

Stein e Hemmerle in dialogo: percorsi di ontologia trinitaria

VALENTINA GAUDIANO
Istituto Universitario *Sophia*, Loppiano
valentina.gaudiano@iu-sophia.org

1. Cosa intendiamo per ontologia trinitaria?

Parlare di ontologia trinitaria non è questione né semplice né univoca, perché tale termine trova nella storia del pensiero teologico e filosofico diverse, e non sempre convergenti, definizioni e strutturazioni¹. Non potendo in questo luogo approfondire tale discorso, in quanto ci allontanerebbe dal *focus* primario, circoscriviamo l'ontologia trinitaria a quell'ambito di ricerca che intenda primariamente e fondamentalmente un legame di interazione e reciproco innestarsi di teologia e filosofia l'una nell'altra. Il discorso sull'essere o ricerca di senso propriamente filosofica interroga e si lascia interrogare dal mistero trinitario, cuore della teologia, si lascia, cioè, disarmare dall'evento del Dio incarnato prendendolo sul serio e mettendogli a disposizione i suoi

¹ In effetti, seppure il termine venga investito di nuovo valore e soprattutto di una certa autonomia nel panorama filosofico-teologico da parte di Klaus Hemmerle, esso non è da lui né inventato né unicamente utilizzato. Già nel Novecento si possono individuare vari pensatori che ne fanno uso, come Davey, Haecker, Hengstenberg, Przywara, Ulrich e molti altri; ma anche nel passato si riscontra l'uso del termine ontologia trinitaria, con Bonaventura, Agostino, Gregorio di Nazianzo, e nella modernità con Rosmini, Florensky, Bulkakov, Stein e altri. Ciò non significa però, come Lubomir Žak sottolinea, che tutti facciano esattamente lo stesso uso del termine o siano mossi da medesimi intenti. Cf. L. ŽAK, «Unità di Dio: *quaestio princeps* dell'ontologia trinitaria», *Path* 11 (2012/2) 439-464.

strumenti. La teologia, da parte sua, allarga lo sguardo di fede in tale evento per fondarlo razionalmente.

Il risultato non è quindi né la teologia trinitaria, né una filosofia cristiana, di cui abbiamo diversi esempi nella storia del pensiero cristiano: l'ontologia trinitaria vuole essere intrinsecamente tutta filosofica e tutta teologica. La dottrina dell'essere deve allora lasciarsi interpellare dalla dinamicità della vita intratrinitaria e viceversa deve fare anche la Rivelazione trinitaria, in un dialogo che è volto a ripensare il tutto in questo nuovo quadro. E questo quadro è un luogo, quello da cui Gesù guarda, ama, agisce: nell'evento di Gesù non si cela solo un mistero religioso e spirituale, bensì qualcosa che ha una portata ontologica perché ci conduce appunto a pensare l'essere a partire dal luogo in cui Gesù porta l'umanità all'incontro con Dio, nel seno del Padre, dove l'essere si apre e si comunica in modo chiaro per quello che è: *agape*.

Abbiamo dunque a che fare con una realtà spazio-temporale piuttosto che con una immagine? Seguendo Coda si possono distinguere due sensi per intendere l'ontologia trinitaria: un primo senso più ampio designa ogni interpretazione della realtà che muove dal luogo in cui l'evento di Gesù ci ha attirati; o esprime l'orizzonte interpretativo di riferimento per ogni interpretazione particolare della realtà mediante i diversi saperi. Un altro senso, più stretto, indica «quella specifica interpretazione dell'essere in quanto essere che scaturisce dalla presa di coscienza formalmente istituita del luogo in cui Gesù ci ha attirati tenendo conto della sua rilevanza propriamente ontologica»². E questo non significa mescolare i piani o ambiti d'indagine di teologia e filosofia, perché la distinzione – necessaria – delle discipline non significa separazione le une dalle altre. Dunque la Trinità parla alla teologia come alla filosofia interrogando ciascuna in maniera del tutto specifica e autonoma, pur in un reciproco dialogare.

E come parla la Trinità? Lo fa mediante la categoria dell'amore-*agape*, che non è stata forse assunta fino in fondo come espressione reale della Trinità, ovvero in quanto comunione che restituisce un'immagine dinamica di Dio, nella quale l'unità delle tre Persone non è qualcosa che precede in maniera sostanziale per garantire l'uno nonostante la mol-

² P. CODA, «L'ontologia trinitaria: cos'è?», *Sophia* 12 (2012) 159-170.

tepicità, ma è frutto della dinamica comunione stessa, cioè del continuo e reciproco donarsi e riceversi delle tre Persone divine. Questo significa superare la rigidità delle categorie di sostanza e soggetto, delle quali sia la teologia che la filosofia hanno vissuto per secoli, e pensare radicalmente la persona – divina, ma anche umana – come ciò che solo si costituisce tale *nella e dalla* relazione, ovvero nel donarsi e riceversi dall'altra e non nel possedersi e sussistere in sé e per sé.

Certamente ci sono stati tentativi nella storia del pensiero, soprattutto teologico, di muoversi in questa direzione e lo sforzo straordinario di un Tommaso, di un Agostino, Bonaventura e nella modernità di un Rosmini, costituiscono le tracce forse più note dell'ontologia trinitaria nel pensiero occidentale. Ciascuno di loro ha dato a suo modo un contributo – chi evidenziando maggiormente il discorso della persona/ipostasi e il suo valore sostanziale, chi puntando a una mistica dell'amore – ma è con la fenomenologia che, a mio avviso, si compie un passo decisivo nella direzione di una nuova ontologia. Quanto meno la fenomenologia come metodo e scuola di pensiero ha creato le basi perché fosse possibile un'analisi meno vincolata a certe categorie e più legata al fenomeno in quanto tale, a un ascolto del medesimo in maniera spregiudicata. E non è un caso che Klaus Hemmerle³, che con grande originalità e coraggio rilancia la sfida di un'ontologia trinitaria, rimanendo una voce pressoché isolata sia in campo teologico che filosofico, provenga dalla scuola fenomenologica di Bernhard Welte e

³ Klaus Hemmerle (1929-1994) è stato filosofo, teologo, artista e vescovo. Formatosi agli studi di teologia e filosofia presso la *Ludwigs-Albert Universität* di Friburgo viene particolarmente influenzato da Bernhard Welte, professore di Filosofia della Religione, e dalla sua fenomenologia. Si confronta più tardi con alcuni pensatori dialogici – particolarmente con Rosenzweig – e il pensiero strutturale di Rombach. Il suo intento intellettuale è particolarmente mosso dal desiderio di un pensare filosofico che sia animato dai contenuti di fede del cristianesimo. Divenuto sacerdote porta avanti la sua attività intellettuale divenendo direttore della *Katholische Akademie* di Friburgo e poi docente a Bochum, Bonn e Friburgo stessa, dove sostituisce il maestro Welte. Nel 1975 diventa vescovo e, pur lasciando l'attività più strettamente intellettuale, non manca di continuare a dialogare con la cultura contemporanea producendo una gran quantità di scritti pastorali, teologici e filosofici. Per ulteriori approfondimenti sulla vita e il pensiero di K. Hemmerle, cf.: V. DE MARCHI, *L'esperienza di Dio nell'unità. Il pensiero filosofico, teologico ed estetico di Klaus Hemmerle*, «Teologia, 72», Città Nuova, Roma 2012; W. HAGEMANN, *Klaus Hemmerle. Innamorato della parola di Dio*, «Verso l'unità. Profili», Città Nuova, Roma 2013.

abbia da lui imparato a guardare tutta la realtà con sguardo aperto e attento, andandole incontro in modo disarmato perché essa potesse apparirgli, cioè, darsi, come tale.

La Stein, per parte sua, avverte l'esigenza di interrogare e recuperare la tradizione metafisica mettendola in dialogo con la fenomenologia per recuperare intanto l'ontologia in quanto tale – che a quel tempo aveva già perso valore e forza in ambito filosofico – e per provare a operare una sintesi intellettualmente accessibile a tutti, e non solo ai cristiani, tra la verità di fede e la capacità di comprensione razionale umana. Ecco perché guardiamo adesso prima al suo percorso e quindi alla proposta di Klaus Hemmerle per evidenziarne potenzialità e limiti di entrambi e tracciare, nella mappa dell'ontologia trinitaria, una eventuale connessione tra questi due pensatori.

2. Lo sguardo ontologico della Stein

Edith Stein ha dedicato principalmente due delle sue opere – *Potenz und Akt*⁴ e *Endliches und ewiges Sein*⁵ – allo studio dell'essere mettendo in dialogo la fenomenologia e la filosofia cristiana, in particolare san Tommaso e sant'Agostino. Tuttavia è con la seconda opera, anche considerata il suo capolavoro, che ella incentra la propria attenzione d'indagine sull'essere per cercare di dare un contributo a una filosofia cristiana, concepita nel suo compito principale di «preparare il cammino alla fede». Stein stessa chiarisce, infatti, nella prefazione a *Essere*

⁴ Questo scritto della Stein ha una storia alquanto travagliata sia per il percorso di stesura, rielaborazione e pubblicazione che ha attraversato, ma anche per la ricezione stessa e i conseguenti studi critici. Il testo viene elaborato dalla Stein nel 1931 in vista dell'abilitazione, poi fallita, ma non vede la pubblicazione durante la vita dell'autrice. Esso è stato, infatti, pubblicato solo nel 1998 all'interno delle *Edith Steins Werke*. Di fatto questo scritto è stato poi considerato per lo più come opera preparatoria a *Essere finito e essere eterno* e poco studiato nella sua autonomia e originalità rispetto all'altra opera. Cf. R. Pozzi, *Per visibilia ad invisibilia. Percorsi di ontologia in Edith Stein*, «Tesi di approfondimento, 9», Edizioni OCD, Roma 2012.

⁵ Sorte simile all'altro testo tocca a questo: anch'esso, infatti, non vedrà la pubblicazione mentre l'autrice è ancora in vita, ma solo nel 1950, in una stesura non completa, come secondo volume delle *Edith Steins Werke*; e solo nel 2006 nell'ESGA in forma integrale.

finito e essere eterno che «poiché sia la ricerca del senso dell'essere, sia lo sforzo per una fusione del pensiero medievale col vivo pensiero contemporaneo non rappresentano solo una sua esigenza personale, ma dominano l'attuale riflessione filosofica, e sono avvertiti da molti profondamente, l'Autrice pensa che la sua indagine, benché limitata e insufficiente, possa aiutare altri»⁶.

L'operazione che la Stein compie è allora partire dal piano della dimostrazione per arrivare a definire l'essere in tutte le sue "tonalità" tomistico-aristoteliche – dalla questione dei modi dell'essere secondo i principi di potenza e atto alla questione dell'essere temporale dell'uomo, un essere in divenire, e quindi alla distinzione tra essenza, essenzialità e sostanza seguendo la dottrina delle categorie e la distinzione ancora di forma e materia, fino ai trascendentali. La questione finale intorno al senso dell'essere apre, poi, a una sempre maggiore commistione di filosofia e teologia fino a raggiungere accenti quasi mistici, nell'incontro tra Stein e Agostino.

La necessaria domanda sulla relazione tra l'Ente primo, Dio, e la pluralità degli enti finiti si dispiega nei termini dell'*analogia entis*, secondo cui l'essere-persona divino è archetipo di tutti gli esseri-persona finiti. Ora, essendo questa persona divina un essere in relazione delle tre divine Persone, anche gli esseri finiti dovranno riportare in sé tale caratteristica o impronta. La Stein guarda all'esempio umano della relazione tra due Io nel Noi per convenire che il Noi non schiaccia i due Io, non li annulla, cioè l'unità non elimina la molteplicità e la diversità delle persone. «Il Noi, in quanto un'unità dell'Io e del Tu, è un'unità superiore a quella dell'Io. È – nel suo significato più perfetto – una unità dell'amore»⁷, in quanto dono di sé all'altro, a un tu, che nella sua perfezione, dice la Stein, è essere-uno. Facendo una straordinaria analisi dell'"Io sono" biblico Stein continua dicendo che «poiché Dio è Amore, l'Essere divino deve essere l'essere-uno di una pluralità di Persone, e il suo nome "Io sono" è equivalente a "Io mi do totalmente a un tu", "sono un tutt'uno con un tu" e quindi anche a un "noi siamo"»⁸. L'a-

⁶ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. it. di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1988, 32.

⁷ *Ibid.*, 373.

⁸ *Ibid.*, 373s.

more di Dio è reciproco ed eterno, ma non può esserlo in modo perfetto tra Dio e le creature, in quanto queste mai riusciranno a comprenderlo pienamente: solo le tre divine Persone vivono questo amore reciproco tra loro in una eterna donazione dell'unica infinita essenza e dell'essere che ognuna delle tre comprende appieno.

2.1. *L'essere trinitario all'interno della creazione*

La domanda della Stein diventa, dunque, se e come si possa rintracciare nella creazione una seppur lontana immagine dell'unità trinitaria di Dio; e cercando sempre un confronto con la tradizione, lo trova in sant'Agostino e nel suo *De Trinitate*. L'archetipo, secondo il quale non solo l'essere umano, ma tutto il mondo creato cerca senso e pienezza di vita, è la Trinità; partendo dal dogma trinitario che sottolinea particolarmente l'unità dell'essenza nelle tre Persone, ovvero il fatto che sono assolutamente uguali, Agostino rintraccia la differenza nelle relazioni, perché il Figlio è generato dal Padre e lo Spirito procede da entrambi. Queste relazioni non sono né sostanziali né accidentali, in quanto ciò che è in Dio sostanziale o essenziale vale per tutte le Persone, le relazioni, invece, sono diverse. Bisogna, perciò, distinguere l'essenza dall'*ipostasi* che ne è supporto: unità di essenza e trinità di supporti.

Noi chiamiamo questi tre supporti persone ma, a differenza delle persone finite, quelle divine non si distinguono per il proprio *quid*, bensì lo hanno in comune e sono tali che nessuna è possibile senza le altre. Tommaso utilizza il termine *ipostasi* per Dio, ma con un significato non coincidente con quello di persona in quanto il concetto di *ipostasi* è in relazione con quello di sostanza; in tal senso si indica un aspetto della sostanza, ovvero: essere supporto agli accidenti. Ma le Persone divine non fanno da supporto a nessun accidente, perciò, non si potrebbe usare per loro il termine *ipostasi*, nonostante esso sia invalso nell'uso comune con il senso di sussistenza.

Le tre Persone divine hanno anche la caratteristica di essere spirituali e questo particolare le avvicina agli esseri finiti, poiché la persona è supporto di una natura razionale, ovvero spirituale. Lo spirituale è inesteso e immateriale e ha un'interiorità che si dà tutta in un continuo dono di sé: nella Trinità le Persone divine si donano completamente privandosi della propria essenza pur al contempo conservandola intatta. Ora, se

tutto ciò che riguarda le creature deriva da Dio, che è la Vita che da sé si crea, anche le tre forme dell'essere reale (corpo, anima e spirito)⁹ dovrebbero in qualche modo corrispondere alle tre divine Persone: al Padre, che è solo per se stesso, corrisponderebbe l'anima; al Figlio, forma essenziale incarnata, il corpo; allo Spirito Santo corrisponderebbe lo spirito finito, esso sarebbe l'archetipo di tutta la vita creata e dell'agire degli esseri materiali. L'unità della Trinità, nella quale significato e forza sono insieme pienezza essenziale, dà significato e perfezione esistenziale, dunque, anche agli esseri puramente corporei; a questo livello vi è un'unità di forma e materia, dove per materia intendiamo sia l'estensione sia l'indeterminatezza. Nella creazione ci sono la forma e la materia originarie e la separazione tra materia e spirito; le forme hanno qualcosa dell'essenza dello spirito e questo le usa, in quanto forme di transizione, come parole che pronuncia e diventano intelligibili, ovvero accessibili allo spirito. Lo spirito è anche volontà e perciò fa del significato un senso pieno di forza in movimento, così il primo movimento è la formazione cui segue l'azione dei prodotti materiali formati nello spazio: questo è già l'insieme del mondo esteso materiale.

Un prodotto corporeo non formato da un processo vivo di sviluppo di una forma superiore alla materia non è corpo nel senso del *Leib* e la sua forma non è anima, né si può parlare di uno spirito. Tuttavia anche il corpo inanimato, il *Körper*, ha un senso e per questo è ripieno dello spirito creatore; uscendo da sé, nella sua manifestazione sensibile, acquista un essere spirituale. Possiamo, allora, ridefinire le tre forme fondamentali dell'essere reale: l'essere dell'anima come mobilità fluida che tende a informare, l'essere del corpo come possesso dell'essenza informata, l'essere dello spirito come libero uscire da sé. Dunque, nel mondo inanimato dell'essere puramente materiale tro-

⁹ Questa tripartizione dell'essere reale in corpo, anima e spirito risale ai primi studi fenomenologici della Stein, in particolare a *Psicologia e scienze dello spirito* (E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2010) nonché al testo di antropologia *La struttura della persona umana* (E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004), ma ritorna in molti altri suoi scritti. In essi Stein analizza la struttura umana evidenziandone queste tre dimensioni che hanno elementi di comunanza con l'essere materiale inanimato e animato, e convergono nel nucleo della persona – centro unitario della stessa.

viamo uno sviluppo trinitario, sia nella struttura dell'ente che nello sviluppo dell'essere; l'ente si costituisce da sé come supporto della sua essenza, mediante questa si attua in qualcosa di sensato e infine, mediante la forza della forma essenziale, si sviluppa nel suo essere.

Naturalmente ciò che è vivente, essendo costituito da sé, è più forte di ciò che è solo materiale: ha in sé, infatti, il suo principio ed è perciò un'immagine più intensa della Trinità. L'essere vivente porta in sé la forza per sviluppare la propria essenza e generare altri esseri e questa forza vitale è commisurata all'unità formale in cui deve svilupparsi e ai prodotti che genera. Ciò che soprattutto caratterizza l'essere vivente è la capacità di informare anche materie estranee servendosi delle loro forze per trasformarle in forza viva; il suo sviluppo dipende, per questo, dal mondo circostante. Negli animali si ha proprio un movimento interno e la formazione di una struttura animata: l'anima ha qui una triplice direzione di sviluppo. Intanto nella corporeità materiale in sé e da sé, cioè interiormente ed esteriormente, perché l'opposizione tra sé e il mondo esterno è sentita e la vita dell'anima è un incontro con il mondo esterno; la forza vitale è infatti forza del corpo e dell'anima e non solo informa il corpo, ma gli consente di muoversi nello spazio e di agire. Qui la forza dell'anima, pur essendo una, si manifesta in una molteplicità di forze e la vita è formata da tante e differenti emozioni vitali; c'è, quindi, rispetto alle piante un superamento della materia estesa tale che si ha una propria vita sciolta dalla materia e il corpo è strumento per agire nel mondo esterno. Se il corpo riceve maggiore possibilità dall'azione dell'anima che è insieme interiore e esteriore, l'anima però resta legata al corpo e da esso condizionata; la vita interiore che grazie a essa si genera porta in sé il marchio della Trinità: è vita permanente, perciò è immagine del Padre; è vita piena di significato, cioè immagine del Figlio; è manifestazione di forza e irradiazione dell'essenza, come lo Spirito Santo.

2.2. *La maggiore perfezione dell'Imago Dei: l'essere umano*

Siccome Dio è Amore, perché le tre Persone si donano liberamente da un Io a un Tu fino a diventare un Noi, e l'amore è l'atto più libero che ci sia, in quanto atto di chi possiede se stesso, di una persona, Dio che è l'Amore stesso, sarà la Persona dell'amore. L'essere personale più vicino a questo modello è quello dell'essere umano. L'essere dell'uomo

è corporeo vivente, animato e spirituale: la sua anima, in quanto spirito, si innalza al di sopra di se stessa, appunto nella vita spirituale. Il suo spirito è caratterizzato dal fatto di essere condizionato sia da una natura materiale, che anima dandole la sua forma corporea, sia dall'alto, cioè da una natura puramente spirituale. Per tali motivi lo spirito umano è visibile per sé, ma non è trasparente, è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle profondamente. Per via della sua luce interiore può conoscere qualcosa del suo passato, ma in modo lacunoso e del suo futuro può prevedere solo cose probabili, non assolutamente certe. Possiamo sintetizzare ciò dicendo che la vita legata alla materia è il divenire di un ente che si sta sviluppando, che deve entrare in possesso della sua essenza, mentre la vita spirituale è lo sviluppo dell'essenza stessa. Nell'essere umano la vita interiore significa essere cosciente, avere un Io che guarda all'interno e all'esterno, ma che continuamente riceve l'essere come un dono da altro e non da sé. L'Io, secondo la concezione steiniana, è supporto della sua vita, nel senso che da esso sgorga la vita interiore che esso vive come propria; questa vita non si identifica necessariamente con una conoscenza razionale o con una comprensione di sé: non si può qui parlare ancora di ragione, perché si parla di essere dotato di ragione solo quando ci si riferisce a quell'essere che può capire le proprie leggi e adattare il suo comportamento a esse; questo essere sarà anche dotato di intelletto per comprendere e di libertà per impostare il suo comportamento.

L'uomo, dunque, sente ciò che accade nel suo corpo ed è cosciente di ciò; tale sentire si trasforma poi in percezione intellettuale che a sua volta mutua in conoscenza di tutto quanto cade sotto i sensi; infine, da questa dimensione corporeo-sensibile l'Io si eleva in quanto spirito stabilendosi nel suo essere superiore: questo è il regno della libertà, dove può creare qualcosa da sé mediante atti liberi¹⁰. Anche qui, però, la Stein ci ricorda che l'uomo è libero sì di autodeterminarsi, ma in virtù di un altro che gli dà tale libertà e non da sé medesimo.

A questo punto possiamo iniziare a capire meglio che differenza c'è tra Io e persona: «non ogni Io ha bisogno di essere persona, invece ogni

¹⁰ Questo è anche il regno della possibilità di una vita comunitaria per l'uomo, tratto essenziale del suo essere, che a sua volta lo avvicina alla *communio* trinitaria.

persona deve essere un Io: cioè, deve avere dentro di sé il suo essere, perché questo è proprio dell'essere dotato di ragione»¹¹. Poiché è tipico dell'Io possedere la propria vita, l'Io persona deve intendere la propria vita e poterla impostare; è vero anche che la vita personale è un uscire da sé e al contempo rimanere in sé, dunque è spirituale¹². Ecco perché l'anima, in quanto sensibile, abita nel corpo, in quanto spirituale, si eleva al di sopra del medesimo: in base al primo aspetto sembra che l'anima abbia la funzione di informare e conservare il corpo, in base al secondo di entrare in contatto intelligente con il mondo esterno al proprio Io. L'Io non si viene a identificare, quindi, né col corpo né con l'anima, ma li abita entrambi ed essi gli appartengono; si riferisce, perciò, all'uomo come totalità. La vita cosciente dell'Io conduce all'anima e alla sua vita intima, la vita dei sensi conduce al corpo; propriamente la mia vita è l'incontro della mia anima con qualcosa che la impressiona.

Tra gli esseri viventi, una particolare espressione della Trinità sono dunque gli uomini, perché il loro esser-persona è quanto di più grande abbiano in comune con Dio e i puri spiriti, pur se in modo diverso; infatti, l'essere umano, cosciente e libero, non è in grado di formare autonomamente tutto il suo sé. Anche negli uomini c'è una formazione del corpo e dell'anima involontaria, che avviene sin dal primo momento come negli animali; questa viene affiancata, poi, da un'altra quando inizia l'*educazione* e tra le due si insinua anche l'*abitudine*. A livello di abitudine non si può parlare ancora di una formazione spirituale perché questa inizia quando l'Io si sveglia, ovvero è pienamente cosciente di sé e può determinare la direzione del proprio agire: è il momento in cui interviene l'*educazione*, che indirizza la volontà. L'*educazione* è una formazione libera, nel senso che la si può accettare o meno in virtù del fatto che l'anima è forma del corpo e in essa abita l'Io; questa formazione non riguarda, perciò, solo il corpo ma anche l'a-

¹¹ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., 385.

¹² Nella *Struttura della persona umana* aveva parlato della persona come di quell'Io che è cosciente di sé e che si volge appunto a un mondo a partire dall'anima. Questo evidenzia l'assoluta continuità nello sviluppo del suo pensiero fenomenologicamente improntato, nonostante la conversione al cristianesimo e l'avvicinamento alla filosofia metafisica, che piuttosto ha contribuito ad allargare i suoi orizzonti, non a modificare le sue tesi.

nima: ciò denota che l'uomo sia una persona spirituale, che può agire sul corpo in quanto può esercitare un potere sull'anima.

La capacità dell'anima di autoformarsi dipende da quanto ha in comune con il puro spirito e da quanto la divide da esso. Li accomuna il fatto che entrambi diventano consapevoli della vita del loro Io e possono agire liberamente sul suo comportamento. Sono diversi in quanto il comportamento libero dell'anima non abbraccia tutto il suo essere, ma è un interferire in un accadere in atto, e in quanto il suo comportamento lascia tracce in essa, cosicché essa riceve dapprima uno sviluppo e una forte impronta dall'esterno.¹³

Se l'anima dell'uomo è un'espressione autonoma di Dio, in quanto può sussistere anche senza il corpo, è pure vero che l'uomo nella sua interezza – come abbiamo sopra descritto – è corpo-anima-spirito, dunque in questa unità dovrà ritrovarsi l'immagine della Trinità. E qui è nuovamente Agostino il punto di riferimento della Stein: la sua tesi è che Dio è amore e che già questo implica l'aspetto trinitario in virtù del fatto che nell'amore ci sono un amante, un amato e l'amore stesso tra i due: se lo spirito ama se stesso, come avviene in Dio, amante e amato si identificano e l'amore è uno con l'amante; ecco perché lo spirito creato che ama se stesso è immagine di Dio. «Però per amarsi deve conoscersi. *Spirito, amore e conoscenza sono tre e uno.* [...] Essi sono uno perché conoscenza e amore sono nello spirito; tre, perché amore e conoscenza sono in sé diversi e riferiti l'uno all'altro»¹⁴.

La conoscenza viene generata dall'amore, così il verbo generato dallo spirito per amore è conoscenza amata; quando lo spirito si ama e si conosce a esso si aggiunge il Verbo per amore: lo spirito con la conoscenza e con l'amore del suo sé è un'immagine della Trinità. Ma Agostino non si ferma qui, ritenendo l'immagine delle tre facoltà dello spirito: memoria, intelletto e volontà, ancora più chiara ed esplicativa. L'intento è di mostrare che è l'amore la molla che spinge a conoscersi e ad andare sempre avanti. La dinamica della vita spirituale, per Ago-

¹³ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., 444.

¹⁴ *Ibid.*, 462.

stino, è quella dell'uno-tre che si ripete in ogni singolo aspetto di essa e nel suo insieme; l'amore non è possibile senza conoscenza, ma questa è opera dell'intelletto che non è senza memoria. Ora, per memoria Agostino intende diverse cose: la prima forma di memoria è la forma originaria del conoscere; senza memoria poi non sarebbe possibile alcun volere, non ci sarebbe il fluire della vita spirituale.

La forma originaria della memoria sarebbe da attribuire al Padre dato che questi, per esprimersi nel Verbo, deve avere una conoscenza originaria di sé; la conoscenza generata si può attribuire al Figlio che è Verbo eterno; infine lo Spirito Santo è la persona dell'amore. Il volere impegna personalmente al raggiungimento della cosa voluta, muove all'azione, differentemente dal desiderio che è tensione, ma non azione conseguente; inoltre se il desiderio è appagato, cessa, mentre la volontà e l'amore no. Certamente desiderare, volere e amare hanno in comune il fatto che affermano un bene: il desiderio tende a ricevere un bene, la volontà a realizzarlo e l'amore è dono a un bene. Poiché ci si può donare pienamente solo a una persona, l'amore va da persona a persona e avendo in sé la tensione all'unità si completa nella reciprocità del dono; quando c'è una completa donazione di sé all'altro, ci si identifica con lui e ciò include la conoscenza, ma ancora è un ricevere e un donare libero, perciò si muove anche la volontà. Questo assume la sua più alta perfezione solo in Dio, dove c'è assoluta reciprocità tra le divine Persone, ma è il più evidente richiamo alla Trinità negli esseri personali. La memoria svolge la sua funzione perché senza di essa non ci possederemmo e quindi non potremmo donarci, ovvero amare, perciò essa ha il suo fondamento nell'amore. Anzi si può dire che intelletto, memoria e volontà hanno tutte fondamento nell'amore, anche se indicano direzioni diverse della vita spirituale. Essa si articola in una triplice dinamica interiore: «un esser dentro, che conosce il proprio essere nella forma fondamentale della memoria, che nello stesso tempo è forma prima del conoscere, un sentire-se-stesso e un aderire volontariamente al proprio essere»¹⁵. La vita spirituale non si esaurisce qui poiché accanto all'essere intimo della sua vita vi è un andare incontro al mondo esterno e uno scambio reciproco tra le due dimensioni interna-

¹⁵ *Ibid.*, 468.

esterna. Anche nella vita dello spirito che si rapporta al mondo esterno Agostino riscontra una dinamica trinitaria e tuttavia non si tratta di un'immagine autentica di Dio; l'anima, per essere immagine autentica di Dio, deve orientarsi all'eterno mediante la fede, conservarlo nella memoria e coglierlo amando con la volontà. In tutto questo, però, non c'è niente di immortale che resti eternamente dell'anima anche senza il corpo e le cose mortali non possono mai essere immagini piene di Dio; forse solo il vero amore di sé che consiste nell'amare il prossimo come sé, nell'amare Dio è la traccia più vicina all'immagine di Dio. «L'unica perfetta realizzazione dell'amore è la stessa vita divina, il dono reciproco delle Persone divine. [...] Nell'ambito del creato, la maggiore approssimazione a questo amore puro, che è Dio, consiste nel dono che persone finite fanno di sé a Dio»¹⁶.

L'amore è in ultima analisi dono del proprio essere e identificazione con l'amato. Colui che fa la volontà di Dio impara a conoscere lo Spirito divino, la Vita divina, l'amore divino – e tutto questo non significa altro che Dio stesso. Mentre col dono di sé fa ciò che Dio esige, la Vita divina diventa la *sua* vita: quando ritorna in sé, trova Dio in sé.¹⁷ Infatti, poiché Dio abbraccia completamente ogni spirito creato, colui che gli si dona raggiunge la massima unione d'amore con Lui che è conoscenza, dono del cuore e atto libero.

L'uomo per sua propria natura non è, però, capace di donarsi così a Dio, intanto perché dovrebbe imparare a conoscerlo in quanto non lo si può amare come tutte le creature; ma solo Dio può attrarre a sé l'uomo comunicandogli la sua vita divina. La vita divina che si sviluppa nell'anima che ama Dio è la vita trinitaria in quanto si abbandona al Padre, si unisce al Figlio e allo Spirito: questa unione non genera un cambiamento nell'essere di Dio né nell'essere dell'anima umana, tuttavia è qualcosa di assai intimo, al pari di una fusione. È dunque l'inabitazione delle tre divine Persone nell'anima individuale che esprime in maniera più perfetta l'immagine della Trinità.

La Stein trova, dunque, in dialogo con Tommaso prima e Agostino dopo, le tracce della Trinità in tutto il creato, ma con delle differenze,

¹⁶ *Ibid.*, 469.

¹⁷ *Ibid.*, 460.

infatti, anche se tutte le creature hanno una struttura una e trina, solo le persone hanno in comune con Dio l'essere persone, solo esse hanno una vita che ricorda il donarsi delle divine Persone. Ciò che non possiamo assolutamente trovare nelle creature è la triplicità personale: in una persona si danno elementi diversi raccolti in una sola persona, ma non tre persone. È primariamente nell'uomo individuale che troviamo l'immagine trinitaria, ma ve n'è traccia anche nella dinamica interpersonale: quando due persone si donano reciprocamente in un atto libero diventano una sola cosa e questo comporta l'accogliere spiritualmente l'essere amato facendo dell'amante l'immagine dell'amato; il frutto che risulta dalla loro unione porta il marchio della comune essenza. Questo tipo di generazione è possibile proprio tra persone spirituali e tra i puri spiriti, perciò ogni comunità di persone ha il suo archetipo nella Trinità, ripetuto in modo diverso rispetto all'essenza individuale.

Il passaggio conclusivo della Stein ci porta a soffermarci sul *Logos divino* in cui è stata prevista tutta la creazione, ma soprattutto l'umanità perché in essa si uniscano cielo e terra. L'unione delle due nature in Cristo, quella divina e quella umana, è il fondamento dell'unione di tutti gli uomini con Dio, anche se gli uomini devono a loro volta prepararsi a ricevere questo dono aderendo liberamente alla grazia di Dio. Cristo, mediante la grazia, può non solo toglierci il peso dei peccati, ma giustificarci, ovvero renderci santi e figli di Dio come lo erano quelli prima della caduta. Ogni singolo uomo è creato per essere membro del Corpo di Cristo e per questo nessuno è identico all'altro, ma ciascuno è una varietà dell'essenza universale, una propria unità formale e insieme parte costitutiva di una forma d'insieme. «L'umanità redenta e unificata in e per Cristo è il tempio nel quale abita la Trinità divina»¹⁸.

3. L'approccio "onto-trinitario" di Klaus Hemmerle

L'approccio all'ontologia da parte di Klaus Hemmerle segue per certi versi quello della Stein, essendo anche lui un fenomenologo, per altri è ben diverso essendo la sua formazione primariamente teologica e poi filosofica e praticando la fenomenologia partendo da un approccio

¹⁸ *Ibid.*, 535.

cristiano. Mentre la questione di Dio e in particolare del Dio cristiano e il suo rapporto con la filosofia emerge nel cammino della Stein solo quando ella aveva già compiuto certi passi intellettuali in una condizione di ateismo o indifferenza al fenomeno religioso, per Hemmerle si tratta di un cammino che vede fede e ragione, esperienza cristiana e fenomenologia, mutuarsì e dialogare sin dagli inizi del suo percorso intellettuale.

Il tema ontologico – nella originale declinazione di una ontologia trinitaria – trova posto, poi, non in un'opera monumentale come quella della Stein, bensì principalmente in un piccolo libretto scritto in onore di Hans Urs von Balthasar per il suo compleanno, e che porta proprio come titolo *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (Tesi di ontologia trinitaria)*. Sicuramente la fenomenologia e l'ontologia non sono pensate da Hemmerle come due ambiti separati e disgiunti, bensì come chiaramente richiamantisi: fenomenologia significa per lui sia la via per conoscere la realtà che la realtà stessa che si dà a conoscere. E come evidenza Prenga in un suo saggio¹⁹, la parola chiave della fenomenologia teologica diventa per lui il verbo sostantivato *sich geben* – darsi – che sta a indicare l'*agape* divino. È tale parola che fonda la coesistenza e unità tra fenomenologia e ontologia che toccano il centro della Rivelazione, ovvero la Trinità.

Il percorso che Hemmerle fa nel piccolo libretto delle tesi parte, perciò, dal mettere in evidenza la grande assenza del tema ontologico sia dal campo teologico che da quello filosofico ed è mosso a mostrarne il necessario recupero anche nell'attualità dei nostri tempi. Punto di partenza è l'osservazione che quando Dio si rivela all'essere umano, quando cioè gli dice una parola divina, lo fa mediante parole umane. E questo ha rilevanza non solo per la teologia bensì anche per la filosofia, infatti la comunicazione mediante parole ha un immediato legame con il pensiero umano e con la sua condizione rispetto a una possibile rivelazione divina. Quando il pensare è compreso come veramente tra-

¹⁹ Cf. E. PRENGA, «Il darsi trinitario. Ontologia e fenomenologia trinitaria», in: P. CODA – A. CLEMENZIA – J. TREMBLAY (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, «Teologia, 87», Città Nuova, Roma 2016, 31-49.

scendentale, cioè completamente aperto ad altro, allora può diventare spazio per ciò che supera il pensare stesso.

Se questo ha in qualche modo da sempre interrogato la teologia generando differenti tipologie di approccio come una teologia traduce o una testimoniante²⁰ poiché l'incontro con la cultura greco-ellenistica ha portato all'adozione di categorie e formule tipicamente umane e filosofiche, al contempo anche la filosofia si è lasciata ispirare o correggere dall'evento cristiano. Quello che, però, non è avvenuto è stato l'influsso decisivo – nel senso di contributo reale e costruttivo – da parte del tipicamente cristiano sul versante dell'ontologia: qui l'elemento cristiano ha mantenuto, secondo Hemmerle, sempre una posizione di ospite. Con l'avvento della modernità l'ontologia ha, però, perso in campo filosofico non solo forza e spessore, ma è stata proprio eclissata da un avanzare di interrogativi sempre più pragmatici e rivolti all'immediato della condizione umana. Il passaggio innovativo di Klaus Hemmerle è il definitivo ed effettivo capovolgimento dell'impostazione ontologica: non più la lettura del mistero di Dio a partire dalle categorie classiche note, e quindi da una pre-comprensione, bensì partire dal mistero stesso e da esso cercare di comprendere l'essere. «Siamo alla ricerca di una nuova ontologia, di un'ontologia che parta dallo specifico cristiano. Ma come si manifesta, come si può constatare questo specifico cristiano?»²¹.

La proposta di un'ontologia trinitaria diventa l'indicazione di una possibile via che esprima ciò che filosoficamente sta accadendo da al-

²⁰ Secondo Hemmerle si sono sviluppati nella storia del pensiero diversi tipi di teologie, tra cui due vengono da lui riconosciuti come legittimi: una *übersetzende Theologie* (teologia che traduce) e una *bezeugende Theologie* (teologia che dà testimonianza). La prima sarebbe quella che spiega e formula il messaggio della Rivelazione a partire da categorie filosofiche e umane preesistenti ed è particolarmente espressa da Tommaso d'Aquino; ecco perché la definizione di teologia che traduce in termini già disponibili quanto le viene dalla Rivelazione. La seconda, invece, rilascia questo compito di comprensione e definizione all'iniziativa stessa di Dio per riconquistarsi nel suo pensare a partire da esso. È questa una teologia che testimonia e crea come fa Bonaventura. Certamente entrambe queste espressioni teologiche non sono assolute solo su uno dei due aspetti, ma il loro baricentro è più spostato sull'uno che sull'altro.

²¹ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, «Contributi di teologia, 1», trad. it. di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996, 39.

cuni decenni e al contempo recuperi il valore e la portata del propriamente cristiano. Il primo passo che Hemmerle suggerisce in questa direzione è quello dell'esperienza religiosa: il fatto che il Dio dell'assoluta origine e del futuro, fonte di tutto, entri nella dimensione del con-noi e accanto-a-noi. La sorte di Gesù è la solidarietà di Dio con noi e la sua vicinanza, nel mezzo dello spazio in cui facciamo la nostra esperienza, proprio là dove sperimentiamo la nostra impotenza. Religione ed esperienza del *logos* sono così integrati, capovolti e superati. Tutto trova nuovo senso e legame, ma non si esaurisce nel mio pensiero analizzante, critico o in una mia riflessione sul fenomeno. La venuta di Gesù porta Dio pienamente nella storia pur restando Egli al di sopra di essa; Egli compie qualcosa in noi e per noi perché ci dona il Figlio e ci dà di fare lo stesso, mediante lo Spirito Santo da Lui portato.

Ecco la Trinità: non una speculazione o un'astrazione a partire da singole affermazioni della Scrittura, bensì affermazione dell'esperienza di fondo di Dio che si dona all'uomo e l'uomo a se stesso in modo nuovo, ovvero credendo a Gesù. La conseguenza di tale credo deve essere una nuova ontologia, un'ontologia trinitaria, la quale prende le mosse dall'amore come ciò che resta²², e l'amore intende sempre porre l'accento sull'altro, è movimento, è relazione²³. Ma da un movimento e da una relazione non si può semplicemente fissare tutto il resto: bisogna seguirlo, viverlo e questo movimento è il ritmo dell'essere, ritmo del dare che dà se stesso. «Il reciproco essere nell'altro è il movimento della vita di Dio: io sono in quanto tu sei, e proprio questo è il mio essere»²⁴.

²² Cf. San Paolo nella *Lettera ai Corinzi*: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità» (1Cor 13,13).

²³ È proprio la categoria di relazione il cuore di questa ontologia, ciò che non è stato considerato nelle sue estreme conseguenze. Come afferma Gonzalo Zarazaga, infatti, «un'ontologia veramente trinitaria propone una comprensione della relazione come atto costitutivo dell'essere personale in quanto tale, cioè come atto che è allo stesso tempo costitutivo-comunicativo. In tale prospettiva, la persona smette di essere compresa a partire da una metafisica della sostanza e del soggetto, per essere compresa a partire da una *fenomenologia del dono e della recezione*, in un'ontologia dell'atto d'amore che implica l'essere in sé soltanto come *donazione-recezione di sé*, ovvero *relazionalmente*» (G. ZARAZAGA, «Contributi per un'ontologia trinitaria», *Sophia* 1 (2014) 53-68, qui 60).

²⁴ K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La trinità come stile di vita e forma di pensiero*, «Contributi di teologia 24», trad. it. di V. De Marco, Città Nuova, Roma 1998, 41.

Ecco dove la fenomenologia trova un nuovo approccio: si tratta di partire dal donar-si, dall'amore. Cosa significa questo? «Da dove mai potrebbe svilupparsi questa nuova fenomenologia dell'amore?»²⁵. Hemmerle propone – sulla scia del suo maestro Welte – una fenomenologia dell'amore²⁶ come via all'ontologia trinitaria, dove, però, non si tratta di studiare la fenomenalità dell'amore in sé, quanto piuttosto di leggere tutto a partire da esso in quanto dar-si. Cuore dell'ontologia trinitaria è dunque l'amore, il reciproco essere uno e donarsi delle divine Persone, quale struttura dell'essere; perciò *l'analogia entis* è pienamente *analogia trinitatis* per Hemmerle, ovvero l'essere si definisce nella reciprocità. Guardando alla storia del pensiero si trovano tentativi straordinari da parte di Agostino, Bonaventura e Tommaso, e la Stein, come abbiamo sopra accennato, usa proprio queste fonti per declinare l'ontologia, ma nessuno di loro ha tirato fino alle sue estreme conseguenze – che per Hemmerle sarebbero anche le più autentiche premesse – l'evento della Rivelazione facendo nascere un pensiero ontologico direttamente dal Dio trinitario.

«Ciò non significa tuttavia includere il fenomeno-amore, il fenomeno-darsi, in una fenomenicità complessiva di ciò che è, ma al contrario, di decifrare in maniera nuova e totalizzante tutto ciò che è, partendo dall'amore, dal darsi. Una conseguenza paradossale: in questo modo non diamo voce all'amore in quanto amore, ma a ciò che noi decifriamo dell'amore»²⁷. Iniziare dall'amore significa intanto iniziare dall'accadere, quindi la parola chiave del nuovo pensare non è più il

²⁵ ID., *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., 51.

²⁶ Bernhard Welte approfondisce questo tema della fenomenologia dell'amore nel suo testo *Dialektik der Liebe (Dialettica dell'amore)*. Cuore della trattazione è la relazione tra amante e amato, nella quale il tu amato diventa tu personale mediante l'amore che riceve e l'io amante a sua volta si scopre in quanto se stesso amando e così si afferma affermando il suo tu. Ma Welte si spinge oltre chiarendo che nell'atto di riconoscere e affermare l'altro, in realtà, si afferma tutto l'esistente; per cui la relazione d'amore tra due non è mai di per sé escludente o unicamente interessante i due, ma sempre coinvolge tutto l'esistente. Perché questo? Perché l'amore non tollera l'odio e quindi chi veramente ama qualcuno non può contemporaneamente odiare qualcun altro. Cf. B. WELTE, *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*, Knecht, Frankfurt a.M. 1984.

²⁷ *Ibid.*, 51.

sostantivo, ma il verbo, perché è solo muovendosi con l'evento che ci si apre l'accadere e il da dove e verso dove del medesimo. Lo svolgimento è relazione che accade, che quindi non si darebbe se non ci fosse un reciproco avvicinarsi, incontrarsi e allontanarsi di poli tra loro; e relazione che non livella i poli stessi, pur essendo questi nell'avvenimento e non al di fuori.

Se ci si ferma a utilizzare concetti classici come quelli di sostanza in sé sussistente e di identità con sé, è difficile cogliere la novità assoluta del cristianesimo e la sua portata ontologica. Si resta, cioè, incastrati in pre-concetti e pre-comprensioni che si mutuano, se vogliamo per poco coraggio, da una tradizione ben fondata ma che nasce da un'esperienza assolutamente differente. Riprendendo l'ontologia tomista Hemmerle evidenzia come l'*actus essendi*, che esprime l'essere di Dio partecipato agli enti, non definisce uno *status*, ma una *dynamis* del dono che fa essere gli enti all'interno della relazione originaria che tutto abbraccia. La relazione diventa la forza dell'essere che si esprime nell'amore reciproco delle divine Persone. Essere e amore coincidono, essendo l'amore ciò che rimane e quindi l'unico che può costituire l'essere di Dio e con Lui di tutti gli esseri che ne partecipano. Dunque le persone si costituiscono proprio nel donarsi e riceversi o non in uno statuto previo che le fissa in una precisa e determinata identità, e l'essere personale si fa esistenza proprio nell'atto di donazione e ricezione di sé.

A questo punto l'identità diventa dialogo, non essendo il suo centro in se stessa ma nell'altro, o meglio nell'aprirsi all'altro nel dono; perciò ogni soggetto sussiste come identità solo all'interno della relazione e della reciprocità, esso è in quanto si dona e si comunica. Ne risulta che l'essere non può che definirsi in quanto comunione perché non dissolve i poli della relazione, ma li mantiene senza appiattimento né prevaricazione dell'uno sull'altro. Perciò l'attuazione ontologica avviene perdendo se stessi nel movimento del donarsi, ma siccome il dare se stessi non può non contenere ciò che dona, appunto se stessi, esso sarà non perdita ma attuazione di sé. Ecco la situazione nuova che scaturisce dal Dio trinitario: non più l'io penso soggettivo sta al centro e prova dal suo canto a raggiungere Dio, ma Dio lo raggiunge trasformando il nominativo del soggetto nell'accusativo del "Dio mi ama": il moderno principio d'autonomia soggettiva si apre e si dilata

all'orizzonte del Tu/tu, noi²⁸. Ne scaturisce un ribaltamento perché l'io non resta più in sé, ma si muove ed è nell'altro, così da coabitarsi: tu in me, io in te. «Proprio in quanto posso dire "io" e sono donato a me in maniera insostituibile, assegnato a me, affidato a me stesso nella mia nascita e nella mia morte, anche il "tu" e il "noi" e il "Lui" – che è ciò che concede, assegna, è vicino e tuttavia nascosto – sono in gioco con me stesso, nello stesso gioco indivisibile»²⁹.

L'identità e la sostanza sono concrezione ontologica del darsi, che significa mettersi in cammino e allontanarsi da sé pur al contempo sussistendo in quanto identità.

Un aspetto interessante qui è l'*analogia entis* ripensata come relazione che costituisce l'essere, il pensiero e il linguaggio: struttura di reciprocità, dunque, in cui avviene un essere l'uno nell'altro, l'uno dall'altro e per l'altro. «Ogni cosa si compie e attua la sua realtà specifica entrando nella relazionalità, nel trascendersi e andare oltre sé, nel possedersi attraverso il donarsi, nell'essere verso l'altro e per l'altro. Ogni cosa ha di per sé il valore che ha nell'evento dell'amore»³⁰. L'amore di Dio sta al principio, nel mezzo e alla fine per cui l'essere-amore è realtà ontologica che si attua nel dono; e la garanzia dell'ontologia nuova, trinitaria, sta nel fatto che l'amore intratrinitario trabocca *ad extra* come creazione e redenzione, altrimenti non sarebbe né plausibile né convincente.

In un altro piccolo scritto, *Das unterscheidend Eine (L'Uno distintivo)*, Hemmerle affronta nello specifico anche la questione dell'unità di Dio e quindi anche del creato sviluppando il concetto dell'*actus essendi* in quello di *actus unitatis*: Dio è uno e da questa unità dipende tutto. L'unità implica la relazionalità tra poli distinti e questa sussiste nell'interazione tra i poli, tale che si può parlare di carattere pericoretico dell'unità. Perciò l'ontologia trinitaria rispecchia e attua il mistero dell'unità del Dio trinitario e questo vuol dire che sia l'unità che l'essere hanno un carattere relazionale. Ma la chiave di volta che sostiene e distingue tale ontologia da altre basate pure sull'amore o sul dialogo, è la sua dimen-

²⁸ Cf. P. CODA, «"Tu in me ed io in te". Il ritmo dell'essere di/in Dio nell'ultima opera di Klaus Hemmerle», *Sophia* 2 (2014) 138-150.

²⁹ ID., *Partire dall'unità*, cit., 62.

³⁰ *Ibid.*, 151.

sione *kenotica*, ovvero l'abbassamento dell'essere nel suo non essere per essere amore. Qui è il salto finale che Hemmerle opera inserendo l'abbandono di Gesù in tale dinamica: solo l'amore che si sperimenta nella croce è quanto di più grande possa esserci e di cui non si può pensare niente di più grande³¹.

Il punto più profondo di un'ontologia trinitaria è il fatto che nella *kenosi* del Figlio ogni finitudine e contraddizione sia assunta nell'evento di Dio che dona se stesso. Nel «perché» gridato sulla croce e nel silenzio dello *sheol* in cui il Figlio discende, tutto viene integrato e tuttavia niente è fagocitato.³²

Ecco allora la sintesi finale di tale nuova ontologia dell'amore, nella quale:

scopro una logica davvero meravigliosa, un circolo mirabile che può essere descritto così: Dio è amore; amare è donare se stessi; donare se stessi significa perdere e diventare nulla; ma l'essere nulla è espressione dell'amore, che è Dio. In tal modo, nel nulla e nel perdere Dio c'è la pienezza e questa pienezza è di nuovo un donarsi e perdersi nel nulla.³³

4. Tra assonanze e dissonanze – per un comune cammino

Giunti a conclusione di questo breve *excursus* dell'approccio ontologico della Stein e di Hemmerle in relazione all'immagine del Dio trinitario vediamo emergere la grande comunanza tra questi due pensatori pur nelle differenti *nuance*. Il grande lavoro di riflessione operato dalla Stein nei riguardi dell'essere oltre a delineare un contributo imprescindibile nel solco della tradizione del pensiero filosofico cristiano, in continuità con grandi maestri della stessa, mi pare apra o disponga – grazie all'estrema lucidità di sguardo della

³¹ Qui è chiara l'assonanza con l'«*id quo maius cogitari nequit*» di anselmiana memoria, al quale Hemmerle stesso fa riferimento in un passaggio di *Partire dall'unità*, cit., 114.

³² *Ibid.*, 153.

³³ *Ibid.*

fenomenologa – a un radicale ripensamento dell'ontologia stessa in termini di compimento della tradizione. Certamente, come già precedentemente accennato, il suo lavoro non opera questo compimento, forse per quell'onestà intellettuale che sempre ha caratterizzato il suo filosofare, anche dopo la conversione e l'avvicinamento alla fede cristiana, nonché alla metafisica cristiana; forse anche perché non ne ha avuto il tempo. Piuttosto, e questa è forse una dissonanza con Hemmerle, il suo muoversi sul piano della mistica la induce a evidenziare l'immagine trinitaria di Dio prevalentemente nel singolo uomo – non dimentichiamo che le pagine più ricche e di straordinaria incisività intellettuale sono quelle sull'antropologia – che non nella dimensione comunitaria.

Ma proprio questo apparente limite, che limite non è, fa dello studio steiniano sull'*imago Dei* e sull'*analogia entis* un tassello fondamentale per capire Hemmerle e sviluppare con lui il comunitario. Lo sforzo di salvare l'individualità nel suo valore di unicità oltre che di unità è per la stessa Stein la base su cui sviluppare le tematiche comunitarie e l'indagine sullo stato, ciò senza il quale tali dinamiche non sarebbero né pensabili né realmente possibili; ma diventa per Hemmerle ancor più lo spunto per declinare l'ontologia in quel movimento sopra descritto di uscita e perdita di sé, pure grazie al pieno possesso di sé nell'altro, per poi venire ridonati a se stessi dall'altro. Prendendo le due componenti dell'espressione ontologia trinitaria, ovvero ontologia e trinitario, si potrebbe dire che la Stein operi principalmente sul primo componente, l'*ontologico*, conducendo analisi uniche nel loro genere per l'autonomia dalla tradizione pur con il successivo confronto e dialogo con essa; Hemmerle, invece, sembra darci il suo maggiore contributo sul versante del *trinitario*, prendendo l'evento dell'Incarnazione come punto massimo di espressione dell'amore trinitario di Dio che delinea e individua le tre Persone, e quindi come necessario punto di partenza per ripensare l'essere. Dunque grande assonanza tra queste due anime, soprattutto nel loro essere stati capaci di una filosofia cristiana autenticamente tale che ha posto al centro il concetto di persona senza svilirlo, ma potenziandolo nella sua dinamicità unitaria, appunto nel suo essere con e per l'altro in relazione. Mi sia concesso accennare a una ulteriore motivazione di dissonanza, però, sulla dimensione appunto comunitaria tra esseri

umani che, a mio avviso, potrebbe avere una radice nei percorsi biografici di questi pensatori, prima ancora che in quelli intellettuali: la Stein, infatti, trova la massima espressione esistenziale/spirituale nel cammino di santa Teresa d'Avila e quindi nel Carmelo, in un cammino e uno sguardo sulla Rivelazione che, pur non ignorando l'altro e con esso la dimensione relazionale, si esprime particolarmente in un luogo che permette all'anima di trovare Dio: quello dell'interiorità personale e monastica. L'immagine per descrivere ciò sarebbe il castello interiore, che la Stein fa oggetto di studio oltre che strada per arrivare a Dio. Hemmerle, da parte sua, è animato sin da giovane da un'esigenza profondamente comunitaria e si muove ben presto in un contesto esistenziale/spirituale comunitario quale è quello della spiritualità di comunione³⁴. L'immagine che fa qui da *pendant* al castello interiore è piuttosto il castello esteriore, che traccia un cammino verso Dio che passa tutto nella e dalla relazione con i fratelli e le sorelle nel mondo, ovvero in una continua donazione a essi nelle attività e opere concrete che l'amore chiede.

Due vite, due cammini, due personalità intellettuali di grande livello che partendo dalla stessa scuola elaborano due espressioni dell'ontologia trinitaria che si necessitano reciprocamente e che, quindi, volendo possiamo leggere come pericoreticamente esprimenti quello stesso fenomeno che hanno fatto oggetto di analisi: senza lo scavo nell'interiorità dell'uomo fino alla constatazione dell'immagine trinitaria in esso presente non sarebbe possibile lo sviluppo e lo scavo comunitario in quanto espressione del medesimo e, viceversa, la comunione tra esseri umani ha bisogno di individui per costituirsi ed esprimersi. La strada dell'ontologia trinitaria tracciata da loro necessita, perciò, di ulteriori sviluppi e approfondimenti. Forse, come direbbe Hemmerle, «ci troviamo davvero davanti a un inizio, così che

³⁴ Espressione carismatica del XX sec. nata dalla persona di Chiara Lubich (1920-2008) – divenuta poi fondatrice del Movimento dei Focolari – che illumina il Vangelo e la conseguente vita cristiana a partire dal testamento di Gesù «*ut omnes unum sint*». La stessa Chiara Lubich fa riferimento a Teresa d'Avila sviluppando un paragone tra le due spiritualità proprio con la doppia immagine del castello interiore ed esteriore per sottolinearne le differenze, l'una più individuale, l'altra comunitaria. Per un approfondimento cf.: G. MARIA ZANGHÌ, «Il castello esteriore», *Nuova umanità* 3-4 (2004) 371-376.

il messaggio del Dio trinitario possa dirci qualcosa di completamente nuovo»³⁵.

³⁵ *Ibid.*, 30.

VALENTINA GAUDIANO

Stein e Hemmerle in dialogo:
percorsi di ontologia trinitaria

RIASSUNTO: Il saggio intende analizzare lo sguardo metodologico di Edith Stein nei confronti dell'ontologia per evidenziarne i tratti indicativi di un discorso aperto al ripensamento dell'ontologia stessa in termini trinitari. Il percorso dell'autrice in *Essere finito e essere eterno*, con particolare attenzione all'*analogia entis*, evidenzia la relazione tra essere finito e infinito che si esprime in una presenza dell'immagine trinitaria all'interno del creato, pur in forma imperfetta. Solo l'essere umano individuale, in quanto essere spirituale, si avvicina maggiormente alla Trinità e può fare esperienza di inabitazione della Trinità.

Klaus Hemmerle diventa allora l'interlocutore che prova a sviluppare tale discorso descrivendo una ontologia che vuol essere dappprincipio trinitaria. Nelle *Tesi di Ontologia trinitaria* egli delinea i tratti essenziali della medesima, riconducibili primariamente al modello pericoretico della vita intratrinitaria: è nel reciproco donarsi delle tre divine Persone, perdendosi a se stesse per far essere le altre, che si esprime l'unitarietà dell'essere molteplice. Luogo d'eccellenza per rinvenire questa traccia trinitaria è la vita di comunione tra le persone. Si può, allora, dire che l'operazione della Stein pone un tassello inevitabile e irrinunciabile nel mosaico di un'ontologia trinitaria, mentre Hemmerle ha il merito di averla chiaramente tematizzata e ulteriormente sviluppata.

PAROLE CHIAVE: Edith Stein; Klaus Hemmerle; essere; ontologia trinitaria; *imago Dei*; relazione; amore; fenomenologia.

Stein and Hemmerle in Dialogue:
Ways of Trinitarian Ontology

ABSTRACT: The present essay offers an analysis of Edith Stein's methodological approach to ontology and attempts to show that its main features favour a reassessment of ontology as Trinitarian. Finite and Eternal Being, with its particular emphasis on *analogia entis*, stresses that the relationship between finite and infinite being is expressed, although imperfectly, in the image of the Trinity present in created things. Amongst creatures, it is in the human person that we find the closest resemblance to the Trinity.

This same theme is developed by Klaus Hemmerle in his description of a new Trinitarian ontology. The essential characteristics of this ontology are exposed in his *Theses for a Trinitarian ontology* as fundamentally related to intra-Trinitarian perichoresis: it is in the reciprocal gift of self of the divine Persons, who lose themselves so that the others may be, that the unity of multiple being is expressed. It is in communion among persons that we find the most adequate reflection of the Trinity. While Stein's contribution to the mosaic of Trinitarian ontology is invaluable, Hemmerle's merit lies in having clearly defined and then developed the concept.

KEYWORDS: Edith Stein; Klaus Hemmerle; being; Trinitarian ontology; *imago Dei*; relationship; love; phenomenology.