali, è la stessa cosa che si articola. Giovanni Paolo II – anche se non l'ha scritta lui – rimane vittima di questa impostazione quasi dicotomica, anche se cerca di superarla). La faccenda, in realtà, è molto più articolata. L'atto di fede non è altro dall'atto di ragione, ma è la ragione che liberamente si apre a una ulteriorità che è quella della rivelazione: io credo perché è ragionevole credere, dentro c'è già la ragione, così come dentro la ragione c'è una misura di affidamento. La fede non è una cosa totalmente differente dalla ragione e viceversa; la coscienza umana è il concreto, che si determina razionalmente nell'apertura alla verità e al bene, quindi nell'articolazione della coscienza c'è una dinamica di razionalità e affidamento allo stesso tempo. Conoscere è anche un atto di fede, che a sua volta ha una dimensione di razionalità, che valuta e discerne, mentre la separazione tra ragione e fede è un portato della modernità, che fraziona l'uomo, per cui la fede rischia di essere fideismo, come se dentro di me attingessi a una forma di interpretazione della vita che non è fondata sulla ragione. La ragione è un'apertura al darsi della verità, ma qui si esprime la sua razionalità più piena; ma se io casco in queste “contrapposizioni astratte” – direbbe Hegel – non ne esco più, devo andare al concreto dell'evento. Per esempio, Papa Francesco ha una risonanza alta in un ambiente non cristiano, e questo significa che l'umano ha dentro la fede. Sono separazioni scolastiche che ci sono ancora. Così quando è uscita la *Fides et Ratio*, è stata attribuita a Piero Coda questa frase: “La *Fides et Ratio* finisce là dove dovrebbe cominciare”.

<sup>97</sup> La nascita di tutte queste scienze, progressivamente dalle scienze naturali con Galileo, fino a quelle sociali e umane tra Ottocento e Novecento, nascono sulla base del fondamento ontologicamente positivo del creato e dell'umano in tutte le sue espressioni: la radice è la spiritualità cristiana. Fondamento ontologicamente positivo del creato significa: il fatto che il mondo è creato, dice che il mondo ha una sua autonomia, proprio perché creato; è una forma di dipendenza che è autonomia, per cui posso scovare nell'ordine del mondo, scoprendo i suoi principi. Così, anche se posso fare a meno del concetto di creazione, il fondamento ultimo è quello che mi ha messo in luce il fondamento del mondo. Anche per uno che non lo accetta, e così sia perché c'è la creazione, ma anche l'incarnazione. Questo è un valore che c'è oramai. Non posso usare più la caverna di Platone perché il mondo è diventato il teatro dell'azione di Dio. Nella sapienza tradizionale non si poteva dire questo (il mondo era un riflesso del divino, si pensi al velo di Maya, un mondo che sta sotto la vera realtà). Tutto questo processo ha portato fin qui. Invece, se dimentico il fondamento, il fondamento è che Dio è Realtà, si incorre nel pericolo che scavando nel vuoto, arrivo al nichilismo.

<sup>98</sup> Dilatazione dell'*agorà* greca dilatata in scala mondiale.

<sup>99</sup> Mentre si crea questa separazione lo scenario si apre, sia perché nascono altre scienze, sia perché affiorano altre forme di sapienza che all'interno hanno altre forme di filosofia. Lo scenario diventa quindi molto complesso.

All'inizio dell' '800, in verità, il pensare filosofico (Hegel e Schelling, in particolare) ha tentato l'impresa generosa e possente di superare questo fossato, dispiegando il concetto della Trinità e dell'incarnazione del divino nell'umano attraverso una razionalità dialettica originaria e onnipervadente. Si è però ritrovato fatalmente ingabbiato entro il perimetro tutto moderno dell'immanenza del puro pensare frutto dell' "io" come soggetto assoluto d'individualità, di fatto frustrando l'esigenza alla fine avvertita di riaprire la via del pensiero alla rivelazione del Dio veramente divino (così, ad esempio, l'ultimo Schelling)<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Nella filosofia moderna c'è un episodio fondamentale dove la Trinità viene percepita filosoficamente, ma in distinzione dalla teologia, come principio regolatore del pensiero e della realtà: è l'idealismo tedesco. Si tratta di un'età particolare: a Tubinga vivono insieme nello stesso collegio studentesco Hegel, Schelling, Hölderling. È un insieme di fattori culturali, spirituali che fanno maturare in Hegel e Schelling, in particolare, il pensiero moderno. È un'impresa generosa, ardua: nelle lettere che si scambiano prima dell'800 si scrivono insieme "venga il Regno di Dio"; c'è qualcosa di mistico nella loro esperienza. È il periodo della Rivoluzione francese in Francia, Hegel e i tedeschi avevano una sacra adorazione della Francia e dei valori della rivoluzione (*égalité, liberté, fraternité*). Hegel, quando vede Napoleone nel 1806 a Jena, a cavallo, dice "ho visto lo Spirito del mondo concentrato in una persona", perché quest'uomo, la Rivoluzione francese e l'impero napoleonico hanno trasformato il volto dell'Europa all'epoca.

L'idealismo tenta una metafisica che sia interprete di questa trasformazione e lo fa prendendo il concetto regolatore della Trinità, insieme con il concetto della *Menschwerdung Gottes* come incarnarsi dello Spirito nella Storia, secondo una dialettica trinitaria. È una cosa piuttosto grossa e possente perché Hegel vede il principio trinitario, il concetto regolativo della Trinità, come legge immanente della storia, la legge dialettica, triadica, di interpretazione del cosmo e della società, per cui i principi delle scienze sviluppate in quel momento vengono riagganciate al concetto regolativo della Trinità. Solo che non c'è il dialogo tra la filosofia e la teologia. Hegel conosce la Trinità come la conosce lui, mettendo tra parentesi il periodo patristico (cf. P. Coda, *Il negativo e la trinità*, Città Nuova, Roma 1987). C'è stato un tentativo possente di interpretazione della realtà alla luce del principio trinitario che però non era trinitario ma era dialettico, e anche con la scoperta del negativo, del principio della negazione come motore della realtà (cf. La *Vorrede alla Fenomenologia dello Spirito* del 1807: «La morte, se così vogliamo chiamare quell'irrealtà, è la cosa più terribile, e per tener fermo ciò che è morto è necessaria la massima forza. Se infatti la bellezza impotente odia l'intelletto, ciò avviene perché si vede richiamata da questo a compiti che essa non è in grado di assolvere. La vita dello Spirito, invece, non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e la mantiene in essa. Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella degradazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o è falso, per passar subito a qualcos'altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte [*umkehrt*] il negativo nell'essere». Si può ragionare qui sul senso dell'*Umkehrung* – parola chiave anche nel nuovo pensiero di Franz Rosenzweig nel senso di rivelazione e responsabilità reciproca che permette l'incontro –: si tratta forse qui di una coercizione – dialettica, data da una necessità concettuale – all'interno ancora di un paradigma classico statico e atemporale dell'essere? Il senso del nuovo essere non è forse la reciproca conversione di uno nell'altro nello spazio e nel tempo dell'evento?). Si tratta, infatti, sì di una lettura trinitaria che però non è una ontologia trinitaria, rimanendo basata sulla metafisica classica (Platone e Aristotele). Il non essere è sempre stato visto come estraneo, contraddittorio all'essere, una cosa è questa e non un'altra, il "no" è l'esclusione, il principio di identità significa escludere il non essere. Hegel intuisce che, partendo dalla Cristologia (*Fil 2,7*: il Figlio si incarna, ossia si svuota), c'è un momento di non essere per essere, nell'essere. Hegel tenta una ontologia in cui questo principio dell'amore, dell'agape, diventa il motore, la chiave della costituzione stessa dell'essere. Hegel, infatti, dice nella *Vorrede* che l'idea di un Dio che non si impegna nell'altro da sé, che non si fa carne e non muore in croce, è un'idea di Dio vuota, e che un Dio astratto dall'incarnazione e dal divenire storico, non è il Dio vero. Lo devo pensare a partire dal suo farsi l'altro. C'è quindi un confronto molto radicale con il nucleo, con l'essenza ontologica del cristianesimo. La questione fondamentale è che il soggetto che pensa questa realtà del Dio trinitario è il soggetto individuale, è il soggetto assoluto, *ich-denke* della tradizione kantiana (e già cartesiana), che pensa il principio trinitario. Per cui paradossalmente nel pensiero di Hegel non si pensa veramente l'alterità fino in fondo, perché tutto è ricondotto all'io, rimanendo ancora inaccessibile una dimensione intersoggettiva del pensare. Ma non bisogna comunque dimenticare che per la prima volta si affaccia il mistero dell'incarnazione della croce, della Trinità nell'ontologia (cf. P. Coda, *La percezione della forma*, Città Nuova, 2007, sulla *Denkform* che Hegel cerca di fare a partire dalla Cristologia). Ciò c'è anche in Schelling, con delle differenze. In lui succede qualcosa di molto interessante: egli, più giovane, succede ad Hegel nella cattedra di filosofia a Berlino, e si accorge che la via di Hegel era un vicolo chiuso, perché

Tanto che l'esito fallimentare<sup>101</sup> di quest'impresa ha spinto la filosofia successiva a espungere da sé ogni riferimento al Dio rivelato in Cristo, per onorare l'esperienza molteplice, cangiante e incatturabile dell'"io" finito e ferito<sup>102</sup>, finendo però spesso con l'abdicare alla sua vocazione più profonda di libero e inesausto pensiero del senso dell'Essere.

Così, il pensiero filosofico ma anche quello delle scienze umane e sociali, scaltritosi nell'esercizio di un'ermeneutica radicale del sospetto (Nietzsche, Marx, Freud) nei confronti d'ogni presupposto dato come assoluto, si è alla fine inoltrato – più o meno consapevolmente – nella "notte oscura" del nichilismo<sup>103</sup>: come tale riconosciuto e accolto o denunciato o rassegnatamente patito o con cattiva coscienza rimosso<sup>104</sup>, finendo di fatto col consegnare il

---

non c'è l'alterità; così tenta un pensiero – l'ultimo Schelling – in cui recupera questo principio di alterità per pensare il Dio veramente divino, ma non imponendo una precomprensione ma lasciando che Dio pensi in me se stesso (Filosofia positiva dell'ultimo Schelling), ma di fatto Schelling non riesce a sganciarsi da questo presupposto di una soggettività assoluta.

<sup>101</sup> Karl Barth: "Hegel è stato un grande problema (d'interpretazione), una grande promessa, una grande delusione" (ha portato alla secolarizzazione, a interpretazioni totalitaristiche, come marxismo e nazismo). "La teologia dopo Hegel si è ritirata, spaventata di fronte all'elemento strettamente teologico presente in Hegel". La teologia si è difesa su tutti i fronti, e non ha saputo cogliere invece quell'idea giusta che è diventata folle.

<sup>102</sup> Citazione di Ricoeur (Valence 1913 - Chatenay-Malabry 2005) da *L'amore difficile*: «una soggettività finita, contingente, carnale, plurale, un soggetto creativo, senza essere creatore; [...] un cogito ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinuncia ad ogni ambizione autofondativa».

<sup>103</sup> Fallito questo tentativo è successo che la filosofia ha eliminato ogni riferimento alla rivelazione. L'idealismo è stato l'ultimo tentativo di pensare il Dio che si rivela in Gesù Cristo. Dopo ci si è arresi all'esperienza dell'io, cangiante (mutevole) e molteplice, che non si può ridurre a un unico principio unitario come ha fatto Hegel. Io finito: basta l'infinitezza, comincia la retorica della finitezza. Dall'io assoluto al cogito ferito (Ricoeur), spostandosi la riflessione su un piano diverso, facendo perdere alla filosofia la sua vocazione di essere pensiero del senso dell'essere. Io non posso comunque non pensare al senso universale dell'essere, se io mi fermo al finito e al ferito; devo imparare a pensare l'essere proprio dalla ferita.

L'esito di questa gigantomachia tra un pensiero infinito assoluto e un pensiero finito, che fallisce e si perde nei meandri del reale, è la *notte oscura* del Nichilismo: la percezione che il senso dell'essere galleggia sul nulla. Una situazione culturale e spirituale che dalla fine dell'Ottocento fino a inizi Novecento caratterizza la cultura. Ma ciò è contraddittorio. Dire notte oscura è già una interpretazione: c'è un'esperienza del nulla su cui galleggia la realtà, ma è vista come una notte, ovvero come un momento di purificazione radicale del pensiero [come mostrato nella mistica carmelitana], dove tu per attingere Dio devi fargli spazio dentro di te, come succede nei rapporti interpersonali, specie quelli amorosi. Tu devi restringerti per aver quel rapporto che poi diventa il Tutto. È una purificazione dal nostro volere tornare su noi stessi (Freud e Jung), è una spogliazione, una crescita d'amore, è un fatto positivo. Il Nichilismo possiamo vederlo come una grande notte oscura di proporzione epocale e collettiva (dal discorso di Giovanni Paolo II a Segovia nella *Celebrazione della Parola in onore di san Giovanni della Croce*, il 4 novembre del 1982: una notte che non è esteriore al cristianesimo, ma interiore a una cultura di matrice cristiana), come se il cristianesimo che aveva influenzato il pensiero, e poi si è perso, fosse messo di fronte a una situazione di purificazione del pensiero; solo con una purificazione di entrambe si può riattingere nuovamente alla fonte. È una lettura consapevole del negativo ma anche una lettura pasquale, perché se non fosse così, Gesù Cristo non avrebbe assunto fino in fondo la realtà. Noi spesso ragioniamo per contrapposizioni, mentre Egli è operante dentro tutta questa storia e dove anche il negativo è redento. Per questo Bloch diceva: "solo un ateo è un buon cristiano e viceversa". L'ateismo è la liberazione da quel Dio che non è il Dio veramente divino.

<sup>104</sup> Come ci si pone di fronte a questa situazione? Ci sono diversi atteggiamenti di fronte al nichilismo: una parte della cultura è consapevole che non c'è più un fondamento; un'altra parte denuncia la caduta nel nichilismo; alcuna la patisce, la soffre senza far niente; altra la rimuove, fa finta che il nichilismo non ci sia. Ma che succede? Qui non viene assunto e attraversato il Nichilismo, così che in tutti questi atteggiamenti c'è lo stesso pericolo di consegnarsi alla logica impersonale (non c'è più un Dio personale, provvidente, con cui ti giochi il senso dell'essere) della *techne* e del postumanesimo (tecnica post-umana, robotica, economica). Il *Nihil* che non è guardato in faccia e attraversato diventa il pericolo più mortale per la civiltà occidentale, perché finito Dio finisce anche l'uomo, come diceva Woody Allen: "Dio è morto. Ma veramente, anche io non mi sento molto bene". L'espressione *cattiva coscienza* richiama Nietzsche (1844 – 1900) (cf. *Genealogia della morale*); e il filosofo Vladimir Janchelevitch (1903 - 1985) (cf. *La cattiva coscienza*).



pensiero e la libertà alla logica impersonale delle tecnocrazia e del post-umanesimo.

La teologia, dal canto suo, è stata tentata lungo la modernità dalla riduzione apologetica del concetto della Trinità a indiscutibile dogma meramente confessionale e religioso, e ciò entro il perimetro di categorie e di una forma del pensiero ancora in fondo segnate dalla pre-comprensione metafisica greca e non transignificate nel crogiuolo ontologicamente decisivo del “non” della croce e del “sì” della risurrezione della Parola fatta carne, nella convivialità di quei legami liberi e belli che sono frutto gratuito dello Spirito<sup>105</sup>.

In tal modo, essa ha finito con lo smarrire il senso radicale d’illuminazione e di vivificazione dell’essere e dell’agire che s’irradia dalla Trinità, sperimentando in ragione di ciò l’emarginazione progressiva dal cammino del pensiero e la sterilità sul piano pratico.

Solo nella mistica più autentica (da Ignazio di Loyola a Teresa d’Avila e Giovanni della Croce (Occidente), da Sergio di Radonez a Serafino di Sarov)<sup>106</sup>, l’esperienza e l’intelligenza della Trinità hanno continuato a brillare come sorgente di luce e di vita, anche se ciò non ha conosciuto – se non in qualche promettente anticipazione – un’effettiva ed efficace incidenza in

---

<sup>105</sup> Di fronte al Nichilismo cosa succede nella teologia moderna: la teologia è stata tentata di rinchiudersi nel dogma, rimanendone imprigionata. La teologia, per difendersi, arriva a non avere più un impatto sulla realtà, la Trinità si è svuotata di senso ontologico, rimanendo una verità di fede vuota (Karl Rahner diceva: “se tu dai libri dei teologi, togli la Trinità, non cambia niente”). La Trinità è stata svuotata, non sono stati considerati i travagli moderni della scienza, mentre è stata riancorata al pensiero premoderno, premedievale, prepatristico, secondo precomprensioni non trasformate. Succede che non si pensa la Trinità, il concetto regolativo della Trinità, facendolo passare attraverso la rivelazione che accade in Cristo, al culmine nella croce, nella Pasqua di morte e di risurrezione. Questo si riflette anche nella strutturazione della teologia in cui si studiava prima il Dio uno e trino; poi l’incarnazione; e poi la risurrezione. Per cui non c’era un filo rosso, mentre il Dio Trinità lo puoi studiare e comprendere solo alla luce dell’Incarnazione e della Pasqua. La Trinità era diventata un punto neanche più particolarmente importante, non era fondamentale e determinante. La teologia esce così dal laboratorio del pensiero, si è ritirata perché il principio straordinario che aveva in mano, della Trinità, è stato chiuso apologeticamente. Per cui la teologia è fuori dal dibattito del pensiero in Occidente, e la dottrina trinitaria non è diventata principio di trasformazione della realtà.

<sup>106</sup> La Trinità esplose nell’esperienza mistica e continua ad essere sorgente di luce e vita, ma con difficoltà, perché se la filosofia e la teologia sono separate, questa luce mistica non ha incidenza in ambito filosofico e teologico, non trasforma il pensiero, se non in alcuni casi nelle mistica ignaziana, mentre in quella carmelitana di meno, perché è insito nella spiritualità ignaziana che da una contemplazione della Trinità, si arrivi a una trinitizzazione della realtà – usando le parole di Chiara, in quella fratellanza che scatta tra i grandi mistici – cf. il modo di rivolgersi di Chiara Lubich a santa Teresa D’Avila, nella dedica scritta nel 2003 nel libro d’oro nel monastero di Avila: «Grazie, santa Teresa, per tutto quanto hai fatto per noi durante la nostra storia. Grazie! Ma il più bel grazie te lo diremo in Paradiso. Continua a vegliare su tutti noi, sul “nostro castello esteriore” che lo Sposo ha suscitato sulla terra a completamento del tuo “castello interiore”, per fare la Chiesa bella come la desideravi. Arrivederci, santa Teresa. Abbracciandoti. Chiara».

C’è un filone mistico ricchissimo che determina il pensiero, ma non nel pensiero moderno, perché questa sorgente della regola trinitaria della vita rimane dentro il monastero; con i Gesuiti va dentro la vita sociale, ma con una dialettica interna che non riesce a trasformare, per cui a volte i gesuiti stessi diventano i difensori dello *status quo*. Nell’epoca moderna la mistica ha costituito un luogo di incubazione del pensiero a partire dalla matrice cristiana, ma in questi secoli non appare tanto, perché c’è una separazione netta, mentre nel Novecento ci sono dei tentativi molto interessanti di coniugare questa dimensione mistica con la dimensione del pensiero. La mistica ignaziana, viene ripresa, infatti, dal pensiero teologico, dando impulso a un nuovo pensare, e diventando principio di rinnovamento del cristianesimo (si pensi al Concilio Vaticano II). Questo sia in alcuni autori di tradizione ignaziana (Gaston Fessard, Philipp Chapelle) o in autori non gesuiti, ma vicini alla tradizione di insegnamento di Ignazio come Claude Bruaire, che agli inizi del Novecento, partendo dalla mistica ignaziana, si sono accostati al pensiero hegeliano, tentando di correlare filosofia e teologia per un nuovo inizio del pensiero. Così come accade anche nel magistero di P. Francesco, che parte da qui. Cf. l’ultimo libro di Massimo Borghesi, *Jorge Maria Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, 2017.

rapporto alla crescente istanza di riforma del pensiero e della prassi avanzata in ambito filosofico, teologico e scientifico.

## 5. Soggetto – Cosa – Luogo

### *L'evento del Noi*

Nella consapevolezza critica<sup>107</sup> e prospettica<sup>108</sup> propiziata da questa memoria storica e tenendo conto delle provocazioni e delle istanze derivanti dalle sfide del presente, la duplice ma in radice unitaria *krisis* del pensiero moderno in Occidente – nelle sue espressioni filosofica, teologica e scientifica e precisamente nella stessa sua radicalità – si può accreditare oggi quale *matrice di un originale e promettente salto di qualità* nella concezione e nell'esercizio del pensare e dell'agire<sup>109</sup>.

In questa luce, la profezia del “nuovo pensiero”<sup>110</sup> in ambito filosofico, da un lato, e il rinnovamento della teologia e della mistica (non a caso in prospettiva trinitaria), dall'altro, sperimentati nel corso del '900<sup>111</sup>, promettono il guadagno di orizzonti che si dischiudono al di là delle secche del razionalismo metafisico<sup>112</sup> e del dogmatismo religioso<sup>113</sup> e che assumono responsabilmente la radicale<sup>114</sup> purificazione propiziata dalla “notte oscura” del nichilismo

---

<sup>107</sup> Nel senso positivo di discernimento, che cerca di discernere le linee guida.

<sup>108</sup> Cerca un orientamento

<sup>109</sup> Anche qui si può dare una diagnosi metafisica: ritornando a dove siamo partiti (al punto 1), siamo arrivati a una doppia crisi del pensiero filosofico e teologico, diversa ma unitaria perché nasce dallo stesso ceppo. Un salto di qualità è promesso dalla notte oscura, che è un serbatoio di senso, cercato dalla filosofia, e che la teologia deve raggiungere se esce dal ghetto, e che la mistica ha conservato.

<sup>110</sup> Cf. F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, p. 58: «Il nuovo metodo corrisponde alla temporalità del nuovo pensiero. [...] In luogo del metodo del pensare, come è stato costituito da tutta la filosofia precedente, entra in campo il metodo del parlare. Il pensiero è senza tempo, vuole esserlo, vuole porre mille collegamenti in un sol colpo, l'ultimo, l'obbiettivo, è per lui il primo. Parlare è legato al tempo, si nutre di tempo [...]. Vive soprattutto della vita degli altri, siano essi l'uditore della narrazione, l'interlocutore del dialogo o il membro del coro, mentre il pensare è sempre solitario anche se avviene in comune tra più persone che "stanno filosofando insieme". [...] Nel dialogo qualcosa accade sul serio, io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi non so neppure se parlerò; [...] avere bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per le proprie cose avere bisogno degli altri. Per il pensatore pensante tutto ciò è assolutamente impensabile, mentre corrisponde appieno al pensatore della parola. La differenza tra pensiero vecchio e pensiero nuovo, [...] non consiste nell'esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel bisogno dell'altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo. Qui pensare significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno, e questo qualcuno è sempre ben preciso e non ha soltanto orecchie, come la collettività, ma ha una bocca».

<sup>111</sup> Trasmutazione della mistica che nel Novecento viene democratizzata, e ciò porta subito a un cambio di prospettiva, perché il mio rapporto con Dio come singolo (castello interiore di santa Teresa d'Avila) viene portato nella storia (castello esteriore). Cf. *infra*.

<sup>112</sup> La filosofia dell'Io.

<sup>113</sup> La teologia che non si lascia interpellare dal grido dell'umanità, chiusa nel suo ghetto.

<sup>114</sup> È il *kairòs* di estirparlo alla radice, non solo un tentativo.

(basti pensare a Teresina di Lisieux e Simone Weil)<sup>115</sup>.

A partire di qui<sup>116</sup> – questa la nostra ipotesi di lavoro – filosofia e teologia<sup>117</sup> possono ritrovare nel pensiero regolativo della Trinità, assunto nel suo significato originario e irradiante nel *focus*<sup>118</sup> della croce/risurrezione del Cristo ed esplorato nella promessa ancora insondata che in sé custodisce, il luogo per una rinascita e una *riconfigurazione dell'ontologia*<sup>119</sup> quale servizio gratuito e indispensabile all'esercizio genuino<sup>120</sup> e responsabile del pensare e dell'agire all'altezza delle sfide del presente<sup>121</sup>.

È questo l'ambizioso progetto che si propone, con semplice fiducia e ponderata decisione, l'*ontologia trinitaria* come la si è cominciata a denominare (pur con diversità di formule e di accenti) da alcuni autori nella seconda metà del '900<sup>122</sup>. Tra essi spicca senz'altro un pensatore di frontiera<sup>123</sup> tra filosofia e teologia come Klaus Hemmerle, ma già tra l'800 e '900 di essa troviamo significative anticipazioni, per un esempio, nella *Teo-sofia* di Antonio Rosmini (un lemma che in sé racchiude la vera posta in gioco) e nella "logica trinitaria" di Pavel Florenskij<sup>124</sup>.

---

<sup>115</sup> Se esse entrano nella notte, come, nel Novecento, non a caso due donne, sono riuscite ad entrare da parte mistica e filosofica: santa Teresa di Lisieux (1873 - 1897), e Simone Weil (1909 -1943).

<sup>116</sup> A partire anche da questa notte, in cui abbiamo già avuto dei profeti, ora si tratta di andare fino in fondo, e proprio la filosofia e la teologia sono chiamate *in primis* a farlo insieme.

<sup>117</sup> *Nostra*: "nostra" non in un senso esclusivo. Cf. F. Rosenzweig, nell'introduzione alla seconda parte de *La stella della redenzione*, pp. 106-113. Cf. anche passaggi di E. Stein (introduzione a *Essere finito ed essere eterno*), Klaus Hemmerle (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie; Das problematische Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie*), Giuseppe Zanghì (*Leggendo un carisma*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 20-21).

<sup>118</sup> Il *focus* è il *novum* maturato dal Medioevo in avanti e che oggi è imprescindibile: io la Trinità la devo guardare nel *focus* della croce, perché si capisce solo da lì. C'è una promessa di pensiero ed esperienza dentro la realtà della Trinità vissuta nella Pasqua di Cristo che deve diventare storia.

<sup>119</sup> Nel senso di quella ontologia integrale del punto 2.

<sup>120</sup> Trasparente, senza riserve e senza presupposti.

<sup>121</sup> Se io mi pongo in questa situazione, posso attingere creativamente e con fedeltà a tutta la tradizione ma anche col coraggio del nuovo: la *riconfigurazione* di una nuova ontologia che sia lo strumento di questo nuovo pensare e agire. Questa è una interpretazione nuova e radicale dell'essere nel suo fiorire dalla croce e dalla risurrezione del Cristo, che mi apre la gloria, la luce del mistero di Dio e che rinnova tutte le cose e mi porta nel seno della Trinità. Quello che san Francesco cantava – fratello Sole, sorella luna, ecc. – è venuto il momento che inondi dal di sotto tutta la realtà, ma ci vogliono persone che siano sorgenti di tutto ciò, ci vogliono pensatori nuovi. L'ontologia trinitaria si colloca qui.

<sup>122</sup> Cf. L. Žak, *Unità di Dio: Quaestio princeps dell'ontologia trinitaria*, in «Path» 11 (2012/2), 11, p. 440: «Una delle prime riflessioni sugli sviluppi dell'ontologia trinitaria appare già nel 1956 a firma di J. Ernest Davey, preceduta dalle opere di Theodor Haecker, Hans Eduard Hengstenberg, Wilhelm Mock e Clemens Kaliba, scritte con l'intenzione di contribuire al rinnovamento della metafisica alla luce del mistero e della rivelazione di Dio Trinità, opere in cui accanto ai termini *Analogia trinitatis*, *Wort-Ontologie* e *trinitarische Metaphysik* compare anche quello di *trinitarische Ontologie*».

<sup>123</sup> *An der Grenze*: al confine, è un'espressione frequente in Hemmerle, che denota il punto di vista privilegiato dello sguardo ermeneutico. Frequente nei suoi contributi anche il termine *Grenzerfahrung*.

<sup>124</sup> *Ontologia trinitaria* è un termine di Klaus Hemmerle del 1976. È colui che riesce a sintetizzare in questa formula quello che il pensiero moderno, la teologia, l'esperienza mistica, chiedevano, e lo dice con l'idea di una "ontologia trinitaria" (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*), in un libriccino scritto per i 70 anni del teologo Hans Urs von Balthasar (Balthasar rimane ancora al di qua, non c'è ancora un'ontologia trinitaria, è più cristocentrico, rimane nella metafisica classica, non c'è passaggio in quel cruogio del "sì" e del "no" della croce, mentre Hemmerle, nella sua genialità, fa questo passaggio). Ma un secolo prima in Italia c'è anche Antonio Rosmini che senza usare la parola ontologia trinitaria, nella sua

In questa ontologia d'ispirazione e intenzionalità trinitaria il riferimento alla Trinità esprime, nel contesto della dopo-modernità<sup>125</sup>, un significato al tempo stesso *soggettivo*, *oggettivo* e *topologico*<sup>126</sup>.

Esso evoca infatti e qualifica insieme il “soggetto”, la “cosa” e il “luogo” del pensare l'essere in quanto *agape*: l'essere cioè nel suo dirsi come dono reciproco e inesauribile di sé nella concretezza molteplice e drammatica della storia e nell'assunzione responsabile della sfida del “non” della libertà, quel “non” per cui l'uno *non* è l'altro ma ciascuno è sé nel dono (che è attraversamento del “non”) all'altro da sé con cui è chiamato a essere uno<sup>127</sup> nell'esperienza sempre nuova della verità, del bene e della gioia<sup>128</sup>.

- Il riferimento al “soggetto” sottolinea che nell'ontologia trinitaria l'io che pensa esercita il pensiero nel dialogo del noi<sup>129</sup>.

- Il riferimento alla “cosa” sottolinea che l'oggetto dell'ontologia trinitaria è l'essere illuminato

---

*Teo-Sofia* ripensa tutto l'essere trinitariamente ricollegando filosofia e teologia. Solo venti anni fa la sua opera è tornata in auge, perché alcune sue tesi erano state condannate. Poi la Chiesa le ha riconsiderate. Era già troppo avanti, già nell'Ottocento aveva sentito l'impulso a costruire e rivedere (per questo era odiato dagli altri), tenendo presente, oltre agli antichi, anche tutto il pensiero moderno e mistico). Rosmini ed Hemmerle sono diversi, ma l'intuizione è la stessa. Di Rosmini è il termine “inaltrarsi”: il singolo è chiamato a diventare l'altro, a farsi l'atro, e ciò avviene al massimo nell'Eucaristia. Il terzo autore è il russo Pavel Florenskij (1882-1937), all'inizio del '900, durante la rivoluzione sovietica. Scrive *La colonna e il fondamento della Verità*, tradotto in italiano negli anni 80. Era anche scienziato (è chiamato infatti il Leonardo da Vinci della Russia), e sacerdote che vestiva sempre la talare anche sotto la rivoluzione. È stato internato nei campi di concentramento e ucciso negli anni 30. Propone una logica trinitaria, nel senso classico, la logica ontologica trinitaria, giungendo a dire che il principio d'identità io = io è l'urlo dell'egoismo elevato all'assoluto mentre la logica della realtà è trinitaria. Questi tre autori sono quelli più trinitari e rappresentato tra loro anche tre mondi differenti: quello tedesco, quello italiano (scolastico e moderno) e quello russo. In loro tre viene in rilievo ancor più in sinergia, per dire che non è una cosa che nasce in un punto, ma un *kairòs*, uno spazio oggettivo. E il dizionario cerca proprio di mettere insieme questi luoghi.

<sup>125</sup> *Dopo-modernità*: espressione del sociologo Pier Paolo Donati dell'Università di Bologna (cf. P.P. Donati, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, 2011), indicante la nostra epoca in cui rientra al centro la relazione con l'altro e non con se stesso; questa è la chiave per uscire dalla modernità (e anche dal post-moderno), anche in campi come quello sociologico, economico, politico, ecc. Non a caso ci si rivolge a un sociologo, mostrandosi come l'ipotesi di partenza sia non esclusiva ma invitante, coinvolgente cioè tutte le scienze allo stesso modo. L'espressione ha una connotazione positiva rispetto al “post-moderno” di Lyotard (cf. *La condizione postmoderna* 1979), laddove, alla fine delle grandi metanarrazioni, ossia ai grandi “-ismi” del pensiero, non si perde l'aspirazione all'integralità (il postmoderno si rifugia nel momentaneo, nel frammento, nel funzionale), occorrendo però fare ciò da un nuovo fondamento, e proprio questo può essere il concetto regolativo trinitario.

<sup>126</sup> In questa ontologia, cosa significa l'aggettivo trinitario? Esso deve essere declinato sotto tre profili, in cui la relazione con l'altro è sempre al centro, per questo in un tale contesto è possibile recuperare un'intenzionalità trinitaria. La Trinità come fondamento può rifondare e riconfigurare (anche in relazione tra loro) questi tre grandi ambiti dell'essere e del pensare.

<sup>127</sup> L'interiorità allargata.

<sup>128</sup> Si può parlare anche di una ontologia della gioia, nel senso di quella gioia che è testimonianza dello Spirito in mezzo ai suoi. Cf. *supra*.

<sup>129</sup> Nell'ontologia trinitaria l'io che pensa esercita il pensiero nel dialogo di un Noi, in cui ciascuno partecipa come io, ciascuno di noi esercitando il pensare dentro una dinamica dialogica. Il soggetto è sempre l'io ma nel dialogo del Noi: significa che l'io comincia a sperimentarsi come io, in quanto *in primis* è un me, è interpellato da Dio al dativo e all'accusativo. Il mio io è determinato come io, dall'essere prima un oggettivo-dativo di fronte a Dio. Allora partendo da questa dinamica si correla con gli altri io, nel dialogo tra l'io e il Tu che si compie nel Noi. È una pluralità come dialogicità. Cf. K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., pp. 17-30.

e sviscerato nella grammatica<sup>130</sup> trinitaria che lo connota e ne ritma la dinamica e le relazioni<sup>131</sup>.

- Il riferimento al “luogo” sottolinea che l’ontologia trinitaria si dà e si esprime entro quello spazio/tempo che come tale propizia il dischiudersi del senso dell’essere nel dialogo di chi lo accoglie, lo pensa e lo dice<sup>132</sup>.

L’ontologia trinitaria si qualifica dunque, in sintesi, nella molteplicità delle espressioni che assume e dei legami che propizia entro l’universo dei saperi<sup>133</sup>, per il riconoscimento e l’impegno a dire trinitariamente – nell’esercizio di un dialogo perseguito come radicale esperienza di trasparenza, reciprocità e apertura nella e alla verità – il senso trinitario dell’essere accogliendone il dono nella responsabilità condivisa di “trinitizzarlo” (Chiara Lubich)<sup>134</sup> – nel luogo dei legami intersoggettivi, così che si lascino liberamente determinare

---

<sup>130</sup> Di grammatica dell’evento dell’essere parla anche F. Rosenzweig nella sua *Stella*. È tipico di un pensiero parlante. La grammatica riporta al linguaggio, quindi l’oggetto deve essere inteso già in un senso verbale-relazionale, non statico in sé.

<sup>131</sup> *L’oggetto dell’ontologia trinitaria è l’essere illuminato e sviscerato nella grammatica trinitaria che lo connota* (cf. *supra*, regione come spazio connotato): il mio pensare è diretto all’essere in quanto è trinitariamente pensato e vissuto, in quanto si rivela in una grammatica trinitaria. Noi siamo tutti più aristotelici nella nostra grammatica, che significa allora grammatica trinitaria? È un evento che possiamo interrogare con “come può accadere?”, come Maria, piuttosto che con la domanda: “che cos’è?”. Cf. punto 6. Si tratta di una *Sache* non oggettiva ma di un evento da vivere, in connessione alla *tessitura* storica della *Wirklichkeit*. Siamo nell’ottica di un nuovo pensare.

<sup>132</sup> L’ontologia trinitaria si sviluppa entro uno spazio che è quello del dischiudersi del senso dell’essere nel dialogo di chi lo pensa. Il *locus* è la determinazione di quelle condizioni spazio-temporali in cui il soggetto comunitario pensa trinitariamente l’essere. Per pensarlo ci vuole un luogo e un tempo, non è astrattamente determinabile, occorre un contesto di relazioni che hanno un ritmo. Abbiamo il soggetto che è il Noi, l’oggetto è sullo sfondo, e stiamo entrando nel luogo, che è anche un tempo, che a volte anche finisce. La determinazione spazio temporale è fondamentale perché sennò il soggetto potrebbe essere astratto. Qui c’è una risemantizzazione delle categorie aristoteliche, non solo della relazione ma anche del luogo (non c’è il tempo ancora nella cosmologia greca, nel senso in cui lo intendiamo noi). Sono *soggetto, cosa, luogo* nel loro significato trinitario, tra loro collegate intrinsecamente come non mai. (È possibile un confronto con Franz Rosenzweig e i tre fenomeni originari della filosofia della *Stella*: Dio, uomo, mondo, che da ambiti separati l’uno dall’altro, come nel corso della storia della filosofia, si dischiudono ora l’uno all’altro negli eventi delle loro relazioni di creazione, rivelazione e redenzione).

<sup>133</sup> L’interdisciplinarietà e l’inter-personalità vanno insieme.

<sup>134</sup> Espressione forgiata con grande intuizione da Chiara Lubich. Cf. S. Mazzer, *Il nulla tutto dell’amore*, Città Nuova, Roma 2014. Cf. in particolare la prefazione di Piero Coda, p. 7: «Mi limito a sottolineare, in proposito, la precisa descrizione che Mazzer ci propone dell’evento che Chiara Lubich – con intensa creatività linguistica e semantica – definisce appunto, in questa scia, “trinitizzazione”: “Il parlare di trinitizzazione fa intuire da subito che si tratta di un evento costituito innanzi tutto da un dono: che si pone cioè come determinazione – qualifica, forma – e compimento dei legami intersoggettivi, ma non come qualcosa di naturalmente ovvio e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi (epifenomeno) a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. (...) Parlare di trinitizzazione dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di dono proveniente dalla Trinità stessa in virtù dell’incarnazione del Figlio e della sua morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente determinare dalla forma dell’agape trinitaria, sono, per grazia, realmente trinitizzati, e cioè sono reale esperienza, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio”. Di qui, in intrinseca connessione, la necessità e non solo l’opzionalità di un’epistemologia teologica “esistenziale” così com’è descritta, con singolare persuasività, in queste pagine. Essa fa riferimento – in forma risolutiva – al fatto che la Trinità può esser pensata e detta solo trinitariamente: e cioè entro lo spazio dischiuso dall’attivo aprirsi e determinarsi delle esistenze, dei pensieri e dei linguaggi a partire dall’evento gratuito della “trinitizzazione” in Cristo nel suo calarsi entro la storicità delle nostre relazioni e di qui – persino e con decisa opzione preferenziale – nelle piaghe più dolorose e negli abissi più oscuri della nostra condizione umana», e anche l’articolo di S. Mazzer, *La trinitizzazione: per un’ermeneutica teologica*, in «Sophia» (2015/1). È nel legame trinitizzato e

dalla forma dell'agape trinitaria, diventando reale esperienza esperienza, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio – *secondo la logica agapica di quella relazionalità*<sup>135</sup> *in cui soltanto – sui diversi livelli e nelle diverse forme del suo esprimersi – accade e si fa ciò che è*<sup>136</sup> nel dono di grazia e nel di più.

Essa implica pertanto:

- *sotto il profilo epistemologico*, un riposizionamento radicale del rapporto tra teologia e filosofia<sup>137</sup> che muova dall'effettivo darsi fenomenologico dell'esperienza della verità<sup>138</sup>,

---

trinitizzante con l'altro che posso vivere tutto il cosmo della fede cristiana, come anche di tutta una nuova ontologia (l'immagine cosmica è calzante e centrata, soltanto quando si arriva all'intuizione e all'esperienza di un cosmo, si è "dentro" una cosmo-ontologia "donata"), anche Maria (come forma ontologica e in particolare estetica), percepisco tutto il cielo, tutti i Santi. in questo lemma è condensato il succo, l'essenza del *kèrigma* cristiano. Nel "concetto" di trinitizzazione possiamo trovare un esempio di creatività linguistica. Si tratta, infatti, di un vocabolo, di un concetto nuovo, che è un salto qualitativo nel concetto stesso di vita trinitaria, perché esprime tutto quello che Dio ha fatto capire a Chiara Lubich di trasmettere. È una creatività linguistica in cui è presente l'azione dello Spirito in una intelligenza visitata dallo Spirito di Dio; ne consegue come risonanza una concettualità espressa dal repertorio linguistico pregresso, ma in cui si esprime, viene generato, concepito (*concepto*) il *novum*. Significa che se noi pensiamo bene, se siamo in sintonia tra di noi con lo Spirito, generiamo, concepiamo il Verbo di Dio e ne facciamo strumento di trasmissione agli altri. Ogni parola, nella sua essenzialità ultima è comunicazione del Verbo di Dio.

<sup>135</sup> Relazionalità pneumatica che dischiude una fenomenologia dallo (dal di dentro) Spirito in senso proprio, secondo le parole del Metropolita di Italia e Malta Gennadios Zervos durante la prolusione della "Cattedra ecumenica Chiara Lubich – Patriarca Athenagoras", per cui «lo Spirito Santo sollecita la nostra cooperazione attiva nell'assomigliare e partecipare alla vita della Santa Trinità, contribuendo alla nostra *theosis* (deificazione)». Ci deve essere sempre il soffio dello "Spirito", e questo si sente.

<sup>136</sup> Sempre nella logica del dono e dell'evento – *das Ereignis* –, di quell'essere che è amore, che mantiene l'eccedenza, altrimenti rimane un sistema chiuso, una fenomenologia dello Spirito non ancora allargata e capovolta (crocefissa) fino in fondo. Ecco allora la gioia, la "coscienza felice" nel riuscire a raggiungere, anche solo toccare, ciò che intuisce.

<sup>137</sup> Riposizionamento della filosofia e della teologia: il punto di aggancio tra le due è il darsi, effettivo (reale, totale e per questo efficace) fenomenologico dell'esperienza della verità nella sua realtà che è riferito a Dio, viene da Dio, ed è indirizzato a Dio (teologia), ed ha una consistenza di interpretazione della realtà che viviamo (filosofia), e ciò apre lo spazio a un rapporto con le scienze umane, naturali e sociali moderne. Alla ricerca di uno spazio epistemologico pertinente, accogliente e di servizio per tutte le scienze, che è proprio il rapporto tra la filosofia e la teologia, tra la luce che viene da Dio nella rivelazione e lo scavo della verità che viene dalla filosofia.

<sup>138</sup> Cf. il passaggio del § 26 delle *Thesen* "La ricerca della novità di una nuova ontologia": «Das Neue der neuen Ontologie ist ihr Ansatz in einer Tiefe, die sich von unten nicht aufschließen läßt: beim dreifaltigen Geheimnis Gottes, das uns im Glauben offenbar ist. Das Geheimnis dieses Geheimnisses heißt Liebe, Sich-Geben. Von hier aus aber schließt sich alles Sein, alles Denken, alles Geschehen in seiner Struktur auf; es erfolgt die relecture des für den Glauben Offenbaren an den Phänomenen, im unmittelbaren Hinblick auf sie. Das Denken selbst lernt sich bei dieser „Phänomenologie“ neu, es wird verwandelt, indem es Mitgang mit dem Gang des Sich-Gebens, mit dem Gang der Liebe wird. Das Denken entdeckt dabei, daß gerade dies seine Ursprünglichkeit, seine Unmittelbarkeit, sein Eigenes ist» [«il nuovo della nuova ontologia è il suo approccio (inizio-impostazione) in una profondità, che non si rende accessibile dal basso: presso il mistero trinitario di Dio, che si rivela a noi nella fede. Il mistero di questo mistero si chiama amore, dar-si. Da qui però si dischiude tutto l'essere, tutto il pensare, tutto l'accadere nella sua struttura (grammatica); ne risulta la rilettura di ciò che si manifesta nei fenomeni per la fede, con uno sguardo immediato su di essi. Il pensiero impara a conoscersi nuovo in questa "Fenomenologia", esso si converte in quanto (fintanto che) esso diventa un procedere con l'andamento del dars-si, con l'andamento dell'amore. Il pensiero scopre che proprio questa originarietà, questa immediatezza, è il suo proprio»]. Si capisce più avanti cosa significa *un-mittelbar*, al § 28: «Von unten her, aus der unmittelbaren Erfahrung, aus dem direkten Hinblick auf das, was ist» [«dal basso, dall'esperienza immediata, da uno sguardo diretto su ciò che è»]; passo in cui si vede come il darsi fino in fondo dell'Essere coinvolga in modo nuovo la filosofia e la teologia, in cui lo sguardo dall'alto, mediato dalla fede sui fenomeni, e lo sguardo dal basso, immediato su di essi, si compenetrano. Il pensiero stesso si rinnova, impara a guardare nuovamente la realtà e se stesso. Per questo si tratta di una "nuova fenomenologia", che apre a una nuova rilettura dell'essere, del pensare e dell'accadere, dei suoi linguaggi e grammatiche, che vanno a "servire" anche le altre scienze tutte.

nell'esercizio di un pensare comunitariamente esperito e con ciò capace di farsi casa comune<sup>139</sup> dell'essere, così offrendo adeguato spazio al rapporto con le scienze e le diverse forme di sapienza e propiziando l'assunzione di un integrale e forte ethos dell'incontro, della condivisione e della reciproca custodia<sup>140</sup>,

- sotto il profilo teor-etico<sup>141</sup>, un'ermeneutica rinnovata, nella luce del farsi carne della Parola sino all'abbandono della croce, del rapporto tra essere infinito ed essere finito<sup>142</sup> nella sua ricca molteplicità e nel suo cammino storico: rapporto che si fa evento nell'incontro tra il *Dio che è Trinità* e la creazione in quanto gratuitamente insieme chiamati, nella loro insuperabile differenza e nella reciprocità asimmetrica<sup>143</sup> del dono di sé, al traguardo escatologico universale

---

<sup>139</sup> Cf. *supra* al punto 1. Grazie al quel dialogo e a quel soggetto che si fanno luogo per accogliere il dono totale dell'Essere. È un *kairòs*, è il nostro *kairòs*, grazie anche allo scavo profondo dell'*esperienza del nulla* della cultura del nostro tempo.

<sup>140</sup> Continuando dalla nota sopra, si ri-parte da qui, dalla filosofia e teologia insieme, nel senso di un compito che possono fare solo loro, se attraversano fecondamente la notte oscura. È un onore che è un onere, è un servizio per tutte le scienze. Solo da qui si può dialogare nuovamente tra filosofia, teologia e le scienze, grazie alla comprensione ontologica (secondo l'ontologia trinitaria) nuova su realtà come lo spazio e il tempo per esempio, che apre possibilità di interazione con le scienze e gli scienziati a noi contemporanei.

<sup>141</sup> *Profilo teor-etico*: occorre ripensare l'etica dentro la teoresi e viceversa.

<sup>142</sup> Il punto nodale che l'ontologia trinitaria deve affrontare sotto il profilo teoretico è il rapporto tra l'Essere infinito e l'essere finito, tra Dio e la creazione. Ciò va ripensato nella luce trinitaria.

<sup>143</sup> Il rapporto tra finito e infinito va ri-pensato nella *forma* di una *reciprocità asimmetrica*: che ha il suo principio in Dio, non è univoca, ma è una reciprocità, perché il creato è chiamato in Cristo ad essere figlio nel Padre nello Spirito, e ciò implica una reciprocità, ma asimmetrica per cui l'essere Padre, Figlio e Spirito Santo, comporta una comunione nella diversità e questa salvaguardia la differenza ontologica del creato e di Dio. È la situazione ontologica della creatura in Cristo, rimanendo creatura, ma con una relazione che è la reciprocità asimmetrica. Ciò va pensato e vissuto con pertinenza, superando l'antropocentrismo moderno: il Figlio si riceve tutto dal Padre nello Spirito, è vero, ma anche si riconosce la scintilla di verità dell'antropologia moderna per cui l'uomo è libero e decide di se stesso. La reciprocità asimmetrica è un fatto liberante dal punto di vista etico, è una fioritura dal punto di vista dell'umanesimo nel cristianesimo, per cui tutto il travaglio di una modernità che si vuole affermare, nasce da una visione di Dio che non è abbastanza trinitaria. La reciprocità asimmetrica è donata, ciò vuol dire: il primo che vive il comandamento dell'amore, il nuovo comandamento di Gesù, è Dio stesso che lo fa con noi (cf. H.U. von Balthasar). Egli ontologicamente lo vive, è questa realtà: questo è il principio dell'umanesimo cristiano, quando il teocentrismo trinitario si comunica attraverso il cristocentrismo pneumatologico. Il cristianesimo ha in sé tutto ciò nelle sue viscere, e deve essere comunicato, sennò non è liberante. Ma anche la predicazione della Chiesa deve essere attraversata da questa realtà. C'è da lavorare per secoli, a partire dal rapporto tra maschile e femminile. Queste realtà nel Cristianesimo devono fare uno scatto, e forgiarsi nella reciprocità del dono. È un cantiere che dobbiamo affrontare non solo per fare aggiustamenti, ma come *kairòs* storico di una trasformazione radicale. All'interno di questo rapporto asimmetrico tra infinito e infinito che caratterizza l'approccio teor-etico dell'ontologia trinitaria, uno dei temi più importanti da ripensare secondo quest'ermeneutica rinnovata e quello del peccato. Il tema del peccato, infatti, secondo la tradizione è considerato quale ostacolo rispetto alla "conoscenza agapica", costituendo una grande verità sottolineata già dalla patristica, mantenuta dalla mistica, persa invece dalla speculazione speculativa: il peccato, ovvero la condizione esistenziale inficiata dal peccato, costituisce un oscuramento della conoscenza, laddove l'essere in Cristo – la redenzione – implica una purificazione. Anche in Agostino è presente. Egli parla dell'oscuramento dello sguardo, che non riesce a vedere perché opaco. Ma proviamo a portare avanti questo tema. Nella prospettiva dell'ontologia trinitaria si può dire che questa dinamica, rispetto a tale stato esistenziale, si colloca in due direzioni: 1) La valorizzazione del tema della trasfigurazione come avviene nella patristica, soprattutto orientale: in questa situazione di peccato, quando interviene la grazia di Cristo avviene non solo una purificazione ma una trasfigurazione; e ciò implica la relazione, con Dio, con l'altro con il creato. È il tema della luce taborica che scaturisce dal mistero della trasfigurazione di Gesù al Tabor, dove implicitamente nella tradizione orientale viene sottolineato che nell'unione con Gesù, il quale non conosce peccato, gli apostoli vengono illuminati, ovvero portati in una dimensione nuova, perché Gesù manifesta nella sua carne la relazione con il Padre che implica l'eccezione dello Spirito e la glorificazione della carne. Gli apostoli entrano in questa dimensione trinitaria e ne vengono trasfigurati. Il peccato viene intrinsecamente vinto. Qui la relazione e la dinamica trinitaria sono al centro. Si pensi all'episodio di Serafino di Sarov, il santo della trasfigurazione, per cui trasfigurato è il suo modo d'essere.

di “Dio tutto in tutti” (cf. *1Cor* 15, 28)<sup>144</sup>.

---

Gli dissero: “piccolo padre, come faccio a vedere Dio se io sono peccatore?”, rispose: “guarda, guarda bene”, a quel punto lo guardò negli occhi e entrambi si illuminarono; 2) il secondo aspetto è implicito nei Padri della Chiesa, esplicitato progressivamente grazie all’impatto che avrà la mistica e la modernità: in quanto la dimensione del peccato viene assunta e vinta dal Figlio di Dio, questa diventa il luogo di eccedenza della luce e dell’*agape*, perché il Figlio di Dio si è fatto carne, è arrivato per noi fino all’abbandono del Padre, ed è morto. Il peccato è il luogo in cui si manifesta il *magis*, per cui se si entra in questa dinamica facendosi raggiungere nella condizione di peccato dall’azione di grazia: *felix culpa!* Il peccato diventa occasione di una esplosione agapica. Cosa significa questo esistenzialmente? Come avviene assunto il limite e il peccato, che rimangono comunque diversi tra loro? Illuminante è un testo mistico di Chiara Lubich risalente al ’49: “Gesù Abbandonato, Cristo che si fa peccato, serrato a sé – amato come unico bene – consumato in uno con lui e lui con noi, ecco come si diventa Dio, l’amore”; serrato significa che quella situazione di peccato quando la faccio mia, la accolgo pienamente, la assumo, mi unisco fino alla fine con Lui e Lui con noi, ecco l’ontologia trinitaria: la situazione di negativo, diventa il principio di nuova creazione e di una relazionalità altra. Nei Padri tutto ciò è misticamente presente, nella modernità esplose (si pensi a Giovanni della Croce, Ignazio di Lojola, e in una dimensione intersoggettiva in cui non si perde la dimensione cristologico-trinitaria, a Chiara Lubich). Bisogna prendere sul serio il luogo della *felix culpa* nella luce di Cristo, in un senso ontologico del termine, perché qui è il luogo di una *plus* di amore, il luogo di nuova creazione, fino quasi a dire che la nuova creazione è più bella, sprigionandosi dal peccato, manifestando di più l’amore di Dio e la mia risposta di amore nei confronti di Dio; 3) Poi vi è una terza dimensione, da penetrare sempre più in termini ontologici, che mette in evidenza un limite fortissimo dell’epistemologia e di un esercizio ormai naturalizzato di una conoscenza che prescinde dalla dimensione ontologica della Verità e del Bene. Si crede di fatto che la dimensione del pensare sia altra, separata rispetto a quello dell’esistenza, per cui si pensa che il pensiero può andare avanti da solo, senza il legame con la verità e il bene, ma questo è un cortocircuito. Le due dimensioni vanno ricongiunte. C’è una ascetica del pensiero che vuol dire valorizzare la sua purezza interiore, la sua capacità di conoscere in una particolare condizione esistenziale. Non si tratta tanto di scienza quanto di sapienza, un elemento difficile da valutare, ma decisivo, soprattutto oggi. In questo terzo livello si accede a una dimensione ontologica, a una situazione di essere ed esistenza che da un lato è precedente al peccato, dall’altro è successiva, in quanto ha sprigionato tutta la potenzialità in virtù dell’assunzione di Cristo. È l’accesso alla dimensione di Maria. Che significa? Significa che Maria Immacolata è il luogo della filosofia. Maria Immacolata, vuol dire che ontologicamente, in virtù di Cristo, Maria è “preservata” dal peccato. Questo è un dato ontologico, che determina, cioè, un tipo di approccio alla realtà e di conoscenza. Per noi significa accedere a una condizione ontologica che è la sua, solo di Maria, ma offerta a noi pur passando attraverso l’esperienza del peccato, per cui la dimensione della trasfigurazione, ora si compie nell’entrare in una dimensione ontologica di trasparenza, di purezza, alla luce di Dio. Si tratta quindi non solo di una trasfigurazione – quando cioè una realtà opaca è investita di luce e trasformata – ma di un accedere a una dimensione in cui c’è la trasparenza pura. E questa condizione, per esempio, la ritroviamo anche nel buddismo come accesso alla terra pura. Tutto ciò è da sviluppare nell’ontologia trinitaria. In essa ci sono infatti tre riferimenti forti: 1) quello cristologico; 2) quello trinitario e della trinitizzazione; 3) quello mariale. Questo vuol dire entrare in un tipo di pensiero che richiede fortemente la presenza del femminile, quando oggi il pensiero ha una struttura prevalentemente maschile e maschilista. Pensiamo a Ildgarda di Bingen, santa Caterina da Siena, santa Teresa d’Avila: il femminile ha un accesso alla realtà che il maschile non ha. Il femminile è predisposto all’accoglienza dell’altro, alla cura dell’altro “dentro” di sé. Significa che la mia esistenza è il luogo di cura dell’altro in quanto altro. Se non ci fosse stato il *fiat* di Maria, il Verbo non si sarebbe fatto carne, il farsi carne di Dio chiede il prendersi cura, da parte del femminile, di Dio. L’ontologia trinitaria custodisce questa dimensione che piano piano dovrebbe arricchire ed equilibrare il rapporto con e tra questi riferimenti. Nella mistica di Chiara Lubich si parla di “immacolatizzazione”: è l’“immacolatizzazione” dell’Essere. Maria è un evento, una realtà, una persona, che ha il compito di generare Dio: il creato che genera il creatore. E tutto ricomincia da qui ogni volta.

<sup>144</sup> Il compimento escatologico di *Gv* 17, 21. È la nuova “totalità”, o meglio unità, non dialettica, ma da “guardare” e realizzare nella maniera performativa trinitizzante secondo un’ermeneutica trinitaria. Piuttosto che di una nuova totalità, è meglio parlare di una nuova unità, e pensando a Lèvinas, di infinito. È importante recuperare il corretto senso di “infinità”, al di là di concezioni ontologiche errate (monofisiste come monologiche). In realtà quello che noi chiamiamo spazio e tempo, sono le declinazioni create – che noi sperimentiamo sempre nella logica del peccato e della finitezza che si proiettano sul nostro intelletto –, della radice della spazialità e della temporalità che si identificano con l’essere stesso di Dio. È l’essere di Dio che è il principio ontologico di ciò che noi sperimentiamo come spazialità e temporalità. Può illuminare un’espressione di Chiara Lubich, un’espressione mistica quanto densa di ontologia: “in Dio la Trinità è il principio del tempo, l’Unità è il principio dello spazio”. Cosa vuol dire, il fatto che Dio è Trinità, cioè è dinamismo di comunione di dono reciproco, asimmetrico sempre nuovo, è proprio il paradigma del tempo, perché il tempo altro non è (come dice il teologo ortodosso rumeno Dimitru Staniloae, cf. *infra*), che la distanza che c’è tra il dono che Dio fa di se



Il *Dizionario di Ontologia Trinitaria* si offre come un invito discreto e un primo ingresso – sui sentieri: 1) dell’ermeneutica storica, 2) dell’illuminazione teor-etica e 3) dell’individuazione euristica delle questioni e delle prospettive che richiede la proposizione di un’ontologia trinitaria – all’esercizio dialogico di questa via antica e sempre nuova del pensare<sup>145</sup>.

## 6. Meth-odos<sup>146</sup>

### *Weg-gemeinschaft - Via Mariae*

*Dal punto di vista metodologico*, il progetto prende le mosse dall’invito a fare l’ingresso nell’esercizio e nell’itinerario dialogico del pensare nel ritmo<sup>147</sup> di un’ontologia trinitaria. Si

---

stesso, attraverso le creature a me, e la risposta del dono totale di me a Lui. Il tempo è la distanza dell’amore. La distanza tra quello che io vivo e il momento in cui mi potrò consegnare totalmente a Dio, e lo vivo donandomi ogni volta. Lo spazio è che tutto è raccolto in un luogo, è l’uno. E lo spazio è lo squadernarsi sincronico dell’essere, mentre il tempo è lo squadernarsi diacronico dell’essere, che sono reciprocamente correlati, non si danno da soli. In Dio ci sarà una forma di temporalità ma trinitizzata, perché se non ci fosse uno spazio che descrive il rapporto tra me e l’altro, non ci sarebbe più esperienza, coscienza; c’è, ma secondo la forma di Dio, in Dio stesso. La radice del tempo è che il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre e non è lo Spirito Santo, è la distanza, la differenza, tra di Loro: questa è la radice metafisica del tempo; mentre la radice metafisica dello spazio, che è l’essere uno essendo squadernati, è l’essere uno di Dio; in questa contemporaneità, lo spazio è la presenzialità dell’essere, il tempo la diacronicità dell’essere. Nel prologo di Giovanni, c’è una contemplazione alla luce dell’evento di Gesù che destruttura e ristruttura tutta la concezione cosmologica e metafisica classica; perché quando si dice “in principio era il Logos”, questo principio non è formalmente temporale, è un principio dapprima ontologico, però è anche la radice della temporalità, perché nel principio, in ciò che è la radice di tutto, c’è la distinzione, nel fatto che il mistero di Dio, il Padre si dice, si esprime, per cui c’è una temporalità, c’è una distinzione. Qui già comincia la teologia trinitaria, e tutti i dogmi si rifanno in fondo al prologo di Giovanni. Bisogna imparare ad essere distinti e non totalità, a non riconoscere che c’è qualcos’altro: da qui si apre l’infinito.

<sup>145</sup> In quest’ottica il lavoro sull’ontologia trinitaria prevede tre sentieri: 1. rileggere la storia con gli occhi giusti, per cogliere dove accade e appare il nuovo; questa è l’ermeneutica storica (rileggere figure come Agostino e Tommaso, ecc....) e devo rileggere tutto in questa logica, non solo i greci, ma anche Lao Tze, Budda, fino ad oggi, come se si vedessero *risorgere* i pensatori del passato 2. Illuminazione teoretica: è il forte impegno di riflessione (figure e lemmi) e di progettazione teoretica di tutte queste questioni. 3. Individuare quali sono le questioni e le prospettive che vengono fuori, soprattutto da confronti interdisciplinari, tra filosofia ed economia, ecc. Si tratta sia del percorso attraverso figure, lemmi, questioni e prospettive, che riguarda non solo il progetto del Dizionario, ma nel piccolo, ciascuna ricerca intrapresa nell’ontologia trinitaria, nella corrispondenza libera tra interiore ed esteriore, macro e micro che caratterizza l’ontologia trinitaria.

<sup>146</sup> Concludiamo il punto 5 con l’immagine della via, e ri-iniziamo con il punto 6 del *Meth-odos* – attraverso la via letteralmente – che vuol darci in un corpo unico, anche raccogliendo quanto già detto, degli strumenti per percorrere questa via. Prima, cercando di capire il corretto senso in cui accogliere questa proposta metodologica, poi offrendoci dei punti cardinali di orientamento nel percorso. Il termine greco, infatti, significa attraverso-la via (l’*odòs* che troviamo anche già in Parmenide, declinata secondo la via della verità e quella dell’apparenza), si tratta, quindi, di fare un percorso insieme. Questo punto è stato aggiunto successivamente al corpo del testo, in seguito all’istanza emersa nel comitato scientifico del Dizionario, sia di avere un orientamento metodologico generale per il Dizionario, sia uno ulteriore più specifico relativo alla stesura delle singole voci.

<sup>147</sup> Si tratta quindi di un invito a partecipare insieme al ritmo, nel senso della libertà e della “danza” pericoretica, di un’ontologia trinitaria.

tratta, infatti, di un *Weg-Gemeinschaft* (K. Hemmerle)<sup>148</sup>, un cammino in comunità e una comunità del cammino. Di esso si può disegnare una preliminare mappa<sup>149</sup> d'orientamento per l'esplorazione esperiente e itinerante del *luogo*<sup>150</sup> e dell'orizzonte entro cui si stagliano con nitidezza i molteplici e convergenti<sup>151</sup> sentieri.

a) È indispensabile, innanzitutto, riguadagnare il senso originario e autentico del *meth-odos* come indirizzo d'una ricerca che nasce e s'arricchisce in dialogo dall'esperienza in atto: senza la pretesa d'ingabbiare alcunché in maniera onnicomprensiva e conclusiva<sup>152</sup>, ma nell'intento di offrire direzioni e tracce di percorso tra loro in correlazione<sup>153</sup> per focalizzare, illuminare e comunicare in maniera rigorosa<sup>154</sup> e condivisa<sup>155</sup> le figure, i temi e le questioni inerenti la

---

<sup>148</sup> Abbiamo a che fare non tanto con un metodo in un senso moderno cartesiano, quasi un codice di regole da seguire, ma piuttosto nel senso di un cammino comunitario da compiere insieme, per cui la domanda fondamentale non è tanto il “che cos'è? - *ti estì;*” – guadagno indiscutibile della tradizione antica – quanto il “come accade – *wie geht das?*”, come usava domandare Klaus Hemmerle, anche di fronte all'immagine di un cammino teor-etico da compiere, invitando a non voler conoscere tutto subito, ma ad imparare durante il cammino. Citiamo il passo conclusivo di *Leben aus der Einheit* che si conclude con l'immagine del *Weg-gemeinschaft*: «Wenn wir ineinander sind, sind wir in Ihm und Er ist in uns. Und so sind wir eins im dreifaltigen Gott. Bleiben wir in dieser gegenseitigen Perichorese, denken wir aneinander und tragen wir einander. So wird unser Weg zu einem gemeinsamen Weg mit allen. Kirche wird ein Weg, eine Weggemeinschaft, in der wir uns öffnen füreinander, so daß da, wo jede und jeder von uns in seinem Alltag steht, etwas wachsen kann von dieser wunderbaren trinitarischen Lebensgemeinschaft». Tr. it: «quando noi siamo l'uno nell'altro, noi siamo in Lui e Lui in noi. E così noi siamo uno nel Dio trinitario. Rimaniamo in questa pericorese reciproca, pensiamo l'uno all'altro e portiamoci l'un l'altro. Così la nostra via diventa un cammino comune con tutti, la Chiesa diventa una via, una *Weggemeinschaft* in cui noi siamo aperti l'un l'altro, così che, dove ognuna e ognuno di noi sta nel suo giorno quotidiano (intuizione centrata che ritroviamo anche in F. Rosenzweig, al centro della terza parte della *Stella*, e del successivo *Buchlein des gesunden und kranken Menschenverstand*, 1924, per cui il compimento del quotidiano avviene nella vita liturgica – nel “di più” del quotidiano), qualcosa può crescere di questa meravigliosa comunità della vita trinitaria». Prendiamo Klaus Hemmerle a riferimento, non tanto come un *ipse dixit*, ma in quanto uomo, pensatore, che ha fatto questo cammino, evidenziando dei punti fondamentali di questa metodologia. Punti “cardinali” che a volte sono espliciti, a volte impliciti e che grazie al dialogo con altri autori sono giunti e possono ancora giungere ad espressione. Il “concetto” di *Weg-gemeinschaft* vuole mettere in rilievo tre aspetti: quello di essere una comunità in cammino, che avviene, si compie per la via (*weg, wandern*, itinerario); di essere una via comunitaria, che è fatta, percorsa, dalla comunità; e di avere una meta, o meglio, una direzione, un orientamento, senza volersi concludere mai. Sant'Ireneo di Lione diceva che “anche nel regno dei Cieli avremo qualcosa di nuovo da scoprire, come Dio avrà sempre qualcosa di nuovo da mostrarci”, per questo è un cammino che non finisce mai. È un penetrare sempre più ricco e profondo nel mistero, e anche Dio ha qualcosa da scoprire, perché se l'altro è reale, è sempre una novità, una meraviglia che viene dall'altro. Dio prima dell'incarnazione in Gesù non aveva mai sperimentato “di persona” cosa passa nel cuore di un uomo. Ciò è una diversità per Dio stesso, pur essendo una scoperta che è dentro il suo mistero che è Tutto, ma nella sua modalità espressiva è nuova, per cui *il Weg-gemeinschaft* è un cammino che è una novità ogni volta, un arricchimento, non è un pericolo per Dio di perdere l'assolutezza.

<sup>149</sup> Per questo non si vuole fornire tanto una codificazione, quanto una mappa di orientamento durante l'esplorazione del cammino. Non si tratta di una riflessione concettuale, la mappa non è una gabbia, ma di un'esperienza fatta di “conversioni” libere sperimentate nelle relazioni, che permettono di entrare e di “vedere” insieme sempre di più il sentiero del cammino.

<sup>150</sup> Luogo in senso ampio, territorio, spazio ontologico.

<sup>151</sup> È una via, infatti, verso l'unità inter-personale e inter-disciplinare.

<sup>152</sup> Questo il problema della “vecchia” ontologia e del suo sguardo atemporale e onnicomprensivo per i *nuovi pensatori* del Novecento.

<sup>153</sup> Sono aspetti che si correlano l'uno all'altro, quasi che nel compiere l'uno si può vedere anche vede l'altro, come accade durante il fare esperienza di qualcosa.

<sup>154</sup> È uno sforzo in più quello di comunicare in maniera rigorosa e condivisa, rispetto al focalizzare e illuminare, ad avere cioè una intuizione e centrarla, perché quanto è stato colto va anche comunicato, in modo rigoroso e fondato, con un linguaggio che possa essere compreso al di là del proprio ambito e ambiente di ricerca. Questo è fondamentale, nel

ricerca stessa.<sup>156</sup>

Si tratta, in una parola, di essere coinvolti in un metodo del “di più” (*magis*)<sup>157</sup>: che non escluda o superi gli specifici metodi di provenienza e di esplorazione, ma li ri-orienti<sup>158</sup> – al di là dei rispettivi risultati – nell’orizzonte originale e vasto che il prender forma di un’ontologia trinitaria sollecita e propizia: l’orizzonte dell’incontro – eccedente le singole metodologie e la

---

momento in cui si ricerca, si pensa e si scrive, bisogna sempre pensare di farlo per una comunità, perché possa essere compreso dall’altro, dagli altri.

<sup>155</sup> Si tratta infatti di comunicare non solo l’esperienza di un singolo ma di riuscire a comunicare in un’unica voce la voce di tutti.

<sup>156</sup> Per recuperare il senso originario del *methodos* possono aiutare due testi. Il primo di Aristotele, tratto dal libro I (A) della Metafisica, in cui il filosofo fa uno schizzo della storia della filosofia - citando Eraclito, Empedocle, Anassagora, ecc... - fino a lui, alla ricerca dell’archè. Ad un certo punto, nel segmento 984 A dice: «προϊόντων δ’ οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὁδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάκασε ζητεῖν»; traducendo letteralmente: “questi pensatori, andando essi stessi avanti (portando avanti la loro ricerca), la cosa stessa (*die Sache selbst* di Hegel), il fatto stesso, si fece via, strada, metodo, per loro e li condusse insieme nella ricerca (li strinse insieme a ricercare)”. Sembra una cosa detta solo di passaggio, anche non così sottolineato dai commentatori di Aristotele, in realtà contiene una indicazione metodologica centrale: la cosa stessa si fa metodo, la realtà si fa metodo, il metodo è il fatto stesso che diventa principio che indirizza verso la conoscenza di sé. E tutto ciò ritorna nel segmento B: «πάλιν ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν». Letteralmente: “e nuovamente, dalla verità stessa, come abbiamo detto, furono spinti a ricercare l’archè”: è la verità che guida verso la conoscenza di se stessa, e questa è la filosofia, come nella concezione della verità secondo l’ontologia trinitaria. C’è una vicinanza con la filosofia di Husserl ma con un’accentuazione che va persa in Husserl, perché qui la dimensione della correlazione tra oggettivo e soggettivo è in uno spazio unitario in cui c’è anche il *syn*, perché il pensare è un’opera comune. In un altro testo si mette tutto ciò in rilievo, con un’ulteriore passo in più. Se prendiamo il vangelo di Giovanni 14, 6 troviamo: «λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ»; “Io sono la via, la verità e – aggiungendo - la vita”: la vita, una dimensione già presente in Aristotele, qui si esplicita ulteriormente. E in Gv 16, 13: «ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ», Giovanni dice che lo Spirito di verità, cioè la verità che è Cristo, che lo è nel divenire dello Spirito, ti porta dentro la verità tutta intera, non solo quindi una direzione, ma un accesso e un abitare. C’è qui allora un cambio di “luogo” nell’esperienza della verità, non solo un essere indirizzati tramite la strada, ma un entrare nella verità che si fa via essa stessa verso di sé. Per un approfondimento sul *methodos* cf. P. Coda, *Teo-logia*, Lateran University Press, Roma 2009, pp. 335-378, nella sezione in cui viene tracciato un rinnovamento della metodologia teologica, proponendo la teologia *methodos*.

<sup>157</sup> Metodo del “di più”: un metodo dell’eccedenza, capace di vedere quel “di più” che a volte c’è ma non si vede, che guarda cioè non solo a quello che c’è, ma anche a ciò che accade nell’incontro di più metodologie e punti di partenza ermeneutici. Ciascuno infatti ha un proprio metodo, che non va perso, non va negato, ma non va neanche assolutizzato, ma arricchito e messo in crisi positivamente dall’esperienza in atto. Per questo anche un metodo del “di più” non si può volerlo definire subito dall’inizio, ma ogni volta accade in modo nuovo a seconda delle persone coinvolte. E anche se si mostra efficace, ogni volta va rimesso in gioco e mai assolutizzato. È una ricerca che comincia sempre di nuovo. Ci sono alcuni autori del Novecento, come William James che nel suo *The varieties of religious experience* del 1902, parla dell’esperienza di Dio come esperienza di un “Più”, oltre che autori come G. Fessard, che hanno tentato di rinnovare il pensiero teologico in dialogo con Hegel a partire dal *magis* ignaziano.

<sup>158</sup> Qui si vede che ci sono due accezioni del *methodos* da esplicitare: il primo nel senso visto sopra; il secondo nel senso dei metodi specifici, non solo tra le diverse discipline ma anche all’interno di una disciplina stessa, i quali tutti non vanno persi ma riorientati. Nel caso della filosofia, si pensi ai diversi metodi analitici, fenomenologici, ermeneutici, ecc. Si può prendere a riferimento la definizione del filosofo Nicola Abbagnano tratta dal suo *Dizionario di filosofia*, il quale in relazione al metodo distingue, richiamandosi a Platone e Aristotele, due significati fondamentali di questo termine: «1. Ogni ricerca o orientamento di ricerca; 2. Una particolare tecnica di ricerca. Il primo significato non si distingue da quello di indagine o dottrina. Il secondo significato è più ristretto e indica un procedimento di indagine ordinato, ripetibile e autocorreggibile, che garantisca il conseguimento di risultati validi», cf. P. Coda, *Teo-logia*, cit., p. 336. Il primo significato non si distingue da quello stesso di indagine o dottrina, per cui il metodo è già dottrina, è lo spazio di orientamento di una ricerca. Nell’ontologia trinitaria ci sono tutti e due, sono collegati e non c’è l’uno senza l’altro. Ci vogliono le tecniche ma riorientate nell’orizzonte dell’ontologia trinitaria.

loro semplice somma – che accade grazie a un perseverante<sup>159</sup> dialogo euristico libero e responsoriale<sup>160</sup>. Così che ognuno abbia a farsi esploratore e protagonista nel proporre e nell'accogliere indicazioni e prospettive da valutare e intraprendere volta a volta in armonico accordo<sup>161</sup>.

La mappa epistemica capace di propiziare tale metodo è quella della *verità come orizzonte prospettico e invitante*<sup>162</sup> – in quanto è essenzialmente *agape* - del discernimento comunitario

---

<sup>159</sup> Che non si delude, e ricomincia sempre di nuovo.

<sup>160</sup> La libertà è segno distintivo. E questa c'è proprio quando ci si sente a casa. Nella ricerca, la libertà è condizione di partecipazione al cammino, ma come risposta: è un farsi carico della libertà degli altri. Io sono veramente libero quando tengo conto della libertà degli altri, solo così si è pienamente liberi, e solo così si vive in piena libertà, quella che viene dal profondo di sé, e non da una limitata precomprensione di sé. Nel caso di una personalità geniale, la vera libertà si esprime non come obbedienza condizionata alla propria genialità, ma quando, tenendo conto degli altri, diventa risposta positiva alla propria genialità come dono di amore. E il dono ti libera, se tu sei libero.

<sup>161</sup> Ognuno è protagonista nel fare la propria parte per il cammino comune sia in quel dire che è un “dare”, che in quell'ascolto che è un “ricevere”, notandosi tre movimenti fondamentali quali il dare/dire, l'accogliere e il procedere in comunione. Viene a conferma di questa dimensione relazionale comunitaria l'articolo di P. Zygmunt e A. Volpe, in ricordo del filosofo Costanzo Preve (1943 Valenza – 2013 Torino) tra i massimi esperti di Marx, in un costante dialogo con Hegel, *Verità e filosofia*, in *Invito allo Straniamento*, vol. I. *Costanzo Preve filosofo*, a cura di A. Monchietto e G. Pezzano, Petite Plaisance, Pistoia 2014, p. 76: «Preve ritiene che la libertà non sia solo “un principio ‘provvisorio’ che funziona durante il processo di ricerca della verità” [NVS, 185], ma “una condizione permanente” della stessa [Nichilismo, Verità, Storia. Un manifesto filosofico della fine del XX secolo, 1998, abbr. NVS], in quanto con verità non si intende un mero dato logico da rispecchiare, ma un fondamento allo stesso tempo ontologico e assiologico. La verità quindi non può nascere in vitro in laboratorio (il quale può limitarsi a fornire la pur importantissima accuratezza scientifica), ma nel dialogo veritativo, il cui teatro per eccellenza è rappresentato dalla filosofia greca capace come forse nessun'altra di “mettere in comune la verità” [NVS] collocandola in uno spazio pubblico (non solo teorico ma pratico-politico, quello della polis). Non a caso, tra le tante cose che Preve rimprovera al Comunismo Storico Novecentesco vi è proprio l'aver anteposto la messa in comune di beni materiali alla messa in comune della verità, ossia di aver messo in secondo piano l'esigenza di dire la verità su di sé, cosa che avrebbe comportato la messa in comune della “libertà di critica, di espressione e di interpretazione” [*Elogio del comunitarismo*, p. 63]».

<sup>162</sup> Qui avviene una integrazione, o meglio un salto, a un livello superiore rispetto a due prospettive che normalmente sono viste in modo conflittuale: da un lato non si parla più di una verità oggettiva; dall'altro non possiamo espungere la prospettiva di una verità oggettiva. La verità va collocata in un orizzonte dialogico personalistico, in un cammino relazionale, in cui anche la verità oggettiva si ritrova nuova. Si tratta di rimettere in gioco il concetto di verità mettendone in rilievo alcune dinamiche e profili che la tradizione ha sempre tenuto presente (come per es. in Platone e in Aristotele). Bisogna avere il coraggio di riparlare di verità, in un'epoca come la nostra che è chiamata di post-verità. Relazionalità è qualcosa di diverso dal relativismo, perché la verità non è un prodotto commerciabile, ma un orizzonte invitante che attira e che tu scopri insieme con gli altri. Il principio cristiano “Io sono la verità”, che significa? È una dimensione pregnante, è la dimensione del Risorto che guida l'umanità. Non è qualcosa da codificare, ma a cui rispondere responsabilmente in un dialogo libero e performativo. La verità si fa nella carità (cf. san Paolo). Per esempio, quando io dico qualcosa, è come se facessi-producessi un'opera d'arte. Quando si fa una scultura, l'artista è guidato da una scultura che già c'è, per poi dire “è proprio questa”, nel senso che voleva fare proprio quella, guidato da una intuizione invitante (blocco di marmo della Pietà di Michelangelo). Per questo bisogna mettere in gioco se stessi, in una responsabilità creativa, e giungere a riconoscere qualcosa che sembrerebbe abbia creato io, ma non è del tutto vero. Da una parte sì, ma dall'altra c'era già ... non essendoci ancora, come se stesse a guidare la propria la ricerca dal futuro verso cui si è in cammino (cf. K. Hemmerle, *Anfang bei der Zukunft: Anfang beim Vater*). Anche quando si pensa nell'ontologia trinitaria sto facendo questa operazione. Per cui la lettura anche di una pagina come queste del Manifesto è arricchita sempre dalla parola e dall'ascolto di ciascuno in cui risuona il Tutto. È una dimensione affascinante di responsabilità comunitaria e creativa, per cui la verità nasce dal discernimento comunitario, ma anche invita ad esso, ci orienta, è una meta invitante, in cui si è totalmente protagonisti, ma non da soli, nel libero, responsoriale compito di una responsabilità creativa.

che si dischiude nel tempo e nel luogo di una dinamica razionale in quanto relazionale<sup>163</sup>: perché ritrovante il suo sempre adveniente<sup>164</sup> adempimento nella dimensione agapica e pneumatica<sup>165</sup> e perciò comunitaria del darsi della verità<sup>166</sup>.

L'accesso in atto<sup>167</sup> alla verità, entro tale orizzonte, ha da essere operante in tutte le fasi e a tutti i livelli della ricerca, così che la prospettiva personale e la prospettiva comunitaria che la qualifica – con l'inoltrarsi e il prendere dimora nel “castello” a un tempo “interiore” ed “estereiore” in cui la verità inabita (Chiara Lubich) – s'attuino in reciproca risonanza tra loro interagendo nella reciproca distinzione<sup>168</sup>.

---

<sup>163</sup> Razionale in quanto relazionale e per questo è reale. Per Hegel, secondo una famosa citazione dalla filosofia del diritto «Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale» (cf. G.W.F. Hegel, Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio, trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 14). In Hegel si dice che il reale “diventa” razionale, in quanto inserito in un processo, trattandosi dunque di una identità dinamica (cf. R. Bodei, *Remo Bodei racconta Hegel e la dialettica*, in *Capire la filosofia. La filosofia raccontata dai filosofi*, vol. 7, *La biblioteca di Repubblica*, L'Espresso, Roma 2011, p. 54). Qui si dice che il razionale è relazionale, cioè reale in quanto è in questa dinamica trinitaria; ciò vuol dire non che ogni relazionale è reale, ma che la razionalità giunge a suo compimento in quella forma di relazionalità in cui la Verità invia e invita. Riguardo all'aspetto di una logica razionale-relazionale cf. Paolo di Tarso nella lettera ai Romani 12, 1-2: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto razionale [servizio razionale/latreia logikè]. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto». Un sacrificio secondo il *lògos*, secondo Cristo.

<sup>164</sup> Compimento “messianico”, che deve ancora venire in un tempo nuovo per tutti, ma che è già anticipato nell'oggi della vita comunitaria.

<sup>165</sup> Due sfumature dell'amore reciproco, quella *agapica* e quella *pneumatica*, che vanno insieme rimandando l'una all'altra. L'amore pneumatico ci ricorda che l'*agape* è quell'amore reciproco disposto a dare la vita per la vita dell'altro, l'amore che dona lo Spirito. Entrambi si compiono in una dimensione comunitaria.

<sup>166</sup> Verità che è anche Via e Vita. Per questo è un cammino che non si esaurisce mai.

<sup>167</sup> In cammino insieme.

<sup>168</sup> Dal momento più solitario dello studio e della ricerca, alle dimensioni più comunitarie, anche qui secondo quella corrispondenza tra dimensione interiore ed estereiore, singolare e comunitaria del castello interiore ed estereiore, in una reciproca risonanza, comunicazione e trasparenza tra le due dimensioni, in cui la crescita dell'una contribuisce alla crescita dell'altra. È importante promuovere le due dimensioni, e non soltanto o l'una o l'altra, perché non basta soltanto una o l'altra.

È Chiara Lubich a parlare per la prima volta di “castello estereiore” nel 1950 a seguito dell'esperienza mistica vissuta nel 1949, riferendosi così al castello interiore di santa Teresa d'Avila, ma coniando una nuova espressione in base all'esperienza trinitaria vissuta. Come a dire che lo stesso castello interiore che accoglie la presenza di Dio è anche estereiore perché Dio lo accogliamo insieme tra di noi. Questo esprime la novità della posizione in cui lei si trova, non sperimentando soltanto la presenza della Trinità dentro di sé, ma ritrovandosi per il “patto” dentro la Trinità stessa. Chiara coglie così che il rapporto con l'altro è lo spazio in cui inabita Dio e questo è il riflesso linguistico e concettuale di un evento spirituale. Negli stessi anni 1949-1959 il carmelitano padre Maria Eugenio dell'infante Gesù scrive, riprendendo un'espressione di santa Teresa, *Voglio vedere Dio*, uno dei testi di mistica più belli del Novecento, quale sintesi di tre Dottori della Chiesa: san Giovanni della Croce, santa Teresa d'Avila e santa Teresina di Lisieux. Un manuale di mistica che però alla fine sboccia nell'apertura del castello estereiore, pur non essendo presente il termine. Richiamiamo ancora, cf. *supra*, la dedica di Chiara Lubich scritta nel 2002 nel libro d'oro nel monastero di Avila: «Grazie, santa Teresa, per tutto quanto hai fatto per noi durante la nostra storia. Grazie! Ma il più bel grazie te lo diremo in Paradiso. Continua a vegliare su tutti noi, sul “nostro castello estereiore” che lo Sposo ha suscitato sulla terra a completamento del tuo “castello interiore”, per fare la Chiesa bella come la desideravi. Arrivederci, santa Teresa. Abbracciandoti. Chiara». Il mio rapporto con Dio vissuto come singolo (castello interiore di santa Teresa d'Avila) viene ora portato nella storia dell'umanità (castello estereiore secondo l'esperienza di Chiara Lubich, sviluppato dal filosofo Giuseppe Zanghì, e approfondito dal punto di vista spirituale dal religioso carmelitano Jesús Castellano Cervera, *Il castello estereiore: il “nuovo” nella spiritualità di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2011). Se ci sono tutte e due le dimensioni, in reciproca risonanza tra loro, è segno che siamo in una dimensione

b) *I punti cardinali*<sup>169</sup> di orientamento del cammino in comune propiziato da questo metodo sono pertanto da intendersi come espressioni dell'appello<sup>170</sup> all'impegno e all'esercizio della dimensione comunitaria e relazionale della ricerca e della composizione arcobalenante<sup>171</sup> dei suoi frutti.

Essi tutti derivano dal *riposizionamento del rapporto tra teologia e filosofia*, in quanto nella relazione d'interscambio<sup>172</sup> tra esse è insita «la chance di recuperare oggi a nuovo l'ontologia» (K. Hemmerle); e insieme dalla *riconfigurazione del rapporto tra esse e le scienze* (naturali, umane e sociali) nel senso moderno del termine, in quanto accolte ed esercitate quali co-agoniste in dialogo nello spazio comune disegnato dal mosaico dei loro confini come occasioni d'incontro e scambio.

Di qui i momenti<sup>173</sup> che ritmano<sup>174</sup> l'esperienza relazionale e temporale<sup>175</sup> dell'atto del pensare come quello in cui ogni "io" è soggetto in quanto accede all'esercizio di sé nel luogo del

---

ontologica della libertà, relazionale e responsoriale: nell'ontologia trinitaria. Solo un'enfasi sul castello interiore, infatti, può creare abissi di santità, ma che sono delle monadi, così come solo l'enfasi sul castello esteriore, senza tener conto della correlazione trinitaria può correre il pericolo rimanere nella superficie perché non c'è la profondità del castello interiore, oppure può crearsi una uniformità, una massificazione. Si tratta di una dimensione mistica che, anche se implicitamente e silenziosamente, anima e alimenta la dimensione epistemologica della ricerca. Per questo c'è tutta una rilettura da fare in questo senso, sia nell'esperienza di vita, che nella dimensione del pensiero, nella teologia, su cosa significa rivivere e ripensare in questa dinamica trinitaria per esempio tematiche come l'obbedienza, la povertà, la castità, lette in una chiave trinitaria. L'obbedienza, per esempio, letta in una dimensione trinitaria, significa che io, in una vita comunitaria, vivo l'obbedienza in quanto il principio di autorità esprime profondamente ciò che è mio, e la perfezione dell'obbedienza accade quando ti viene dato dall'altro una direttiva, un principio di vita che tu senti, forse non capisci ancora fino in fondo, ma si adegua profondamente a te.

<sup>169</sup> I punti del metodo sono da considerarsi come dei punti cardinali capaci di orientare nel cammino, come le stelle nel cielo di un "cosmo" ontologico (immagine esperienziale usata anche dal filosofo Franz Rosenzweig in cui l'orbita della Stella costituisce l'orientamento fondamentale), che ben configura una nuova ontologia che non sia soggetta a un sistema chiuso a tutto tondo.

<sup>170</sup> Non una costrizione ma un appello.

<sup>171</sup> Anche qui un esempio di creatività linguistica a tratteggiare quella composizione secondo i colori dei frutti della ricerca, nell'idea che ad ogni disciplina, come ad ogni persona, corrisponda un canale espressivo fondamentale. Intuizione, quella dei colori, che troviamo nella mistica di Chiara Lubich ma che scopre una corrispondenza anche in altre tradizioni, per es. nella filosofia indiana, pensando ai colori dei Chakra, quali punti energetici tra l'uomo, il cosmo e il divino presenti nella struttura umana, ma basti pensare anche ai trascendentali medievali quali "colori" dell'essere (cf. K. Hemmerle). C'è molto di collegato e ancora da collegare, aprendosi nuovi spazi di esplorazione per il pensare.

<sup>172</sup> Nelle *Thesen* Hemmerle parla di una relazione di interscambio – *Wechselbeziehung* – tra le due discipline (cf. § 2). Questa si offre come la prospettiva di base e di servizio per un rapporto di interdisciplinarietà con le altre scienze tutte, laddove i confini di ciascuna non sono limitanti ma possibilità di incontro. Qui Hemmerle è stato un profeta, ha colto che in questa situazione c'è lo spazio per l'ontologia, e se essa non riesce a prendere il via, il *kairòs* non è preso e non si riesce ad andare avanti. È un'esperienza dialogica interdisciplinare, in cui la filosofia e la teologia si mettono al servizio della cultura e delle l'uomo in tutte le sue dimensioni di esperienza, che Hemmerle stesso ha fatto fin da giovane, già negli anni precedenti la stesura delle *Thesen*.

<sup>173</sup> Per ora sono quelli riscontrati, è bene considerarsi sempre in cammino, sempre pronti a un nuovo inizio.

<sup>174</sup> Ritmano, orientano, di scenario in scenario l'itinerario che ci aspetta; vivendo bene l'uno, si apre l'altro e via così, di scenario in scenario.

<sup>175</sup> Vanno sempre insieme *l'aspetto relazionale* e quello *temporale*, che poi è spazio-temporale, quale guadagno della filosofia contemporanea. Tempo in che senso? È il tempo che accade nella relazione, è un di più rispetto al tempo quantitativo, al tempo soggettivo-interiore, è il tempo del *kairòs* – in cui si può cogliere, ac-cogliere e rispondere al *kairòs* – vissuto comunitariamente.

“noi”<sup>176</sup>.

- *La domanda*, più che al “che cosa?” in riferimento agli oggetti del pensare, si rivolge al “come?” (*wie geht das*) dell’accadere in cui la verità che li illumina e li sostanzia<sup>177</sup> si dice e si dà<sup>178</sup>.

- *L’in-tenzione* del ricercare s’esprime nel dono e nell’accoglimento che si fanno rendimento di grazie all’a/Altro (*Denken* è *Ver-danken*), perché «il vedere accade solo nella contemporaneità dell’abbozzo che si dona e della comprensione che accoglie – in una contemporaneità che non è

---

<sup>176</sup> Dall’Io al Noi, dal *cogito al cogitamus*. L’io accade, è un evento relazionale si potrebbe dire, e la sua dimensione più profonda accade nel Noi. L’Io è Io nel Noi. È un ribaltamento della posizione moderna, salvando la sua essenzialità, perché è l’Io che viene salvato, ritornando a sé rinnovato, in una interiorità allargata che il dialogo permette. Cf. *supra* “il soggetto”.

<sup>177</sup> La verità che è Dio, la luce, li identifica ontologicamente.

<sup>178</sup> Si parte dalla domanda fondamentale per un’ontologia trinitaria: questa non è incentrata tanto sul “che cosa”, quanto sul “come” accade qualcosa. Ma anche qui non è che il “che-cosa?” vada perso, ma si richiede uno sguardo, una intenzionalità più ampia, che non voglia fissare, immobilizzare ciò che si sta ricercando, ma farne esperienza, nel *Weg-gemeinschaft*. Questa è anche una domanda liberante, che non vuole sapere già tutto prima di partire, ma che conosce, scopre, durante il procedere del cammino, del *meth-odòs*. *L’accadere* – il come – *in cui la verità che illumina gli oggetti e li sostanzia, si dice e si dà*: nel vedere un oggetto, un tema, una figura, se io guardo al “come” colgo l’accadere di questa realtà, ma nella luce di ciò che li illumina (questa realtà la colgo nel significato, nella luce di qual’è il suo destino ultimo), e li sostanzia (ciò che la fa quella cosa): è il principio di creazione e di incarnazione, che diventa chiave ontologica, cioè è l’Eucaristia. Nell’Eucaristia cosa accade? Accade che in quella realtà che è il pane consacrato, che è tran-sustanziato, è Dio stesso che nel suo Figlio si consegna a me, quindi questa realtà è se stessa ma in quanto è espressione di Dio, il Padre che si dona a me nel Figlio fatto carne. Questa è la dimensione ultima della verità ontologica di tutte le cose: un’anticipazione escatologica di quello che sarà e già comincia ad albeggiare nella storia. Perché ciascuno di noi che cos’è? O meglio come accade? Ciascuno di noi accade in quanto, essendo se stesso, comunica quel dono di Dio che egli è fatto da Dio: è egli che si comunica, ma il dono è di Dio, quindi io accogliendo una realtà così come accade, come si dona a me, come si plasma, così come si mostra a me, io accolgo quella realtà, accogliendo Dio, la luce, il mistero infinito, che si dona a me in quella realtà, essendo quella realtà, ma essendo in quanto dono di Dio per cui è Dio che si dona attraverso quella cosa, essendo quella cosa il dono di se stessa. Questo è Trinità. Questo è ontologia. Si può capire con un episodio che raccontava Chiara Lubich: “è venuta da me Angelella – durante le vacanze estive a fiera di Primiero nel ’49 – e mi ha portato un fiore, ora io ho capito che li l’ha fatto come un gesto d’amore”, ontologicamente lei si è annientata e si è fatta quel fiore, “ho capito l’Eucaristia”, perché nell’Eucaristia, nel Verbo incarnato prima di tutto, e nell’Eucaristia, è Dio che si annienta, si svuota di se stesso nella sua alterità divina assoluta, annientandosi nella sua divinità assoluta, e si fa Eucaristia, per potersi donare a me e questo è il destino di tutto il creato, in Dio, nel Regno dei Cieli, ciascuna realtà sarà, nella sua sostanza ultima, questo dono reciproco l’uno all’altro, in cui Dio dona se stesso attraverso la libera mediazione della nostra identità ontologica. Questa è l’ontologia, questo è il *focus* ultimo dell’ontologia, cioè la realtà è questa, io sono questo, ciascuno di noi è questo: ognuna delle realtà create dà e dice Colui che l’ha creata, Colui che si è incarnato, Colui che si dona nell’Eucaristia. Per cui l’Eucaristia ha un significato ontologico straordinario, è il *focus* di questa realtà. Sono orizzonti da percorrere, ma che fanno da sfondo. Occorre non guardare solo gli oggetti, fissandosi su di essi e sui loro confini, ma vedere ciò che c’è oltre, il suo “come” e nel suo “come” anche ciò che li illumina e li sostanzia; ciò significa sviluppare uno sguardo attento al principio di creazione, di incarnazione e da ultimo di transustanziazione, l’Eucarestia, essere Eucarestia come compimento ultimo di tutte le cose, essere-dono per comunicare il Dono - l’ontologia di Dio. Se impariamo a vedere le “cose” come “parole”, le vediamo in un accadere relazionale che non ci dice in maniera isolata soltanto di loro stesse, ma anche della verità che le illumina, che le ha pronunciate, e anche “per chi” sono pronunciate, componendosi il triangolo relazionale Dio-uomo-mondo, come direbbe Franz Rosenzweig. Questo è lo sguardo eucaristico sulle cose e *focus* della nuova ontologia. Vedere le cose come dono, in cui vedi il dono di Dio, Dio che si fa per primo dono. Questa è la direzione, la tensione del pensiero, accedendo così al secondo punto del metodo. Per cui già nel partire da una domanda di ricerca in questo modo orientata, ci si pone nelle condizioni per vedere e vivere anche gli altri punti metodologici.

compromesso, ma realtà nuova e unica del vedere» (K. Hemmerle)<sup>179</sup>.

- La *relazione dialogica* che così s'origina<sup>180</sup>, in quanto custodita<sup>181</sup> e ogni volta rilanciata<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> L'*in-tenzionalità*, concetto presente già nella filosofia medievale (cf. Tommaso d'Aquino) e centrale nella fenomenologia, indica il tendere delle capacità conoscitive verso le cose stesse; si tratta di una vera e propria tensione direzionata che si compie di due attualità, quella del dare e quella dell'accogliere, laddove non c'è l'una senza l'altra. *Verdanken*: l'intenzionalità capovolta, non del *fassen*, ma del *lassen* (cf. K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken*), che si fa ringraziamento, un essere-debitori intenzionali e in senso anche ontologico; infatti, si tratta di un ringraziare reciproco (l'altro, nel senso di essere debitore-intenzionalmente), e un ringraziare l'Altro, Dio, nel senso di un debito ontologico. Inoltre, a "guardare" meglio non sono solo due attività, ma tre, il dare, l'accogliere e l'unità che si crea: i tre movimenti pericoretici della danza trinitaria. È un vedere rinnovato, non solo nel senso della classica *teorèsi*, ma del vedere teor-etico. Qui anche l'intenzionalità stessa si fa dono, guardando in un modo eucaristico le cose, facendosi essa stessa Eucaristia (*latreia logikè*). Il vedere in maniera originaria le cose è un evento, un dono, una grazia. Il concetto di intenzione e intenzionalità ha ritrovato un suo posto importante con la fenomenologia di Husserl, l'intenzionalità come intenzione al darsi stesso della realtà, anche se il concetto di intenzionalità che usa Husserl ha ancora una connotazione accentuatamente conoscitiva, mentre il concetto qui utilizzato ha una accezione più complessiva, perché non c'è solo una dimensione conoscitiva ma anche volitivo-affettiva. Per sé la conoscenza è apertura al darsi della realtà ma la conoscenza deve esplicitamente intendere, volersi porre in relazione con l'altro, in una dimensione di desiderio per usare il linguaggio di Agostino. Per cui qui si vuole recuperare un'accezione originaria di *intentio*. Intenzionalità in questo senso significa che io voglio aprirmi alla verità ponendomi in quella postura che nella relazione con l'altro fa sì che la verità si dia; inoltre questa intenzionalità è sempre personalistica, è un atto che trova una dimensione personale. Il *terminus ad quem* è sempre l'altro/Altro. È l'altro in quanto illuminato dall'Altro, ricompreso nella mia relazione con l'Altro. In questo modo si comprende in che senso si parla di apertura trascendentale alla totalità dell'esperienza umana, conoscitiva e volitiva: io desidero qualcosa perché desidero il Bene Assoluto, Dio. È la conoscenza di Dio che mi permette di conoscere la realtà; ancora un ultimo elemento, è quello che comprende nell'intenzionalità il *terzo*, ovvero non è mai solo simmetrica, perché quando mi apro ad essere abitato dall'altro, se lo faccio nello spazio dell'Altro, in questo spazio rendo aperta la mia intenzionalità a qualunque altro, senza preferenze, perché l'apertura è massima. Ma non è l'altro senza un volto, ma quel concreto di fronte a me. È la logica del *tertium datur*. Qui si richiede il terzo. Per cui anche la logica della non contraddizione di tradizione aristotelica deve trovare una nuova comprensione in una logica trinitaria. Cf. per es. il libro di Giovanni Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997. Per questo, la novità del vedere secondo l'esperienza dell'ontologia trinitaria, è da intendersi anche secondo un'immagine utilizzata dalla mistica, cateriniana e francescana per esempio: Caterina da Siena, quando parla del suo rapporto con Gesù parla del "succhiare il latte alla mammella di Cristo", il suo sangue, lo Spirito. È una immagine molto intensa quella del succhiare, del gustare, del nutrirsi di quel latte spirituale e razionale che è la Verità, non solo come conoscenza di evidenza razionale, ma come nutrimento della propria esistenza. C'è una carnalità molto forte a significare che la Verità passa attraverso la carne di Cristo. Tornando ancora all'origine, cf. l'espressione usata nella prima lettera di Pietro 2, 2: *ὡς ἀρτυρέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ ἀύξηθῆτε εἰς σωτηρίαν* [Come bambini appena nati desiderate avidamente il genuino (schietto, puro) latte spirituale, grazie al quale voi possiate crescere verso la salvezza].

<sup>180</sup> L'idea che si fa parola. Molto interessante che Klaus Hemmerle, nello stesso passo sopra citato (§ 32), continua chiamando in causa la conversazione, come il luogo dove questo movimento a tre accade e si capisce di più: «Diese drei – im trinitarischen Geschehen sich erschließenden – Positionen werden die Konstituentien eines jeden Vollzugs. Nicht nur meines Vollzugs, sondern auch des Vollzugs, der als Denken, Sprechen und Sein das Ich überschreitet: Vollzug des Wir, Vollzug des Zwischen. Wohl hat jeder einzelne Vollzug in sich alle genannten Momente zu vereinen, doch wächst im gemeinsamen Vollzug den Partnern eine differenzierende Rolle zu: Sprechende Initiative, hörende Antwort oder vermittelndes Inspirieren sind unterschiedene Weisen, je das Ganze des Gesprächs zu sein» [queste tre posizioni che si dischiudono nell'accadere trinitario diventano i costituenti di ogni compimento. Non solo del mio compimento, ma anche del compimento, che come pensare, parlare e essere sorpassa l'Io: il compimento del Noi, del "tra". Di certo ogni singolo compimento ha da unire in sé tutti i detti momenti, però nel compimento comune si accresce un ruolo differenziato per i partner coinvolti: l'iniziativa parlante, l'ascolto rispondente o l'ispirazione che collega sono i modi differenziati di essere ogni volta l'interezza della conversazione].

<sup>181</sup> La relazione dialogica è un evento che accade, non è meccanico e non si può imporre, e per tanto è da *custodire*. La custodia è un atteggiamento filosofico fondamentale con una rilevanza filosofica enorme, è l'atteggiamento di san Giuseppe, ma non solo, è sia maschile che femminile nella loro unità e distinzione, per cui pienamente antropologico.



nella ricerca, propizia<sup>183</sup> lo scambio dell'uno con l'altro in un'esperienza di reciprocità quale evento asimmetrico<sup>184</sup> che si dispiega verso l'alto e penetra nel profondo<sup>185</sup> in un movimento a spirale<sup>186</sup>.

- In una *temporalità*<sup>187</sup> che accade al di là del chiuso del vissuto soggettivo per aprirsi, nel "tra" delle relazioni<sup>188</sup>, all'istante gratuito del *kairós* comunitario esperito escatologicamente quale

---

<sup>182</sup> Rimessa in gioco, anche facendo "il primo passo" per promuovere ogni volta il dialogo laddove ci sono interruzioni e fallimenti.

<sup>183</sup> Rende propizio, rende un *kairòs*.

<sup>184</sup> Evento asimmetrico: non qualcosa di prevedibile, richiudibile in una relazione simmetrica (tanto faccio io, tanto fai tu), quanto invece un agire "disinteressato" (che non significa indifferente), che non si aspetta qualcosa dall'altro, ma sa attendere una risposta che a volte accade oltre la risposta dell'altro con cui mi sto relazionando. A volte la risposta arriva anche nel silenzio, quando i dialoghi si interrompono e sembra non ci sia più una risposta. Perché non è la reciprocità soltanto dell'io-Tu, ma la reciprocità del Noi, dell'Uno che accade, che risponderà, oltre la risposta dell'altro; e ciò sia nelle relazioni quotidiane, ma anche nella ricerca, facendo ognuno la propria parte.

<sup>185</sup> Cf. la lettera agli Efesini di Paolo ai versetti 3, 17-19: «Che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità (ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πάνσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος), e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio». Che la verità sia misurabile tra quattro dimensioni significa che l'esperienza della verità è un'esperienza di orientamento dentro la verità, come dentro un cosmo in cui abito e che è temporalmente e spazialmente connotato. Ritroviamo espressioni simili anche in altri autori, come in Nietzsche che nell'aforisma 125 di *Die fröhliche Wissenschaft (La Gaia Scienza)* fa chiedere all'uomo folle: «Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?», [«Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?».]. Lo stesso, ma capovolto, in Chiara Lubich che durante l'esperienza mistica del 1949 scrive: «in Dio fuoco, oro, sopra sotto, in alto e in basso».

<sup>186</sup> È una esplorazione dimensionale (delle dimensioni dell'umano e del divino) che procede secondo l'interiore e l'esteriore, come anche verso l'alto e verso il basso, in una dimensionalità che coinvolge totalmente. Succede che la conoscenza che tu senti, percepisci, che ti eleva, va verso l'alto, ma è un andare verso l'alto che non ti sgancia dal terreno (non è l'*Aufhebung* hegeliana) ma ti porta nella profondità, un alto che è anche un basso che ti porta dentro la storia. A spirale: perché non ritorna mai sullo stesso, ma va continuamente avanti; è il circolo ermeneutico a spirale, non del ritorno del sempre uguale, ma del ritorno del sempre nuovo: un penetrare sempre più, uno scavare, grazie all'altro, in cammino.

<sup>187</sup> L'esperienza relazionale e quella temporale vanno insieme, è un binomio molto importante per la filosofia contemporanea e per un nuovo pensare in particolare, perché nella relazione nuova, c'è anche un tempo nuovo che accade.

<sup>188</sup> Cf. F. Rosenzweig nel *Nuovo pensiero*: il nuovo tempo non è il tempo dell'essenza, «l'essenza non vuole saperne del tempo», perché ritiene che quanto accade (e non può non accadere) accada *nel* tempo, mentre adesso «è il tempo stesso ad accadere»: non si tratta di una temporalità come "immagine mobile dell'eternità", non un tempo quantitativo sequenziale che contiene i nostri movimenti, ma neanche il tempo soggettivo della psiche, quanto invece il tempo del "tra" (*zwischen*) delle relazioni, il tempo del Noi. Qui accade il tempo nuovo escatologico come anticipo del compimento ultimo. È il tempo del nostro compimento, il tempo della redenzione, è il tempo della salvezza, il tempo di Dio che accade nel tempo dell'uomo. Il primo che parla di tempo in maniera cristologico-trinitaria è Agostino nelle *Confessioni*; poi un esempio moderno è la riflessione sul tempo di Hegel, partendo dalla dimensione del *Geist*; e poi Heidegger, che in *Sein und Zeit* intuisce che lo *Zeit* è il luogo dell'essere, tanto che nella *Kehre* parlerà di *Zeit und Sein*, perché il tempo è il luogo dell'essere, senza però accedere alla dimensione dialogica. Cosa che invece alcuni anni prima intuisce Franz Rosenzweig nella *Stella della redenzione*. In questa relazione dialogica, la cosa più interessante è che si esperisce questo *kairòs* comunitario.

anticipo e attesa del compimento<sup>189</sup>.

- Col pronunciare una parola che è *logos pneumatikós* (cf. *1Cor 2,13*): parola che gronda lo Spirito al cui soffio si dice, nella ricerca e nel dar forma alla connotazione verbale e, dunque, evenienziale e relazionale del darsi/esprimersi del significato della verità tutta intera (cf. *Gv 16, 13*)<sup>190</sup> intesa nel “bacio” dell’amore consumato<sup>191</sup>.

- Nell’attraversamento fecondo del “negativo” (in ogni sua forma) a partire dal riconoscimento che dà un nome, dalla condivisione e dalla comunicazione della propria prospettività e, dunque, del proprio limite e della propria ferita, dello scacco che si patisce e del conflitto in cui si è impigliati, nella libera espropriazione di sé per amore in cui ciascuno può accogliere il dono dell’altro e ritrovarsi nuovo insieme con lui nel “di più” propiziato dal loro incontro<sup>192</sup>.

---

<sup>189</sup> La qualità del tempo si rivela nella sua *natura escatologica*, come Gesù l’ha rivelato – noi siamo nel tempo escatologico – -, per cui ogni *kairòs* – quale unità di misura di un tempo ontologicamente pregno, il tempo in cui accade e ci scambiamo l’essere – è l’irruzione dell’eternità nel tempo e nella tua vita, ed è una irruzione decisiva: il tutto della tua vita viene investito della forza prorompente del rendersi presente di Dio, che ti strappa, lasciandoti nel tempo che anticipa l’*eschaton*. C’è un teologo ortodosso rumeno, Dumitru Staniloae, che ha delle intuizioni trinitarie, anche riguardo al tempo: io sperimento il tempo nella distanza tra il dono e la risposta al dono, tra il dono che mi viene fatto e il tempo che io ci metto per rispondere. Nella sua opera c’è una fenomenologia del tempo. Il tempo è lo spazio che mi separa congiungendomi dal dono totale che posso fare di me a Dio, in risposta al dono totale che Dio fa di sé in Cristo, attraverso gli altri nella storia. Il tempo è questo, solo questa maturazione verso il dono totale di sé a Dio. Cf. *supra*. Questo si percepisce bene da innamorati: quando si è insieme, in unità, il tempo è un *Augenblick*, passa velocissimo, quando si è distanti sembra non passare mai.

<sup>190</sup> Verità tutta intera, sempre nel senso di una nuova totalità, di una nuova dimensione ontologica integrale della libertà e del dono.

<sup>191</sup> Come già spiegava san Paolo, è la parola della sapienza divina, non della sapienza umana, che parla con parole pneumatiche – *lògoi pneumatikòì* –. Questa è la parola trinitaria che esprime l’evento, ma dicendolo nello Spirito come Amore; non è una parola, un concetto, astratto, ma è espressione del Padre, del silenzio abissale, dell’evento che viene detto nello Spirito. Ci sono parole con le ali che vanno verso l’altro, ci sono parole che sono macigni, ci sono parole vuote perché non c’è il silenzio che le genera. Le parole che hanno le ali, che volano verso l’altro come una colomba, come lo Spirito, sono sentite dall’altro, e vengono prese subito, arrivano a destinazione e fanno centro. Questo è il *lògos pneumaikòs*, parola, concetto, che trasmette, è piena di Spirito, comunica lo Spirito e accende. Parola che dice di più di quello che si ode, rimandando a una Sapienza altra, oltre la sapienza sola di chi ti parla. In ogni *lògos* c’è una tensione a consumarsi nello *Pneuma*, quello che vuole trasmettere e comunicare è lo Spirito, è amore, la parola ha una forma, dà forma all’amore da cui è detto e si esprime tendendo a sciogliersi nello Spirito, generando nell’altro una risposta, come Gesù che si immola, si perde, come Gesù che torna al Padre, spirando lo Spirito, e torna al Padre diventando Spirito, essendo se stesso nello Spirito, morendo a se stesso e ritrovandosi nel Padre, Uno col Padre, risorto nello Spirito. La forma più alta della comunicazione è pneumatica, è il bacio: non solo quello tra innamorati, ma quello di Francesco al lebbroso soprattutto, perché nel bacio, quando poi è reciproco, avviene la comunicazione totale di sé, dove la parola si è immolata nel dono di sé; infatti nella mistica lo Spirito Santo è chiamato il bacio del Padre e del Figlio, è il *Cantico dei Cantici*, è questa dinamica, molto profonda, dove l’antropologico e il teologico si toccano, e tutto è trinitario, perché per dire il più alto del mistero di Dio – l’Unità nello Spirito – utilizzo il bacio, l’esperienza antropologica più alta, dove c’è una temporalità che diventa *kairòs*, è un *lògos* immolato perché nel bacio non puoi dire più niente, è il culmine di tutto (cf. la conclusione della *Stella della redenzione*, che culmina non solo con la visione del Volto di Dio da parte della comunità, ma nel bacio di Dio all’uomo, alla comunità ebraica e cristiana, alla umanità). È il silenzio non della solitudine ma il silenzio del bacio, il silenzio dell’unità, il compimento del grido. È il sigillo dell’unità.

<sup>192</sup> C’è tutto quanto è stato detto prima, se c’è il negativo, e tutto quanto già detto, se vissuto fino in fondo, porta a vivere il negativo. Un negativo non da “occultare-rimuovere-rinnegare”, non da “annullare” strumentalizzandolo – secondo la strategia di un vecchio pensiero e di una vecchia ontologia – ma da attraversare in ogni sua forma, facendo esperienza di esso come qualcosa di fecondo, capace di generare qualcosa di nuovo. Come si fa? Prima di tutto bisogna riconoscerlo e dargli un nome (è la fase dell’accettazione, solo nel momento in cui lo si accetta, si è in grado di darlo, di consegnarlo, di

- Così esercitando ogni volta l'unità<sup>193</sup> nella libertà della *pericoresi*: ove il *pensare con l'altro* aspira a compiersi nel *pensare l'uno nell'altro* accordandosi proletticamente<sup>194</sup> al ritmo vivo ed eccedente della pericoresi trinitaria quale *telos* escatologicamente destinale<sup>195</sup>.

- Nell'articolazione esigente e ineludibile di *esistenza*<sup>196</sup> e *pensiero*: poiché la via che all'ontologia trinitaria conduce per dimorare in essa è la via dell'Essere ciò/in ciò che si vive pensando-lo e pensando-si performativamente in quanto *amore*<sup>197</sup>.

---

affidarlo), per mettersi in relazione con esso, con il proprio limite (nella ricerca per es. sono gli ostacoli che sentiamo, la prospettiva limitata di ciascuno), senza rimuovere, quindi, senza escludere o entrare in conflitto; è un riconoscimento cristologico-pasquale, così lo puoi allora condividere (consegnare) e con le parole giuste (non è solo un dar notizia del proprio limite, ma la condivisione reale della propria prospettività. *Prospettività* è un termine intenso, che ha una risonanza filosofica ben precisa: avere la consapevolezza che il tuo sguardo non è tutto, intenziona il tutto sì, ma lo fa da una prospettiva, da un'ottica ben precisa. Esserne consapevole vuol dire già attraversare il negativo, il "non", ma vedendolo come positivo, perché la prospettività è l'unica possibilità che tu hai di accedere alla verità; se l'assolutizzi, invece, diventa il negativo escludente, mentre se la riconosci e la comunichi, la tua prospettività diventa un dono, non è relativismo, non è conflitto delle interpretazioni ma è dono: è l'epistemologia per un'ontologia trinitaria. Come è scritto nella tomba di sant'Ignazio di Loyola: "non essere schiacciati da ciò che è infinito, ma farsi contenere nel più piccolo: questo è divino". Questo è essere in Cristo. Questa è la prospettività del proprio limite. La prospettività è segnata dalla collocazione creaturale che hai, la ferita è l'intensificazione (acutizzazione) del limite che viene dalla tua esperienza, vivendo in un mondo drammatico, però la ferita in termini teologici è l'umanità segnata dal peccato, in quanto è assunta è attraversata. Per cui non solo il limite è prospettivo, ma anche la ferita, per cui se tu hai non solo un limite umano, ma qualsiasi ferita, queste sono per te la ricchezza attraverso cui vai e passi, comunichi, la parola pneumatica. È la tua ricchezza, è il tuo, il nostro, Gesù Abbandonato/il nulla-tutto dell'amore (secondo l'esperienza mistica di Chiara Lubich): tu entri così, per cui è la tua ricchezza di cui gli altri hanno bisogno. Ma bisogna avere uno sguardo non *fassendes*, quanto invece *ver-dankendes* (cf. Klaus Hemmerle, *Das Heilige und das Denken*, 1966), perché è il tuo dono, la tua benedizione, la tua ferita. Questo in termini filosofici vuol dire attraversare fecondamente il negativo. Qui c'è tutta una verità parziale che viene trasmutata in una logica trinitaria, come per es. la psicanalisi freudiana, la scoperta delle ferite psichiche, vengono liberate, come in una catarsi greca, nella libertà di poter essere te stesso con le ferite che hai, sentire che sei accettato fino in fondo e tu le attraversi. *Il Diario di un curato di campagna* di Georges Bernanos mostra bene tutto ciò, facendo vedere come un prete riesce a calarsi dentro le ferite; ed anche papa Francesco è un esempio nell'attraversamento di queste ferite e piaghe sociali. Lo *scacco*, invece, è il fallimento, quando hai perso e non c'è più nulla da fare. Karl Jasper ha delle pagine importanti sullo scacco e sul naufragio. È l'*Ausweglosigkeit*, l'essere senza una via di uscita, a tanti livelli, come anche senza una *Weggemeinschaft* nella cultura di oggi. È quello che si prova quando si muore, il punto in cui puoi solo affidarti. Questo del negativo è il punto più profondo, più a fondo, è la struttura su cui poggia tutto.

<sup>193</sup> Bello che subito dopo il nulla ci sia l'unità: è l'altra faccia della medaglia, sono collegate, sono insieme nella distinzione.

<sup>194</sup> Sempre come anticipazione di un compimento escatologico.

<sup>195</sup> Vivere questo nulla l'uno con l'altro lo si può fare nella dinamica pericoresiva (secondo la relazione che collega i vari punti tra loro, per cui basta vivere bene uno e ci si trova a vivere anche gli altri), dove il *Mit-denken*, il pensare-con (tra dare e accogliere, cf. *supra* i tre movimenti trinitari spiegati da Hemmerle), accede alla dimensione del *Mit-sein* che è un *Einsein*, dell'essere-insieme-l'uno-nell'altro. È molto raro, ma accade, ci vuole molto esercizio ed è una grazia quando ci si sente in piena sintonia con l'altro, in accordo anche con parole diverse. Cf. K. Hemmerle in *Leben aus der Einheit*, p. 39: «Questa multiforme inabitazione reciproca viene denominata con una espressione classica della teologia: "pericoresi" [Anassagora]. "Pericoresi" è originariamente il nome di una danza: una danza intorno all'altro, l'altro che danza intorno a lui, e così tutto fluisce in maniera reciproca, l'uno nell'altro. E in realtà è così che scorre la vita nella dinamica di quell'amore che Gesù ci insegna e ci dona: l'altro è l'asse della mia vita, io sono l'asse della sua vita. Dio è l'asse della mia vita, io sono l'asse della sua vita. Tutto si svolge in questo "gioco assiale del reciproco circondarsi"». Così procedendo si scopre che questa è la propria destinazione ultima, vivendola già nel cammino.

<sup>196</sup> Il termine *esistenza* è più concreto rispetto al solo essere; l'uguaglianza di essere e pensiero è quella attribuita dai pensatori del Novecento alla "vecchia" ontologia. Qui si tratta di una articolazione rinnovata.

<sup>197</sup> In questo passaggio sono fondamentali questi aspetti: nell'ontologia trinitaria avviene una riconfigurazione del rapporto tra *esistenza* e *pensiero*; non una *e* di uguaglianza o di sintesi dialettica, che schiaccia l'uno sull'altro, è la *e* della

- Nel dar forma e nel percorrere insieme, così, intenzionalmente e ontologicamente la *via Mariae*, vivendo in maniera sempre più luminosa e trasparente l'ascetica e la mistica teor-etica della Sapienza.

---

coniugazione che unisce i distinti come accade nel rapporto trinitario (come quella tra la filosofia e la teologia), che è sempre aperta all'eccedenza dell'Essere, che accade nell'esistenza pensante e nel pensare esistente in rapporto fecondo tra loro. Il "di più" dell'Essere accade in ciò che si vive nella misura in cui si pensa – e ci si pensa – ciò che si vive nell'amore (Dio e se stessi), e accade nel pensare se si vive nell'amore. Essere ciò: detto soltanto così si ricadrebbe in quella uguaglianza di essere e pensare. Si tratta di un cammino (*Weg-gemeinschaft*), di una via in cui il "di più" dell'Essere accade in ciò (un'ontologia che si abita insieme, percorrendola) che si vive, se si vive nell'amore, e se, nella misura in cui si vive nell'amore – orientati intenzionalmente da questi punti cardinali, esplicitamente o implicitamente fondati "ontologicamente" in Cristo –, si pensa il mistero della vita di unità dell'Essere, di Dio, dell'uomo e tra loro.