

Publicato in in P. CODA - A. CLEMENZIA - J. TREMBLAY (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 79-89.

Introduzione

Nel contesto dell'esplorazione dei sentieri dell'ontologia trinitaria, tema di notevole interesse e attualità,¹ una figura da considerare, per l'ambito medievale ma anche per i riflessi che ha esercitato nella filosofia e nella teologia dei secoli successivi, è senz'altro Tommaso d'Aquino.

Certamente oggi la questione del rapporto uno/molti, che fin dall'inizio abita tra gli interrogativi fondamentali del pensare filosofico, si pone in modo particolare sul versante della relazione tra identità e differenza. Perché "la questione della differenza", considerata fin dal suo riferimento originario all'Assoluto, risulta centrale per il teologo e il filosofo cristiano? Assai significativamente lo indica J. Ratzinger in *Introduzione al Cristianesimo*: «Per il pensiero antico, divina è soltanto l'unità; la molteplicità si presenta invece come elemento secondario, come frammentazione dell'unità. Essa proviene dalla dissociazione e tende sistematicamente ad essa. Ora, la professione di fede cristiana in un Dio visto come uno e trino, come ente che è contemporaneamente *monas* e *trias*, vale a dire unità assoluta e pienezza perfetta, comporta la convinzione che la Divinità sta al di là delle nostre categorie di unità e pluralità [...]. Quindi non soltanto l'unità è divina, ma anche la molteplicità è qualcosa di originario, avendo il suo fondamento intrinseco in Dio stesso. [...] Tale è in sostanza soltanto la fede nella Trinità, che riconosce un pluralismo nell'unità di Dio, vedendo in esso la definitiva esclusione del dualismo come principio esplicativo della realtà affiancata all'unità; solo grazie a questa fede, riceve un ancoraggio definitivo la valutazione positiva della molteplicità».² Ratzinger in *La via della fede* scriverà anche, a proposito della "figura fondamentale" delle Persone divine, che «il vero Dio è per sua essenza totalmente 'essere per' (Padre), 'essere da' (Figlio) ed 'essere con' (Spirito Santo)».³

Come "rende", e come approfondisce specularmente l'Aquinate questa verità? Potendo rinviare anche ad altri precedenti interventi sulla figura del Dottore Angelico relativamente a questi temi,⁴ e alla complementarità con il testo del prof. Giovanni Ventimiglia,⁵ mi focalizzerò qui sul contributo offerto dal teologo domenicano nella *Summa Theologiae*.

1. La distribuzione dell'*ordo disciplinae*

¹ Cf. per esempio l'intero numero del 2012 della rivista della Pontificia Accademica di Teologia dedicato appositamente a questo tema: *PATH* 11 (2012/2), "Pisteuomen eis hena Theon". *Ripensare l'unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria*. Cf. anche *Sophia* 6 (2014/1), 102-119.

² J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 1979, 135-136.

³ J. RATZINGER, *La via della fede. Saggi sull'etica cristiana nell'epoca presente*, Milano 1996, 27.

⁴ Per esempio: *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. CICHESE - P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Roma 2003, 175-223; *Dio e la differenza in Tommaso d'Aquino. Spunti di ricerca*, in L. CONGIUNTI - G. PERILLO (edd.), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.*, Roma 2009, 253-272; *L' "Atto Puro" e l'Amore. Quale rapporto, a partire dalla considerazione del pensiero di Tommaso d'Aquino*, in A. PELLI (ed.), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Roma 2010, 11-36; *Persona e relazione, tra teologia e filosofia*, in M. SODI - L. CLAVELL (edd.), "Relazione"? *Una categoria che interpella*, Città del Vaticano 2012, 69-82. Alcuni spunti qui presenti si riferiscono direttamente a questi testi. Un altro contributo, che prenderà in considerazione altre opere dell'Aquinate, è previsto prossimamente.

⁵ Cf. particolarmente, nella produzione di G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione: esse, diversum, contradictio. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Milano 1997; *Tommaso d'Aquino*, La Scuola, Brescia 2014.

La stesura della *Summa Theologiae*, opera scritta per *incipientes*, fu redatta nella parte che riguarda le persone della Trinità⁶ praticamente in contemporanea con le *Quaestiones disputatae De potentia*. Ne emerge una visione di Dio come di vita infinita incontenibile, *energheia* che nel suo intimo è “ritmata”, trinitariamente ipostatizzata. Nella *Summa Theologiae* il Dottore Angelico si interessa proprio dell’essere di Dio nella considerazione di come Egli “possieda” questa sua vita: il percorso già avviato con i passaggi particolarmente originali presenti nel *Commento alle Sentenze* trova nella *Summa* – così mi sembra, almeno su questo tema – un “punto di non ritorno”.

L’Aquinato, come dice egli stesso nel Prologo della q. 2 della I *Pars*, organizza la trattazione secondo la tripartizione richiesta dall’*ordo disciplinae*, così interpretata da P. Coda: «Innanzitutto, Tommaso non intende anteporre un *De Deo Uno* a un *De Deo Trino*, ma piuttosto, seguendo l’*ordo disciplinae*, intende chiarire, in un primo momento, quale sia il significato della parola ‘Dio’, quale la portata realistica della conoscenza che si può avere di Lui in virtù della ragione, quali le condizioni di un parlare su di Lui corretto e sensato. A ciò rispondono, rispettivamente, la prima parte della trattazione (*an Deus sit*, l’esistenza di Dio) e la seconda (*quomodo sit, vel potius quomodo non sit*). Dopo averne affermato l’esistenza, l’essenza di Dio – ciò che Dio è – è determinata solo negativamente: nel senso che sono precisate le condizioni alle quali deve obbedire la ragione per predisporre in modo pertinente alla conoscenza di Dio nel suo mistero cui per sé è indirizzato l’uomo, nonché il linguaggio per poter parlare in modo corretto di Lui. [...] Tommaso inizia dunque a considerare Dio come è *in se stesso* a partire da ciò che possiamo conoscere di Lui in virtù della ragione. Si tratta di Dio colto nella sua perfetta trascendenza rispetto a tutte le cose create. In questo primo momento, la sua essenza è pertanto definita solo in modo negativo, attraverso una sorta di purificazione della ragione che giunge a conoscerlo *tamquam ignotum*, e solo così diventa certa di trovarsi realmente di fronte a Lui. Nella *quaestio* 12 Tommaso si sofferma poi, in modo complementare, sulla stessa questione, quella dell’essenza di Dio, ma questa volta dal punto di vista della conoscenza che l’uomo ne può avere. E mostra come, per sé, la ragione umana non può conoscere l’essenza divina – come ha già chiarito –, ma anche come, in base alla rivelazione, bisogna affermare che Dio, per grazia, dona all’uomo di conoscerLo ‘così com’Egli è’ (cf. *I Gv* 3,2) – e cioè nella sua essenza – nella vita eterna. La teologia, dunque, sulla solida base della rivelazione attinta nella fede si pone sulla via che prelude e prepara, nel tempo, la conoscenza piena di Dio che si avrà nella visione».⁷

Il Dottore Angelico afferma in effetti nella risposta al primo argomento dell’a. 13 della q. 12 che sebbene per la rivelazione della grazia non ci sia possibile conoscere in questa vita l’essenza di Dio, e così ci uniamo a lui come a chi ci è quasi sconosciuto, tuttavia lo conosciamo in modo più pieno, perché ci si manifestano opere di lui più numerose e più eccellenti, e perché in forza della rivelazione divina gli attribuiamo delle perfezioni che la ragione naturale non può raggiungere, come, per esempio, che Dio è trino e uno.⁸ Così commenta P. Coda questa risposta: «Il testo è pregnante. L’essere realmente uniti a Dio, nella grazia, non può non avere delle conseguenze sul piano della conoscenza di Dio: e cioè sull’essere introdotti, anche con la ragione, al di là della soglia del mistero in cui si celano il *quid est* e il *qui est* di Dio stesso. Ciò avviene secondo due profili. In primo luogo, perché nella grazia della rivelazione ci sono manifestati più numerosi e più eccellenti effetti (dell’agire) di Dio in noi: e – secondo il ben noto principio fatto proprio da Tommaso – dalla qualità e dalla natura dell’effetto si può conoscere qualcosa della causa che l’ha posto in essere. In secondo luogo, ‘in quanto, a partire dalla rivelazione divina, possiamo attribuire a Lui alcune perfezioni, alle quali non perviene la ragione naturale: come il fatto che Dio è trino e uno’. Non è un caso, ovviamente, che tra tutte le verità inaccessibili alla ragione, ma offerte dalla rivelazione, Tommaso ricordi proprio quella della Trinità e Unità di Dio: perché essa, più d’ogni

⁶ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 27-43. Cf., tra l’altro, G. VENTIMIGLIA, *Tommaso d’Aquino*, 100-104.

⁷ P. CODA, *Dalla Trinità. L’avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011, pp. 81-82. Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 3, *Prologus*.

⁸ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 13, ad 1m.

altra, introduce nel cuore del mistero di Dio. Né penso sia un caso che Tommaso metta qui in rapporto l'inconoscibilità, nella vita terrena, dell'essenza di Dio (oggetto del primo momento del *De Deo*), con l'affermazione di Dio trino e uno (oggetto del secondo momento): quasi a dire che una prima, incipiente, ma reale introduzione al mistero di Dio si ha appunto con la rivelazione della Trinità». ⁹

Ci siamo soffermati su questa lettura originale di alcune delle prime *quaestiones* della I *Pars* per la pregnanza che essa viene ad assumere proprio rispetto al nostro tema.

2. Le questioni 27-31

Se consideriamo le successive questioni relative specificamente alla pluralità delle persone divine, è ancora P. Coda a notare – a proposito della teologia trinitaria dell'Aquinate – che «il sostanzioso passo in avanti che egli compie consiste in ciò: che, mentre Agostino, grazie all'analogia psicologica, l'attenzione era posta, prevalentemente, sulla struttura e dinamica trinitaria dello spirito umano (secondo il ritmo di *memoria, intellectus, voluntas*) quale *imago Trinitatis*, Tommaso penetra il mistero stesso delle processioni divine grazie a un'ontologia trinitaria di quello Spirito assoluto che è Dio». ¹⁰

Scriva infatti il teologo domenicano nella prima delle questioni (la 27) dedicate alla trinità delle Persone: «Occorre considerare che in Dio non vi è processione se non secondo un'azione che non tende verso qualcosa di estrinseco, ma resta nello stesso agente. Una natura di tal fatta nella natura intellettuale è l'azione dell'intelletto e quella della volontà. La processione del Verbo avviene secondo un'azione intelligibile. Mentre secondo l'operazione della volontà troviamo in noi un'altra processione, e cioè la processione dell'amore, secondo cui l'amato è nell'amante, così come per la concezione del verbo la cosa detta o conosciuta è in colui che conosce. Per cui, oltre alla processione del Verbo si dà, in Dio, un'altra processione, che è quella dell'Amore». ¹¹

Il concetto di *relazione*, in riferimento alla Trinità, viene trattato dal Dottore Angelico nella q. 28, e questo tema può essere considerato come il nucleo della dottrina trinitaria di Tommaso. ¹² Per comprendere il significato della relazione nell'unità dell'Essenza e la distinzione delle Persone in Dio, l'Aquinate si impegna proprio nell'analisi della categoria aristotelica della relazione, che viene descritta come il «riferirsi di una cosa ad un'altra». ¹³ La *ratio* (la caratteristica propria) della relazione è per Tommaso il riferire ad un altro, ed è per questo che si distingue dalle altre categorie. Poiché in Dio non si danno accidenti, la relazione in questo caso non inerisce più al soggetto, ma si identifica con esso, lo è: si identifica dunque all'Essere di Dio, e sussiste in sé assolutamente. Ciò ovviamente si afferma solo di Dio, dell'Assoluto, ma non nelle creature.

Il teologo domenicano aggiunge nell'a. 3 della medesima questione che le relazioni in Dio sono delle processioni che distinguono i procedenti dai principi, analizzando poi i temi della *paternità*, della *filiazione*, della *spirazione attiva* e della *spirazione passiva* o *processione*. Il Dottore Angelico potrà così definire la persona divina, nella q. 29, come "*relatio subsistens*", ¹⁴ proprio perché «relazione designa l'elemento individuante che distingue la persona, e sussistente designa la posizione ontologica assoluta della persona». ¹⁵

Ecco così la coincidenza dell'identità sussistente, nelle divine Persone, con la relazione, così che anche l'essere-in-sé (*esse-in*) e l'essere-per-l'altro e l'essere-nel-l'altro (*esse-ad*) coincidono. L'ulteriore chiarimento tomista dell'identificazione delle relazioni e delle persone in

⁹ P. CODA, *Dalla Trinità*, 83-84.

¹⁰ P. CODA, *Dalla Trinità*, 416.

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 27, a. 3.

¹² Cf. F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, Milano 1993, 207.

¹³ Cf. ARISTOTELE, *Le Categorie* 7, 6a 36-37.

¹⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 4.

¹⁵ Cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris 1969, 124. Cf. anche A. KREMPPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systematique*, Paris 1952.

Dio, mostrando una definizione di persona (almeno per quanto riguarda la vita trinitaria) implicante la relazione, si darà anche nella q. 30.

E si può arrivare così al punto assai importante relativo al rapporto tra unità e pluralità in Dio. Nel modo di dire il numero tre delle Persone divine, è evidente che per l'Aquinate la pluralità non va intesa in senso quantitativo, ma in quello trascendentale: con ciò si indica che, come l'unità esprime l'indivisione intrinseca, ciascuna delle Persone "non è divisa in sé" e ciascuna "non è un'altra". Quindi, in modo positivo, si afferma la distinzione tra le Persone, mentre con l'unità dell'Essenza si esprime che sono un solo Essere indiviso.

Tommaso può pertanto chiarire nella q. 31 l'uso appropriato delle varie espressioni a proposito del mistero trinitario: "*Trinità*" esprime un determinato numero *tre* dei soggetti di un'unica essenza, non per somma di essenze ma per comunanza di natura divina. L'alterità di una Persona dall'altra va espressa secondo il teologo domenicano come "*alius*", come un altro soggetto, anziché utilizzare "*aliud*", che indica un'altra essenza.¹⁶ Si legge all' a. 3: «*Si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esse solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est externae naturae: dicimus enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia*». ¹⁷

La dottrina trinitaria espressa nella *Summa Theologiae* si declinerà così anche come sguardo trinitario sulla creazione, poiché la generazione del Figlio e la processione dello Spirito costituiscono la *ratio* e la *causa* stesse della creazione: «Come l'albero si dice fiorire nei suoi fiori, – afferma il Dottore Angelico nella q. 37 – così il Padre si dice dire, nel suo Verbo o Figlio, sé e la creatura; e il Padre e il Figlio si dicono amare nello Spirito Santo o Amore che da loro procede, se stessi e noi». ¹⁸

3. Considerazioni teoretiche

Di fronte a quello che fu il "neoplatonismo cristiano" e alla sua considerazione soprattutto del mistero trinitario, che ancora esprimeva la tesi dell'estrinsecità e della subordinazione della molteplicità rispetto all'Uno e all'essere, sarebbe stato proprio Tommaso, almeno secondo l'interpretazione di G. Ventimiglia, ad offrire una nuova considerazione ontologica secondo la quale la *molteplicità* sarebbe invece coestensiva all'uno e all'essere, e dotata dello stesso carattere di perfezione che tradizionalmente veniva riservato soltanto all'unità. L'ontologia tommasiana evidenzerebbe la propria originalità, secondo questa lettura, proprio nella misura in cui il suo *actus essendi* (ed il suo *Ipsum esse subsistens*) risulta capace di implicare, non soltanto l'unità e l'identità, ma pure la interna divisione e pluralità. Cosa che non accadeva al *primum ens* dei Platonici, e di Ario, che, differenziandosi solo da ciò che è di un'altra natura (*aliam substantiam sub eo*), di fatto finiva con il rimanere "solo e solitario", privo di relazioni e di differenze interne.¹⁹ Per il Dottore Angelico, infatti, attraverso la distinzione tra l'uno numerico e l'uno trascendentale, la molteplicità

¹⁶ Interessante che invece la considerazione dell'*aliquid* come *aliud quid* sia uno degli elementi più caratterizzanti del trattato tomista dei trascendentali dell'essere così come appare nel *De Veritate*, q. 1, a. 1. Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, 207-208.

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 31, a. 3, ad. 1m.

¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 37, a. 2. Cf. per esempio, a tale riguardo: G. MARENGO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma 1990; B. MONDIN, *La Trinità. Mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993, 267-391; E. TOURPE, "Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour". *À propos de deux livres récents*, in *Revue Philosophiques de Louvain* 106 (2008/2), 363-371, (2008/3), 545-555 (rispettivamente su F. Ulrich e su H. Beck); P. CODA, *Dalla Trinità*, 418. In questo ultimo contributo si afferma che l'intera creazione venga concepita da Tommaso come il prolungamento delle processioni trinitarie, nell'interiorità delle relazioni d'amore delle tre Persone.

¹⁹ Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, 163-164. Ventimiglia commenta anche il passo tomista di *In De Trin.*, q. 1, a. 4, ad 8, p. 358.

(la *divisio*, il *diversum*) e l'uno – sempre secondo Ventimiglia – non sono, né formalmente, né quanto al soggetto di inerenza, esterni l'uno all'altro e irriducibili.²⁰

Si potrebbe per questo affermare, a proposito del rapporto tra teologia e filosofia nell'Aquinate, che per il teologo domenicano la *ratio fide illustrata* è chiamata ad entrare nel mistero di Dio, facendo sbocciare la metafisica razionale dell'Essere in una metafisica teologica della Trinità, pur restando esse distinte per metodo.²¹ In questo senso si potrebbe dire che per il Dottore Angelico la Trinità si “spiega”, ma certo non si “cattura” con l'intelligenza della fede cristiana.

Ciò riveste una particolare rilevanza anche per il dibattito teologico attuale. Scrive Coda: «nei secoli della modernità, a partire dalla seconda scolastica del XVI secolo e ancor più dopo la riproposizione neoscolastica propiziata da Leone XIII sul finire dell'Ottocento con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), la trattazione del mistero di Dio si è andata sistemando nella teologia cattolica secondo la classica distinzione di due trattati: *De Deo Uno*, da un lato, e *De Deo Trino*, dall'altro. Essa veniva fatta risalire al piano della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino». ²² Questa impostazione caratterizzerà in effetti la quasi totalità della trattazione manualistica fino ad almeno la prima metà del Novecento.²³ Così Coda prosegue commentando questo dato: «si precisa così che mentre l'unità di Dio è verità attingibile dalla ragione e confermata dalla rivelazione, la trinità delle Persone è oggetto specifico della rivelazione. Tale distinzione – per sé giustificata, in linea di principio – rischia di fatto un irrigidimento come tale sconosciuto a Tommaso, ma propiziato dalla situazione di conflittualità tra *fides et ratio* che viene a prodursi, via via accentuandosi, nella modernità. E che trova autorevole giustificazione, nell'interpretazione della teologia manualistica, sul fondamento della prospettiva del *duplex ordo cognitionis* – *fides et ratio* appunto – delineata dalla *Dei Filius* del Vaticano I». ²⁴

Per questo la rilettura del *De Deo* di Tommaso d'Aquino risulta essere in ogni caso assai importante «per correttezza storiografica oltre che per il suo intrinseco valore speculativo», e può contribuire a superare un certo «irrigidimento manualistico, per evidenziarne la ricchezza e le virtualità». ²⁵ Pur nella varietà delle interpretazioni, se consideriamo i testi analizzati, si può rilevare con P. Coda che il Dottore Angelico non pare voler premettere «un *De Deo Uno* in cui sia definita l'essenza divina per poi accostarvi un *De Deo Trino*, derivato dalla rivelazione, in modo tale da non alterare il quadro metafisico già tracciato. Tutt'altro. Tommaso, piuttosto, delinea le condizioni di una corretta conoscenza di Dio in quanto Dio (il *quomodo sit* o meglio il *quomodo non sit*), per innestare poi, su questo sfondo, la trattazione delle Persone divine in quanto oggetto della rivelazione che Dio ha fatto di sé, rivelazione che prelude alla conoscenza dell'essenza di Dio pienamente svelata *in patria*. In altri termini, la trattazione circa l'essenza e quella circa le persone non delimitano due ambiti distinti della conoscenza di Dio (come in seguito si tenderà a fare), ma due momenti articolati e progredienti dell'*ordo disciplinae*: prima l'essenza di Dio in negativo (il *quomodo non sit*), poi le persone divine in cui, a partire dalla rivelazione attestata dal Nuovo Testamento, ci viene svelato qualcosa del mistero di Dio. Rimandando la conoscenza in positivo, 'faccia a faccia', dell'esistenza divina alla *visio beatorum*. Secondo quest'ordine, ci si potrebbe anzi aspettare una determinazione in positivo dell'essenza divina *dopo* la trattazione delle persone. Tommaso non lo fa *ex professo* e in *extenso*, ma sembra conscio della prospettiva. Lo mostra, con

²⁰ Cfr. *In Met.* III, 12, pp. 333-335; G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, 172-175. Si veda anche, su questo tema, F. RENZI, *La conoscenza metafisica tra molteplicità e unità. Tommaso d'Aquino a confronto con Avicenna*, Roma 2014.

²¹ Cf. P. CODA, *Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di san Tommaso*, in *Hermeneutica* (2005), 88-90 e 104-105.

²² P. CODA, *Dalla Trinità*, 79.

²³ Cf., per esempio, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*, Paris 1937; ID., *De Deo Trino et Creatore*, Torino - Paris 1943.

²⁴ P. CODA, *Dalla Trinità*, 80.

²⁵ P. CODA, *Dalla Trinità*, 80.

tutta evidenza, l'articolo 13 della *quaestio* 12: *'utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per rationem naturalem'*».²⁶

La trattazione delle persone divine nella *Summa Theologiae* mostra dunque come per il Dottore Angelico grazie alla rivelazione, e rispettando la trascendenza del mistero, «la *ratio fide illustrata* è chiamata a penetrare a fondo nel mistero di Dio e a dirlo in parole umane, a comunicarne cioè la verità mostrandone la superiore intelligibilità. È significativo [...] sottolineare che, parlando della Trinità, spontaneamente Tommaso menzioni prima la verità secondo cui Dio è Trino e poi quella secondo cui è Uno. La Trinità di Dio – sembra suggerire – induce a una nuova comprensione del suo essere Uno, già conosciuta per via di ragione, almeno negativamente. Tommaso non svolge questa intuizione. Ma è importante che essa sia qui esplicitamente menzionata».²⁷

Conclusione

Senza pretese di completezza o esaustività, ho cercato di mostrare la profondità e pregnanza della riflessione di Tommaso d'Aquino relativamente alla rivelazione trinitaria, che si è svolta indagando – con “impavida fiducia” nelle risorse dell'*intelligentia fidei* redente e fortificate dalla grazia –²⁸ nel mistero di Dio “Trino e Uno”. Un dato particolarmente stimolante anche per l'attuale dibattito teologico ed ontologico.

La direzione indicata dalle letture di Ventimiglia e Coda, che in questo testo ho privilegiato per la loro originalità e significatività, non manca di suscitare dibattito ed è sottoposta anche a critiche serrate,²⁹ ma costituisce indubbiamente uno stimolo ad approfondire ulteriormente – nella speculazione relativa all'ontologia trinitaria, e in coerenza con il dato magisteriale – i temi del rapporto tra relazione sussistente e reciprocità trinitaria, il “non-essere” positivo e relazionale dell'amore,³⁰ la Trinità come luogo della libertà.³¹ La considerazione attenta del rapporto tra “Trinità immanente” e “Trinità economica” continua a costituire in tale discussione un elemento cruciale e in un certo senso sempre discriminante.

²⁶ P. CODA, *Dalla Trinità*, 82-83. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 13.

²⁷ P. CODA, *Dalla Trinità*, 84. R. Ferri ha effettivamente mostrato come nel pensiero dell'Aquinate sia una costante la precedenza del termine *trinum* rispetto all'*unum* quando si parla di Dio. Cf. R. FERRI, *Il Dio unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Roma 2010.

²⁸ Cf. a proposito I.V. FRANCALANCI, *Grazia e relazionalità. La dimensione relazionale della grazia in San Tommaso d'Aquino*, Napoli 2014.

²⁹ Cf. per esempio, A. LIVI, *Vera e falsa teologia. Come distinguere l'autentica “scienza della fede” da un'equivoca “filosofia religiosa”*, Roma 2012; I. KERŽE, *Il “tomismo aristotelico” al vaglio del principio di non contraddizione*, in *Sensus Communis* 20 (2014), 39-63; G. CAVALCOLI, *La contraddizione in Tommaso d'Aquino e in Hegel. Riflessioni su di un libro di Giovanni Ventimiglia*, in *Sensus Communis* 20 (2014), 65-76.

³⁰ Cf. per esempio S. MAZZER, *“Li amò fino alla fine”*. *Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Roma 2014, 458-517.

³¹ Si veda, per una breve sintesi relativa proprio a questi tre temi, P. CODA, *L'unità e la trinità di Dio nel ritmo di un'ontologia trinitaria*, in *Sophia* 2 (2010/2), 175-189.