

L'UNITÀ E LA TRINITÀ DI DIO NEL RITMO DI UN'ONTOLOGIA TRINITARIA

di
PIERO CODA

*In a previous article (*For a Trinitarian Ontology of the Person*, 1 [2009/2]), the Author verified how, based on the history of dogma and trinitarian theology, the use of the concept of* hypostasis/*person in reference to the Father, Son and Holy Spirit satisfied the need, imposed by revelation, to affirm a real distinction/otherness of the Three within the unity of the one, true God. Once affirmed, it was then necessary to appropriately describe the living relation between the Divine Persons, in a way that would dynamically express the trinitarian movement of their unity. In the present article, starting from the data acquired in the dogmatic and theological tradition, three lines of research are developed: the integration of the concept of subsisting relation with that of trinitarian reciprocity; the articulation of the concept of relative non-being and relational non-being; a study of the ontology of liberty in the Trinity.*

In un precedente articolo[1] abbiamo appurato dalla storia del dogma e della teo-logia trinitaria come l'uso del concetto di ipostasi/persona in riferimento a Padre, Figlio e Spirito Santo abbia risposto all'inderogabile istanza, imposta dalla rivelazione cristologica, di affermare nell'unità del Dio unico e vero la reale distinzione/alterità dei Tre. Affermato ciò con chiarezza inoppugnabile, occorreva però, al tempo stesso, descrivere con pertinenza il rapporto che viene vissuto tra le Persone divine: in modo tale da esprimere così, dinamicamente, il movimento trinitario della loro unità.

1. Dalla relazione sussistente alla reciprocità trinitaria

Due, in fondo, sono state le linee seguite dalla tradizione teologica nella Patristica e nella Scolastica[2]. Da un lato, in obbedienza alla testimonianza del NT e all'esperienza ecclesiale della liturgia e della vita spirituale, si è espresso questo rapporto seguendo l'ordine rigoroso della *táxis* (τάξις) divina: Padre, Figlio e Spirito Santo, qualificando il rapporto tra le ipostasi/persone secondo la logica immanente delle processioni (corrispondente alla logica storico-salvifica delle missioni); designando, con linguaggio biblico, *generazione* (γέννησις) il rapporto tra Padre e Figlio, e *scaturigine da sorgente* (ἐκπόρευσις) il rapporto tra Padre e Spirito Santo.
La questione del *Filioque*, in realtà, al di là dei suoi risvolti storici, ha introdotto un ulteriore (e complementare) punto di vista. Ciò si rende evidente nel pensiero trinitario di Agostino e poi di Tommaso: là dove il primo, ad esempio, parla dello Spirito Santo come *Donum amborum*, e il secondo, mentre attribuisce allo Spirito Santo la relazione della *spiratio passiva* rispetto al Padre e al Figlio, attribuisce a essi entrambi quella della *spiratio activa*. In tal modo, lo schema lineare della *táxis* della processione dal Padre *tamquam a primo principio* del Figlio e dello Spirito Santo è attraversato non solo dalla reciprocità dinamica di attività (Padre) e passività (generazione del Figlio e spirazione dello Spirito), ma anche da quella (attiva e passiva insieme) di Padre e Figlio che termina nella spirazione dello Spirito Santo. Si innesca così, in prospettiva, il processo per cui non solo al Figlio, ma anche allo Spirito Santo viene riconosciuta un'attività propria. E in primo luogo in rapporto all'atto di generazione del Figlio da parte del Padre (come mostra, a livello storico-salvifico, l'evento dell'incarnazione). Così che il *novum* introdotto, con teo-logica pertinenza, dal *Filioque* deve trovar riscontro in un corrispondente *Spirituque* (P. Evdokimov).
In ogni caso, l'analogia ontologica, che - a partire da Agostino per giungere alla sua matura proposizione in Tommaso e alla sua risolutiva esplicazione in Rosmini - prevale nella teo-logia occidentale, essendo fondata, a livello antropologico, su base intra-soggettiva (lo spirito del *singolo* uomo) non può che confermare il movimento a una direzione della *táxis* affermata dalla tradizione: il Padre Si conosce nel Verbo e Si ama nello Spirito - essendo essi, in quanto *oggetti reali* della duplice intenzionalità paterna (intelligenza e volontà), ciascuno a sua volta *soggetto* come il Padre.

1) *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia», 1 (2009-2), pp. 144-158.
2) Per ciò che segue mi permetto rinviare alla parte IV del mio *Della Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, in corso di pubblicazione presso Città Nuova Editrice.

In questo contesto, si può senz'altro intuire perché sia proprio la straordinaria definizione antinomica della Persona divina come *relatio subsistens* formulata da Tommaso d'Aquino a costituire il vertice cui il linguaggio ontologico si spinge sino al massimo della sua virtualità per esprimere, insieme, la reale e distinta sussistenza delle tre divine Persone e la piena e indivisa unità dell'essenza divina. «*In Deo* - sentenzia l'Aquinate, senza più possibilità d'appello - *abstracta relatione nihil manet*»[3]. Ma questo straordinario concetto metafisico, tratto dalle «viscere della rivelazione» (Rosmini), dev'essere necessariamente integrato nella logica della *táxis* delle processioni e dell'analogia psicologica, al fine di dare contenuto al concetto di *relatio subsistens* in riferimento a Padre, Figlio e Spirito Santo, così determinando appunto, a partire da questa stessa logica, le qualità distintive dei Tre nel concreto delle loro reciproche relazioni.

Ora, è proprio la dinamica inter-soggettiva (e non più, soltanto o preminentemente, intra-soggettiva) *dell'agápe* come *dedizione reciproca* quella che - intuita da Agostino e ripresa da Riccardo di San Vittore - sembra offrire in proposito delle preziose opportunità: a) per dare contenuto di concretezza alla *relatio subsistens*, attribuita alle tre divine Persone da Tommaso d'Aquino; b) evitando lo scoglio implicito nell'integrazione di questo discorso entro la logica dell'analogia psicologica che, almeno nel suo punto d'appoggio umano, fatalmente non riesce a dar conto, in termini personalistici, della reale alterità dei termini della sua intenzionalità.

Questa linea interpretativa, a ben vedere, è quella primariamente suggerita - e senza possibilità di alternativa - dall'attestazione neotestamentaria della rivelazione. Sia perché Gesù Cristo, il Figlio/*Lógos* fatto carne, è precisamente nell'alterità personale della sua esistenza umana che vive la relazione di dedizione all'*Abbà* nello Spirito; sia perché, non a caso, il comandamento nuovo che, nel vangelo di Giovanni, sintetizza la legge nuova da lui promulgata è quello dell'*agápe* reciproca (cf. *Gv* 13,34). Forse soprattutto Rosmini nell''800 e Bulgakov nel '900, a livello teologico, e Chiara Lubich nel '900, a livello mistico, sono coloro che più e meglio hanno centrato la loro intelligenza e/o esperienza della Trinità (e della vita trinitaria tra gli uomini) nella luce della dinamica agapica della reciprocità.

D'altra parte, il pensiero dialogico del '900 - come ha acutamente notato von Balthasar - pare aver offerto all'intelligenza teologica la grammatica antropologica persuasiva e pertinente per pensare e vivere il ritmo della rivelazione trinitaria secondo la forma di un'ontologia essa stessa trinitaria[4].

La dinamica e la categoria della *reciprocità agapica*[5], dunque, si accreditano oggi come necessaria integrazione del linguaggio maturato, definito e trasmesso dalla tradizione teo-logica a proposito dell'unità e trinità di/in Dio. La reciprocità, infatti, sottolinea che l'A/altro è costitutivo dell'Io/io. Nel senso, innanzi tutto ontologico, secondo cui la relazione che l'altro è/vive nei confronti di me, in risposta alla

3) Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sent.*, I, d. 26, a. 2 co.

4) H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes ,Verlag, Einsiedeln 1963 [tr. it., *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1965].

5) Sull'emergere impellente di questo "principio della reciprocità" nella teologia contemporanea, basti rinviare alle cose puntuali e pertinenti annotate in proposito da A. Cozzi nel suo *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 792-799.

relazione che io sono/vivo nei confronti dell'altro, non è accidentale né periferica rispetto alla costituzione dinamica della mia identità.
Ovviamente questa prospettiva, una volta intuita come necessaria a illustrare la vita divina, va poi attentamente ponderata e vagliata. Siamo solo agl'inizi, a livello esistenziale e intellettuale, dell'opera impegnativa di un suo pertinente e fecondo impiego. Si tratta, infatti, di distinguere le diverse modalità di relazione implicate nel rapporto di reciprocità: in Dio, dell'uomo con Dio, degli uomini tra loro, tenendo però presente che - secondo la logica della rivelazione - è sempre Cristo Gesù il *medium* di questa molteplice ma trinitariamente convergente rete di relazioni.
D'altra parte - limitando qui il nostro discorso, per necessità tematica, alla vita *in divinis* -, se è evidente che di reciprocità non si può non parlare a proposito del rapporto tra il Padre e il Figlio, e di ciascuno dei Tre con ciascun altro di Essi (perché il Padre non sarebbe Padre senza il Figlio, in quanto il Figlio, riconoscendo il Padre, lo restituisce per così dire al suo essere che è appunto di esser Padre; e così via), è altrettanto evidente che la reciprocità va integrata nel discorso irrinunciabile della *táxis* e dell'ordine delle processioni. Non si tratta, dunque, di una reciprocità piatta e livellatrice, in cui i termini della relazione siano interscambiabili, ma di una reciprocità costitutivamente articolata e asimmetrica: in cui, dunque, ciò che è reciproco, e dunque formalmente identico, è l'*agápe* (che è l'essere di Dio), vissuto secondo la triplicità della sua forma di attuazione relazionale (quella del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ciascuno rispetto agli Altri)[6].
Né la dinamica/categoria della reciprocità va equivocata nel senso di una logica semplicemente dialogica o binaria. Trinitariamente, infatti, la reciprocità presuppone e propizia sempre un *tertium*: non solo come "in mezzo" o "tra" *(zwischen)* della relazione o come frutto di essa, ma (integrando questi due significati, entrambi pertinenti) come termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità. La quale, se trova la sua esplicazione normativa e paradigmatica nella relazione tra Padre e Figlio (e i figli nel Figlio), trova al tempo stesso nello Spirito Santo la sua condizione di possibilità e il suo risultato, sempre di nuovo riproponendo la dinamicità della relazione reciproca tra il Padre e il Figlio (e i figli nel Figlio)[7].
Va qui ripresa - a livello di analogia antropologica -, e opportunamente scavata, l'intuizione del *condilectus* proposta di Riccardo di San Vittore. Che nell'esperienza dell'amore occorra essere in due è evidente: altrimenti non vi sarebbe amore, essendo esso privo di quell'oggetto per cui è di fatto amore. Chiede invece, forse, un salto dell'intelligenza intuire che nell'amore si deve essere in più di due, e non soltanto nel senso (agostiniano) per cui si dà, necessariamente, la relazione d'amore tra l'amante e l'amato (e viceversa: reciprocamente), ma nel senso che vi dev'essere un *tertium* come oggetto intenzionale dell'amore degli amanti. In realtà, a ben guardare, che cosa c'è di più profondo e vero nell'esperienza dell'amore? L'amore vuole gratuitamente il bene dell'altro: non si appropria dell'altro, vuole il bene *suo*, e cioè che l'altro sia pienamente sé. Ora, qual è il bene più grande e più

6) Cf. K. Yamamoto, *Réciprocité et asymétrie. Une nouvelle typologie de deux modèles de la théologie trinitaire*, in «Nouvelle Revue Théologique», 132 (2010), pp. 217-236.
7) Cf. A. Clemenzia, *Dal "Noi" trinitario al "noi" ecclesiale. In dialogo con il progetto teologico di H. Mühlen*, Tesi di Dottorato presso la Pontificia Università Lateranense, Roma 2010.

vero dell'altro? È che lui pure sperimenti che cos'è l'amore, e cioè che a sua volta voglia il bene di un altro. Non solo che voglia il *mio* bene: questo senz'altro, perché l'amore è tale quand'è reciproco. 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.

2. Il non-essere positivo e relazionale dell'amore

La categoria della reciprocità, intesa in senso trinitario, offre lo spazio d'illuminazione adeguato per scoprire la valenza positiva e addirittura irrinunciabile del "non-essere" nel linguaggio trinitario. Il primo autore che, con pertinenza teologica, ha vigorosamente sottolineato la necessità di un impiego attento e rigoroso delle *ressources de la négativité* per esprimere la verità di Dio Trinità è stato G. Lafont nel suo *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*[8]. Accanto a lui, solo qualche tempo dopo, è stato G.M. Zanghì, al seguito dell'intuizione di Gesù Abbandonato di Chiara Lubich, a illustrare in forma incisiva e programmatica questa stessa istanza sul livello di un'ontologia trinitaria[9]. Ma andiamo per ordine: di quale concetto di non-essere propriamente qui si tratta?
La tradizione metafisica classica, come noto, già a partire da Platone conosce due accezioni e due diversi contesti d'uso del concetto di non-essere: quello *assoluto*, per cui di una cosa si afferma che essa semplicemente non è; e quello *relativo*, per cui si afferma che una cosa non è l'altra. Ovviamente, questo discorso, nella cosmovisione greca, non tocca il Divino, che assolutamente è o, meglio ancora, assolutamente è al di là dell'essere, essendo esso propriamente l'Uno per sé ineffabile in quanto escludente da sé ogni alterità.
Ma è proprio nello spazio di novità della conoscenza del mistero di Dio aperto dalla rivelazione cristologica che fa capolino la necessità dell'uso linguistico del non-essere per dire con pertinenza la figura del Dio Trinità. È stato per primo Agostino che, per affermare logicamente e ontologicamente, nel rigore del discorso teologico, la reale distinzione/alterità dei Tre nell'unica essenza divina, ha recisamente affermato che *l'uno non è l'altro*, essendo però ciascuno l'unico vero Dio[10]. Il non-essere relativo - ecco il *novum* del discorso cristiano intorno a Dio - sta dunque di casa (seppure con una sua peculiare formalità) anche in *divinis*, e non solo a livello delle cose finite e create. Ma occorre chiedersi - ecco la questione che logicamente si pone a partire di qui -: questo *non-essere relativo* esprime solo, in modo assoluto, la sussistenza distinta di ciascuno dei Tre, o dice anche qualcosa del loro rapporto? In altri termini: il non-essere relativo non apre conseguentemente all'intuizione, fondata sull'evento della rivelazione, di un *non-essere relazionale*?

8) G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Cerf, Paris 1969.
9) Cf. G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991; Id., *Gesù Abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.
10) Mi permetto rinviare al mio *Quaestio de alteritate in divinis: Agostino Tommaso Hegel*, in «Lateranum», LXVI (2000/3), pp. 509-528; cf. anche *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.

Questa intuizione, in verità, si fa strada progressivamente, e molto faticosamente, solo con la modernità. Essa, infatti, ha necessità, per potersi esplicitare con pertinenza, di tre dati: dell'acquisizione di un fondato presupposto teologico, della riscoperta di un dato centrale della rivelazione e di un contesto culturale specifico e sfidante come quello moderno.

Il presupposto teologico necessario è quello del concetto di Persona divina come relazione sussistente formulato con cristallina chiarezza da Tommaso d'Aquino. È solo a partire da questo concetto, infatti, ma collocato entro l'orizzonte della reciprocità trinitaria del rapporto tra le Persone divine prima delineato, che diventa possibile (e necessario) parlare di un non-essere relazionale, e dunque eminentemente positivo, per esprimere l'essere che è amore, e che dunque si dà nella relazione all'altro, delle divine Persone.

Ma perché ciò avvenga, perché, nell'orizzonte della reciprocità, si acceda a tale linguaggio, è necessaria la riscoperta e la messa in valore di un dato centrale della rivelazione cristologica: il fatto, cioè, che Dio, così come si comunica escatologicamente all'uomo nella pasqua di Gesù Cristo, è *Agápe* (cf. *1Gv* 4,8.16), vale a dire dedizione gratuita di sé nell'espropriazione totale di sé (*kenosi*, cf. *Fil* 2,7). È questo, probabilmente, il guadagno più prezioso della cristologia e della teo-logia contemporanea.

Infine, non bisogna sottovalutare - anche se occorre farne un attento discernimento a motivo della sua intrinseca ambiguità - il contesto moderno dell'assenza e della morte di Dio. Il fatto è che la modernità, per la prima volta nella storia, attinge l'esperienza del non-essere (il *nihil*) che si fa strada con la parabola travolgente del nichilismo: sia come esperienza inedita del sentimento della non-presenza di Dio alla storia; sia come esperienza, altrettanto inedita, di quel non-essere negativo che è frutto della libertà quand'essa si chiude al dono di sé in risposta al dono di Dio.

Questa scoperta veemente, e non di rado tragica, del non-essere, anche nella sua carica negativa e persino distruttiva, è di fatto diventata possibile - e questo è il punto su cui la teologia e la cultura d'ispirazione cristiana debbono attentamente riflettere - solo a partire dall'evento di Gesù Cristo. Prima non erano possibili. Sia perché è Gesù stesso, nel suo evento di morte/risurrezione, che s'è calato dentro l'abisso del non-essere negativo; sia perché solo di fronte a Lui diventa praticabile una chiusura all'amore di Dio tale da far sperimentare il non-senso irrimediabile del proprio esserci.

Non è un caso, dunque, che pensatori come Hegel, nello spazio drammatico della modernità, abbiano intuito - coi fatali fraintendimenti che abbiamo avuto occasione di indicare[11] - che il non-essere non è per sé dimensione alternativa ed esterna all'essere: ma il motore stesso del suo interno movimento. Ma ciò diventa teologicamente pertinente solo là dove l'evento cristologico è letto, nella luce della fede, come l'atto libero di dedizione di sé del Figlio/*Lógos* fatto carne che si cala nell'abisso del non-essere negativo della chiusura a Dio e ai fratelli *per amore*: vivendo le tragiche conseguenze, anzi la situazione stessa del non-essere negativo, nella positività perfetta di quell'amore che è dono-di-sé e che è accesso alla novità della risurrezione. Non-essere (perdere la vita) per essere (ritrovarla).

11) Cf. i nostri *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007.

Dunque, la semantica del non-essere positivo o relazionale è quella che propriamente esprime la dinamica intrinseca dell'evento cristologico, rivelando, nel linguaggio dell'analogia, che l'essere di Dio come *Agápe* è attraversato/vivificato dal non-essere reciproco per amore e come amore di ognuna delle Persone divine nei confronti delle Altre. È ciò che, con linguaggi diversi, dicono già la teosofia di Rosmini nel''800 e, soprattutto, le teologie di Bulgakov e von Balthasar nel '900 e la mistica trinitaria di Chiara Lubich. Con le parole di von Balthasar:

> «Si può arrivare al concetto limite che "il divino autopossesso s'esprime nel perfetto dono e reciproca dedizione di sé, dove è coinclusa anche la propria esistenza, quella che nella creatura non è a disposizione della creatura" (A. Brunner)[12]. […] L'autodedizione del Padre, che dona non solo qualcosa di ciò che ha ma tutto ciò che è […] passa interamente al Figlio generato […]. Questo totale dono di sé, che il Figlio e lo Spirito rispondendo ripeteranno, significa qualcosa come una "morte", una prima radicale "kenosi", se si vuole: una super-morte»[13].

In questo testo si possono evidenziare due affermazioni:
1) l'elevazione analogica del concetto di *kenosi* e di *morte* (col tipico richiamo all'eminenza di sapore dionisiano: "super-morte");
2) la costatazione che ci troviamo di fronte a un *concetto limite* nell'espressione dell'ontologia del divino: dopo il concetto agostiniano di *relatio*, quello tomasiano di *relatio subsistens*, quello rosminiano dell'atto del dare tutto/ritenendo tutto.
Circa la pertinenza del primo asserto i pareri sono discordi (penso, da un lato, a S. Bulgakov e, dall'altro, a G. Lafont) e in ogni caso è necessario molta prudenza linguistica e concettuale al fine di distinguere ed esprimere correttamente i diversi livelli e significati dell'evento cristologico, in riferimento sia alla sua dimensione antropologica sia alla sua dimensione teologico-trinitaria.
Circa il secondo asserto si può dire che se Dio è l'Essere che è *Agape*, Egli è infinito e reciproco donarsi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Così, per esprimere la dinamica abissale di tale dono - come lo rivela il Cristo Crocifisso/Risorto che effonde lo Spirito "senza misura" -, si può dire con pertinenza che il Padre il Figlio lo Spirito Santo, ciascuno nel modo a lui proprio, si donano sino alla consumazione di Sé, con ciò stesso essendo/divenendo pienamente Se stessi (essere e divenire, intesi non secondo un'ontologia greca, ma secondo l'ontologia dischiusa dalla rivelazione, in Dio coincidono). Di Dio, a partire dalla rivelazione, si può e deve dunque dire che Egli è, ed è *Agape*; del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto sussistono come relazione reciproca, e cioè nel darsi sino in fondo l'Uno all'Altro, si può e deve dire che essi sono (Sé) solo in quanto non sono (in Sé, indipendentemente dagli

12) Von Balthasar si riferisce qui all'opera di A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.
13) H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983 [tr. it. *TeoDrammatica*, V: *L'ultimo Atto*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 71-72].

altri), ma Si donano dando tutto Sé, e così Si ricevono in ritorno (cf. *Gv* 10,17-19). Ciò è proprio delle persone divine che sono Dio. Questo orizzonte interpretativo, ci permette però di approfondire quanto già accennato nel precedente articolo. Per sé, le persone create non possono vivere in pienezza il non-essere dell'amore, appunto perché sono create: e cioè ricevono l'essere da Dio e non hanno la possibilità di privarsene *ontologicamente*. Al massimo è loro possibile, donar-si *intenzionalmente* (a livello, cioè, dell'atto di conoscenza e di amore), ma non fino a dimettere il proprio essere in quanto essere. Ciò viene a dire che, nella creatura, essere e *agape* non coincidono: Dio solo, infatti, "è" *Agape*. Solo la morte costituisce la dimissione - nelle mani di Dio - di tutto il proprio essere di creatura.

Ma il Cristo crocifisso e risorto, comunicando il suo Spirito, realizza quella "nuova creazione" che è il compimento cui è destinata per grazia la persona creata. Egli è il Figlio che si fa uomo e vive il rapporto trinitario dell'amore, come dono-di-sé sino alla morte, col Padre per lo Spirito Santo nella sua umanità. Tanto che quest'ultima, perché unita personalmente al Verbo, può sperimentare (nell'abbandono e nella morte accettata e vissuta per amore) quel vertiginoso annullamento di sé come amore, attraverso cui è pienamente inserita per la risurrezione nella vita trinitaria. Dunque, è solo in Cristo, accolto e vissuto per grazia dalla libertà, che anche la persona creata può partecipare sacramentalmente della realtà dell'*agape* filiale. Non per nulla, San Paolo parla di un "morire" e di un "risorgere" con e in Cristo (cf. *Rm* 6,4-5).

Del resto, è in questo "non essere" *cristologico* e *trinitario*, "non essere" infinito d'amore di cui Dio solo è capace, che ha la sua radice la creazione. L'*ex nihilo* della creazione va perciò compreso come *nihil amoris*[14]: in coerenza con la progressiva comprensione dell'evento della creazione che s'è stagliata a partire dalla rivelazione, ma con quel *novum* imprevedibile dischiuso dall'evento d'un Dio che si fa carne e muore in croce. Il nulla assume così, paradossalmente, un significato ricco e pregnante. Non dice soltanto, in negativo, che nulla preesiste al creato se non Dio; ma dice anche, in positivo, che l'atto di creazione da Dio è atto di puro amore, atto con cui si fa Egli stesso Nulla, rispetto al creato, perché il creato sia. Affinché l'altro *da* sé (e non soltanto l'Altro *in* sé: il Figlio/Verbo e lo Spirito Santo) sia, Dio appronta liberamente nel grembo stesso del suo Essere, che è *Agápe*, lo spazio d'esistenza di tale altro voluto dal suo amore. Questa è la sua vera e infinita onnipotenza d'amore.

Il *nihil* della creazione è perciò, visto dalla parte del creato, la gratuità assoluta del proprio venire all'essere; e, visto dalla parte di Dio, l'amore con cui Dio - senz'alienazione di sé - s'espropria di ciò che gli è più proprio, l'essere stesso, per farne dono gratuitamente all'altro da sé. L'*ex nihilo* dell'atto della creazione è la pienezza con cui Dio comunica Se stesso, non di meno, a ciò che non è Sé. Di qui la ricchezza di virtualità che germinano dal nulla della creazione - come mostra la storia

14) Cf. quanto ho scritto in merito in «Nuova Umanità»: *Dio e la creazione - I*, XX (1998/1), pp. 67-88; *Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione*, XXV (2003/1), pp. 55-68; *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, in corso di pubblicazione.

dell'universo - in quanto esso non è che l'immagine creata, distesa nello spazio e nel tempo, di quel Nulla/Tutto dell'Amore che in Dio-Trinità è il Verbo/Figlio del Padre, la sua eterna Sapienza: Nulla, perché riceve il suo essere dall'amore del Padre; Tutto, perché l'infinita ricchezza del Padre in Lui pienamente si riflette ed è espressa[15]. Dire - come fa il Nuovo Testamento - che tutto è stato creato per mezzo del Verbo significa dire che anche il creato, essendo nulla perché si riceve da Dio, è con ciò esso stesso chiamato ad accogliere il tutto di Dio, in quanto Dio vi riversa, tramite il Verbo incarnato che effonde lo Spirito "senza misura" (cf. *Gv* 3,34), la sua stessa pienezza (cf. *Col* 2,9; *Ef* 3,19). Tanto che la meta escatologica del divenire dell'universo creato è intuita dall'apostolo Paolo come libera e gratuita in-esistenza di Dio in tutte le cose create: «ἵνα ᾖ ὁ Θεος (τά) πάντα εν πασιν» (*1Cor* 15,28). Come il "non" della distinzione e il "farsi nulla" nel reciproco amore dicono l'unità e la trinità del Dio che è *Agápe*, così l'*ex nihilo* della creazione dice la distinzione e la relazione d'amore tra Dio e il creato[16]: senza separazione e senza confusione. E dice la trama d'unità e molteplicità di cui lo stesso creato, ai suoi diversi livelli d'essere e sviluppo, è tessuto nello spazio e nel tempo. Il nulla dell'amore è la grammatica trinitaria con cui è scritto il libro della creazione.

3. La Trinità luogo della libertà

La categoria ontologica del non-essere relazionale o positivo, illuminata nell'orizzonte della reciprocità trinitaria, non può non rimandare infine alla grande istanza, da un lato moderna, dall'altro antica come il vangelo di Gesù Cristo, della libertà. È vero che nessuna realtà come la libertà è al centro della filosofia moderna, e che anche la teologia contemporanea (da von Balthasar a Jüngel e Moltmann) s'è non poco impegnata su questo fronte, e precisamente in chiave trinitaria. E tuttavia la sensazione è che siamo lungi da un reale, innovativo e duraturo approfondimento, quale i tempi esigono e di cui l'evento dell'autocomunicazione di Dio in Cristo è pregno. È evidente, infatti, che sia l'orizzonte prevalentemente sostanzialistico antico che quello prevalentemente soggettivistico moderno non sono in grado di garantire fino in fondo e d'esprimere l'estrema misura di libertà (di Dio e dell'uomo) che Gesù Cristo testimonia. Solo lo spazio della inter-soggettività come reciprocità tra gli uomini, vissuta e pensata secondo la misura dell'atto di libertà del Cristo (che liberamente offre la vita, perdendola e solo così riacquistandola [cf. *Gv* 10,17]), può permettere, grazie al dono dello Spirito senza misura (cf. *Gv* 3,34) che Egli compie nella sua pasqua, un'esperienza e un'intelligenza della libertà nella luce dell'ontologia stessa della Trinità.

15) Devo l'espressione che descrive il Figlio/Verbo come "Nulla Tutto" dell'Amore del Padre agli scritti mistici di Chiara Lubich.

16) Coglie ed esprime assai bene il significato ontologico decisivo dei concetti di relazione e di dono impliciti nel concetto di creazione, a partire dalla Scrittura, passando attraverso le tappe più significativi della storia del dogma sino alla «*proposition pour une nouvelle ontologie*», P. Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la necessité, l'histoire e la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève 1987[2].

Nella sua *ontologia della libertà*, Luigi Pareyson ha disegnato in termini netti e stringenti l'ineludibile sfida cui oggi son chiamate a rispondere, pur muovendo da versanti distinti, la filosofia e la teologia. Si tratta - egli afferma - di «*concepire l'essere stesso come libertà*»[17]: da un lato, dando esito positivo a quella "filosofia della libertà" che costituisce il grande anelito, interrotto e di non di rado travisato, della filosofia moderna; e, dall'altro, e proprio al fine d'una felice riuscita di tale impresa, riproponendo in forma inedita e rigorosa la relazione tra *speculazione teoretica* ed *esperienza cristiana*, per il fatto che «l'idea di appendere tutto alla libertà, di farne dipendere ogni cosa, di darle la posizione di centro, di elevarla a origine e fonte, non può essere che cristiana»[18].

La provocazione pareysoniana ad affrontare con decisione e parresia il τολμηρός λόγος (il discorso temerario) della libertà di Dio quale evento/avvento della sua stessa auto-originazione, non può in effetti non incrociare e interpellare, e nel più profondo della sua costituzione, la teologia cristiana. Ciò che viene messo in gioco è la figura stessa di Dio pensata dalla teologia. Che ne è, in essa, della libertà di Dio, e persino dell'esperienza di Dio come libertà, donata dalla rivelazione?

A parte la corrente minoritaria e in definitiva marginale del volontarismo divino, cui Pareyson fa cenno nei suoi ultimi saggi e che vede la luce sul tramonto del Medioevo, azzarderei la tesi - da verificare criticamente ma già rinvenibile, ad esempio, in S. Bulgakov[19] - che il tema, centrale senza dubbio nella rivelazione ebraica e cristiana, della libertà di Dio sia stato, sì, vigorosamente esposto e sviscerato, ma principalmente, se non esclusivamente, a proposito della relazione tra Dio - quale Creatore e Salvatore - e il mondo, in quanto oggetto, appunto, d'una sua libera e gratuita scelta di creazione e di salvezza. Persino la corrente del volontarismo divino, a ben vedere, si muove entro quest'orizzonte, anche se l'affermazione d'un libero arbitrio assoluto e insindacabile di Dio nei confronti dell'altro da sé non può non attirare lo sguardo, affascinato e stupefatto, sull'abisso vertiginoso e insondabile del farsi stesso di Dio come Dio. Come tenterà di fare Schelling nella sua *Filosofia della mitologia e della rivelazione*.

17) L. Pareyson, *Il nulla e la libertà come inizio*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 457. Uno sviluppo originale dell'ontologia della libertà di Pareyson nel recente C. Ciancio, *Libertà e dono dell'esere*, Marietti, Genova 2009. Senz'altro degni della massima attenzione, nel saggio di Ciancio, sono: da un lato, la contestualizzazione storica e teoretica dell'ontologia della libertà nel percorso del pensiero filosofico e teologico occidentale, il che, obiettivamente, costituisce un'apprezzabile integrazione della prospettiva di Pareyson; e, d'altro lato, un affondo teoretico sulla "relazione libertà-essere". La prospettiva così fatta valere s'impegna a pensare la libertà «come costitutivamente definita dalla relazione di alterità, senza che ciò significhi dissiparne l'unità», in quanto l'alterità è pensata «anzittuto come essere (l'essere è posto dalla libertà come condizione della sua automanifestazione) e poi come pluralità di libertà esistenti» (p. 153). Non è però percepita la valenza schiettamente speculativa che mette in gioco la rivelazione di Dio come Trinità, che invece cerchiamo di esibire nel nostro percorso.

18) L. Pareyson, *Il nulla e la libertà come inizio*, in Id., *Ontologia della libertà*, cit., p. 460.

19) Cf., in particolare, S. Bulgakov, *Nevesta Agnetsa*, YMCA Press, Paris 1945 [tr. it., *La Sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991, soprattutto la parte I: *Il Creatore e la creazione*, pp. 17-369]. Sulla teologia trinitaria di Bulgakov: P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

C'è in verità un'eccezione, che andrebbe attentamente vagliata. Si tratta di Duns Scoto, che è il primo e forse l'unico autore di peso, e come tale autorevolmente riconosciuto, che non parla solo della libertà di Dio rispetto alla creazione, ma anche della libertà *in* Dio. In quanto, a suo modo di vedere, e anche se con una certa oscillazione terminologica e concettuale, l'atto stesso della generazione del Figlio da parte del Padre - ad esempio - è un atto di libertà. Ma, ripeto, la dottrina di Scoto, nella specifica prospettiva che qui c'interessa, andrebbe accuratamente studiata[20].
In ogni caso, la costituzione speculativa della teologia scolastica di matrice tomista, prevalsa in campo cattolico a partire dal XVI secolo e strettamente legata a una metafisica dell'essere come sostanza immutabile, apatica e necessaria[21], è riuscita soltanto a proporre la questione della libertà di Dio nei confronti della creazione, non quella, temeraria, della libertà di Dio in sé, o meglio di Dio quale libertà. Un sintomo vistoso di tale struttura speculativa si ha, per un esempio, nell'affermazione, data per scontata in tanta vulgata teologica, secondo cui, mentre si può e si deve parlare di libertà di *Dio rispetto alla creazione*[22], non lo si può né lo si deve fare per *Dio in se stesso*: poiché in Lui la libertà coincide con la perfetta adeguazione di sé alla sua stessa essenza, in conformità a un'interpretazione riduttiva della definizione scolastica per cui Dio è l'*Ipsum Esse per Se subsistens*[23]. Che ne è, in tutto ciò, dell'evento gratuito e libero della rivelazione, che apre definitivamente lo squarcio sul dinamismo d'infinita e paradossale libertà che Dio stesso é? Mi riferisco alla libertà del Figlio, Gesù Cristo, che s'attua come tale nell'adesione alla volontà del Padre: dalla *kénosi* dell'incarnazione sino a quella, consumata, della croce e dell'abbandono; e alla libertà dello Spirito, che «soffia dove vuole» (cf. *Gv* 3,8). Libertà, quella del Figlio e dello Spirito, che rinvia e orienta all'infinita libertà

20) Lo sta facendo, in una tesi dottorale presso la Pontificia Università Lateranense, Joaquim Barata, *La libertà di/in Dio. Un'istanza del pensiero contemporaneo a confronto con la teologia di Duns Scoto*.
21) Mi riferisco, in particolare, a un certo filone, purtroppo diventato di fatto preponderante, della tradizione d'ispirazione scolastica nella teologia cattolica, non certo a maestri come Agostino, Tommaso, Rosmini: in cui è invece evidente l'assunzione progressiva della provocazione che viene all'ontologia dalla rivelazione cristologica.
22) Cf. J.A. Lopez Casuso, *Nota sobre la "necesidad" de Dios frente a su "obra libre"*, in «EstTrin», 7 (1973), pp. 441-450.
23) È sintomatico che anche recentemente, affrontando la questione del rapporto tra Trinità immanente e Trinità economica, la Commissione Teologica Internazionale, nel suo documento su *Teologia - Cristologia - Antropologia*, affermi che è necessario «mantenere la distinzione, da un lato tra la Trinità immanente, per cui la libertà è identica alla necessità nell'essenza eterna di Dio, e, dall'altro, l'economia trinitaria della salvezza, dove Dio esercita assolutamente la sua libertà, senza subire alcuna necessità di natura» (C.2.2; *EV/8*, p. 369). Cf. F. Neri, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, che cerca di precisare il concetto di necessità in relazione all'essenza divina affermando: «Dio è Trinità e non può scegliere di non essere se stesso, di essere amore nel modo della generazione, amore nel modo della filiazione, amore nel modo della spirazione passiva. Ma non si tratta che di una necessità in senso improprio, non - se ci sono concessi due neologismi - di tipo antropo-ontologico ma triado-ontologico, attinente cioè non a qualcosa di esterno a Dio, ma interno al suo stesso essere divino e al suo ritmo trinitario» (p. 322). Ma la questione, in tal modo, è solo rinviata.

d'amore e misericordia del Padre. Tutto ciò è non solo costitutivo, ma addirittura discriminante della qualità più propria e originaria dell'esperienza cristiana.
Ma tale è la forza centripeta della costituzione metafisica tendenzialmente sostanzialistica della teologia classica, che quando si passa dalla Trinità storico-salvifica a quella immanente - per dirla con K. Rahner -, le relazioni trinitarie vengono espresse nei termini della più rigorosa necessità, con essa venendo identificata, nel suo significato ultimo, la più originaria libertà divina. Senza tener conto, oltre tutto, della netta precisazione enunciata in proposito da Tommaso d'Aquino, secondo cui Dio è «*supra ordinem necessarii et contingentis sicut est supra totum esse creaturae*»[24]. Anche la teologia trinitaria del '900, che ha lottato robustamente per l'emancipazione dalla tutela d'una metafisica oggettivistica, rimettendo al centro della sua intelligenza la rivelazione cristologica, l'abisso dell'abbandono e l'evento delle relazioni d'amore delle tre divine Persone, in realtà, non è riuscita a compiere dei consistenti e definitivi passi in avanti nella direzione d'una convincente ontologia della libertà[25].
Tanto che le acuminate critiche di cui essa è stata fatta oggetto, ad esempio, da Massimo Cacciari, nel suo *Dell'Inizio*, paiono per lo più cogliere nel segno: se non sempre sotto il profilo della correttezza ermeneutica nell'analisi delle tesi dei singoli autori, molto di più sotto quello della configurazione d'una tendenziale figura speculativa che resta dominante[26]. Così che uno stesso filo conduttore, in qualche modo, correrebbe, nell'interpretazione così data della teologia trinitaria, da Agostino a Hegel alle staurologie del '900 (da K. Barth a J. Moltmann e E. Jüngel).
Il fatto è che, essendo la libertà senz'altro ciò che specifica la dignità unica della persona umana nel mondo creato, essa non può non essere, come principio e archetipo, *in* Dio. Ovviamente, il passaggio dal creato a Dio, anche e soprattutto in riferimento all'intelligenza della libertà, va compiuto tenendo conto del criterio metodologico dell'analogia: *maior dissimilitudo in tanta similitudine*. In questo movimento analogico occorre pertanto tener conto della classica distinzione, a livello antropologico, tra *libertas minor*, come autodeterminazione nella possibilità di scegliere tra ciò che è bene e ciò che è male; e *libertas maior*, come autodeterminazione nella scelta del bene. In Dio, essendo senz'altro predicabile propriamente la *libertas maior*, ha però da trovar radice anche ciò che specifica l'atto dell'autodeterminazione *sic et simpliciter* quale dimensione intrinseca alla scelta del bene.
Ma l'analogia, per la ragione teologica a suo tempo esposta, va *centrata cristologicamente* e dunque la determinazione della libertà, in Dio, va misurata da cima

24) Tommaso d'Aquino, *De Malo*, q. 16, a. 7 ad 15.
25) Ha colto persuasivamente questa necessità in ambito filosofico e teologico (partendo da un serrato confronto con la neuroscienza) L. Paris, *Sulla libertà. Prospettiva di teologia trinitaria tra neuroscienza e filosofia*, Tesi presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma 2010. Elementi utili si trovano senz'altro in E. Jüngel, nella dimensione di un definitivo affrancamento dell'intelligenza di Dio da ogni forma di neoplatonismo a partire dalla rivelazione cristologica, e in H. U. von Balthasar, nella prospettiva che pare la più pertinente e proficua: quella trinitaria.
26) M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990: ho attirato l'attenzione su questa critica di Cacciari nel mio *Intorno all'"Inizio" di Massimo Cacciari*, in «Nuova Umanità», XII (1990/72), pp. 51-66, cui Cacciari stesso ha risposto in «Filosofia e Teologia», VII (1993/1), pp. 145-154.

a fondo sulla libertà di Cristo e decisamente sul suo esprimersi "sino alla fine" nell'evento pasquale. Nell'evento pasquale, infatti, la libertà di Gesù trova il suo definitivo spazio di espressione drammatica nella relazione al Padre, a favore degli uomini, mediante lo Spirito. Il che c'introduce, teo-logicamente, sul livello dell'immanenza divina, nello spazio di un'illuminazione formalmente trinitaria della libertà di/in Dio. Da cui poi, sempre attraverso la mediazione cristologica, sarà possibile ridiscendere, catalogicamente, a un'interpretazione ontologica della libertà sul livello antropologico.

Nell'"ora" pasquale, la libertà di Cristo, spinta sino all'abisso dell'abbandono, si esprime pienamente per ciò che è: rivelazione della libera scelta d'amore del Padre - «per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita, per prenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere (ἐξουσία) di offrirla, e il potere di prenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio» (*Gv* 10,17-18). È così, e solo così, che Cristo può dire con pienezza e definitività «chi ha visto me, ha visto il Padre» (*Gv* 14,9). Tale libertà non può essere risucchiata e dissolta in nessun essere necessario e in nessun autosviluppo necessario del medesimo.

Ma soffermiamoci sul significato della libertà *in divinis*. Come normativamente chiede l'evento cristologico, l'essenza della libertà di/in Dio va rinvenuta nello spazio immanente della Trinità. Essa, in altri termini, va determinata come quella proprietà identificante l'essere divino (e, per partecipazione, umano) in quanto afferisce alla Persona divina nel sussistere essa come relazione grazie alla reciprocità trinitaria vissuta con le altre Persone divine.

In altre parole - e qui dobbiamo distinguerci dall'ontologia della libertà di Pareyson[27] - la libertà non va anteposta all'essere, ma piuttosto colta come sua espressione essenziale là dove l'essere (nella luce della rivelazione trinitaria della pasqua di Cristo) è identificato con l'*agápe*. Dio, infatti, *è essendo amore* o, per la reciproca, *amando è*: nel senso che l'evento del suo essere *(actus)* si dà nell'amore, e cioè nell'amare, nell'essere amato e nell'essere uno e distinti in questo reciproco amore. Se l'Essere è perché è amore, l'amore che è Dio è per sé Trinità: e cioè reciprocità trinitaria, in cui ciascuna Persona non è (in sé e per sé) se non nella relazione (con/alle altre). Il che *implica la libertà come atto di dedizione piena di sé*, e cioè come relazione in atto. La libertà *in Dio*, dunque, né antecede né pone l'essere, ma, essendo l'essere amore, è l'atto stesso mediante cui ognuna delle Persone divine, nella *táxis* trinitaria che la distingue rispetto alle altre, è se stessa nella dedizione alle Altre che a loro volta a Sé la restituiscono.

Spingendo la nostra intelligenza di fede in questa direzione, nella fedeltà alla logica della rivelazione, si può intuire come, nella Trinità, la libertà non possa essere definita ontologicamente come una grandezza assoluta ma piuttosto - come tutto in Dio - relazionale. Essa dunque, se, da un lato, designa il dono di Sé - gratuito e pieno - all'Altro, dall'altro lato, e correlativamente, designa l'integrità d'essere sussistente sperimentata da ogni Persona per l'accoglienza di Sé in Altro, la restituzione di Sé in Sé dall'Altro, e la sempre rinnovata dedizione di Sé a e per l'Altro.

27) Ho sviluppato questa distinzione nel mio *Il logos dell'esistenza ovvero della relazione che è libertà*, in *L'esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, Rivelazione*, a cura di D. Bubbio e P. Coda, Città Nuova, Roma 2007, pp. 76-89.

La libertà dell'amore e nell'amore, in altri termini, *è al tempo stesso, per ognuna delle Persone divine, principio del proprio inalienabile atto di dedizione accolto dall'Altro e risultato dell'atto di dedizione dell'Altro nei confronti di Sé*. È anche per questa ragione teologica, e cioè muovendo da questa prospettiva, che si può intuire come ciascuna della Persone divine sia Dio, l'unico vero Dio, e al tempo stesso come lo sia solo con le Altre e mai senza di Esse. Se questa prospettiva è teologicamente plausibile, occorre a questo punto declinare tale logica, nel rispetto della *táxis* trinitaria e del suo movimento pericoretico, in riferimento specifico a ciascuna delle Persone.

Innanzi tutto, in fedeltà alla rivelazione cristologica della Trinità, si può interpretare l'originario (e sempiterno) avvento di Dio, in quanto Padre, come *lo stupore primigenio e immacolato sperimentato da Dio rispetto al proprio essere che è amore*: stupore che, per il fatto stesso della novità e della gioia inesauribile che da esso scaturisce, è per sé e in simultanea *desiderio che l'Altro sia*: il di-fronte, l'Amato. Proprio come narra, sul livello della creazione, il duplice racconto genesiaco: là dove si dice che l'uomo e la donna sono co-originariamente creati, e si descrive lo stupore dell'uomo-Adamo a trovarsi posto nell'essere, che risuona schietto, inatteso e sazio solo quando gli è posta di fronte la donna-Eva.

Così, secondo la simbolica trinitaria, e nel rispetto della *maior dissimilitudo in tanta similitudine*, accade, originariamente[28], in Dio. Nell'atto di libertà in cui originariamente Dio, da sé iniziando, "diventa"[29], volendolo, *Abbà*, Padre: donando tutto ciò che possiede ed è, a quell'Altro da Sé che viene all'essere nell'atto stesso in cui Dio/*Abbà*, *consentendo liberamente al suo essere, che è amore, sceglie che anche l'Altro sia*. In quest'atto originario di amore/libertà si consuma il primordiale e archetipico "dramma" della storia di Dio: quello in cui è dischiuso anche lo scenario entro il quale si svolgerà il dramma della storia dell'uomo e del Dio fatto uomo.

Dramma, rischio, e più d'ogni altro vertiginoso e decisivo, perché l'atto in cui Dio si riconosce e si vuole Padre nella dedizione totale e piena di Sé al Figlio (che tale, e cioè totale e piena, ha liberamente da essere: perché se così non fosse, non sarebbe atto originario di quella libertà che, come libertà, si ha in pienezza solo nel donarsi in pienezza), tale atto non solo cammina sull'orlo dell'abisso del nulla, ma impavidamente lo attraversa: è *kenosi* originaria. Il Padre, volendo l'Altro, il Figlio, Gli concede tutto ciò che Egli è, Gli si consegna senza residui. *S'annienta in tale consegnarSi*. Se così non fosse, quella di Dio/*Abbà* non sarebbe né vera libertà né vera relazione all'altro. Sarebbe impietramento originario e immobile in quella

28) Quando uso, nel presente contesto, il termine "co-originario" non intendo negare il principio trinitario della teologia patristica e scolastica secondo cui, nella τάξις (l'ordine) delle Persone della Trinità, al Padre soltanto va attribuito il nome di ἀρχή (principio): mi riferisco piuttosto al linguaggio biblico, e giovanneo in particolare, secondo cui nell'ἀρχή, che è Dio, sono sia il Padre sia il Logos sia lo Spirito Santo. In tal senso, penso sia non solo corretto ma necessario parlare di una co-originarietà delle tre divine Persone nell'unità della Santissima Trinità. Il principio della co-originarietà, d'altra parte, ha una decisiva importanza per una pertinente elaborazione dell'ontologia trinitaria (come ho cercato di mostrare sin da *Evento Pasquale. Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 178-184).

29) È evidente che il "divenire" di cui qui parlo è identico all'essere, e ad esso coestensivo: essendo appunto l'essere di Dio come amore che è libertà.

necessità e identità che coincidono con l'implosione di sé in sé: il vuoto, il nulla.
E se così non fosse, anche quella del Figlio - Λόγος ed Εἰκών del Padre, secondo il linguaggio del Nuovo Testamento - non sarebbe vera libertà. Proseguendo, infatti, il nostro racconto dell'evento in cui il Figlio *è fatto* e insieme - e indissolubilmente - *si fa* il Figlio, possiamo intuire il suo originario stupore, echeggiante quello altrettanto e, se possibile, ancor più originario del Padre. *Stupore nel ritrovarSi, gratuitamente, partecipe del miracolo originario d'essere «Dio da Dio, luce da luce»*, secondo il simbolo di Nicea (e possiamo aggiungere, *libertà da libertà*). Da qui, il trasmutare, da subito, dell'evento del suo venire all'essere, in libertà, dal Padre, in un altrettale atto di libertà, in cui Egli *sceglie con gratitudine il suo originario esser-Figlio e, con ciò, restituisce Sé, in amore-libertà, al Padre, restituendo così al contempo il Padre* al suo libero esser Padre, attraverso la sua libera scelta d'esserne il Figlio unigenito. Così il rischio originario, e abissale, del Padre, il suo attraversare il non-essere di sé perché il Figlio sia, e sia libertà, trova eco e risposta e restituzione, libera e gratuita, nel rischio del Figlio che, riconoscendo il suo inizio dal non-essere per amore che il Padre si fa perché Egli sia, s'annienta liberamente a sua volta, attraversando anch'egli l'abisso del suo non-essere e così ritrovandoSi, di fronte e nel Padre, per chi Egli è: il Figlio.
Ma il racconto dell'originario evento/avvento di Dio in Dio non si ferma qui. L'evento della co-originaria relazione, in reciproca libertà, del Padre e del Figlio, infatti, proprio perché è evento di libertà inesauribile e creativa non termina ad Essi, a nessuno dei due, né al loro rapporto come a un che di astratto o sostanzialistico. La relazione vissuta in libertà dal Padre nei confronti del Figlio, e dal Figlio nei confronti del Padre, è stupore, inebriato di gioia, di ciascuno di fronte al gratuito atto di libertà dell'altro: *è stupore di gioia per la riuscita dell'amore come evento della libertà* - iniziale (del Padre) e responsoriale (del Figlio) - *in cui si fa evento di libertà l'essere Dio di Dio come amore:* è stupore di gioia per la vittoria dell'essere sul non-essere. Come per il Padre lo stupore d'essere si converte nella liberta scelta d'amore per cui l'Altro è; e come per il Figlio lo stupore d'esserci si converte nella scelta d'accogliersi e ridonarsi in amore al Padre; così lo stupore della libera reciprocità d'amore del Padre e del Figlio è la "scoperta" ch'Essi in tal modo fanno della libertà dell'amore come essenza viva e verità dell'essere che sono in quanto Dio. Tale scoperta si converte nella libera co-originazione dello Spirito, Spirito di libertà e di amore, da parte del Padre e del Figlio.
Il quale Spirito Santo, essendo rivelazione e glorificazione (δόξα), in Dio, dell'amore e della libertà che Dio Padre e Figlio insieme sono, non può esser concepito quale mera passività (in quanto semplicemente "procedente" dal Padre e dal Figlio - l'occidentale *Filioque* - o dal Padre per mezzo del Figlio - l'orientale διὰ υἱόν). Essendo anch'egli, infatti, ἐν ἀρχή, con il Padre e il Figlio, essendo anch'egli co-originario al Padre e al Figlio nell'evento immemoriale e sempre adveniente dell'originarsi *di Dio da Dio come Dio*, anch'egli, lo Spirito Santo, è libertà in Dio stesso: *essendo Egli*, se si può dire, *il farsi Evento della libertà e dell'amore che Dio stesso è*. Il che permette, in questo momento apparentemente compiuto della storia originaria *in divinis*, di rileggere e rinnovare l'intero racconto, approfondendone ulteriormente e di nuovo il significato nella prospettiva di un'ontologia trinitaria della libertà.
La verità trinitaria della co-originarietà del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e il significato di libertà che l'originazione dello Spirito acquista nel racconto proposto,

infatti, fa sì che la presenza e l'azione dello Spirito nell'evento originario dell'esser Dio di Dio come Trinità possa con pertinenza interpretarsi come il movimento della *novità e inesauribilità di Dio in Dio*. È precisamente lo Spirito di libertà, suscitato dal reciproco stupore in cui il Padre e il Figlio riconoscono nella loro reciprocità la riuscita gratuita ed eccedente della libertà dell'amore, che a sua volta sollecita dal suo intimo la libertà del Padre affinché rinnovi l'atto originario di libertà in cui Egli diventa Se stesso - Padre - originando il Figlio; e insieme sollecita dal suo intimo la libertà del Figlio affinché Egli s'accolga sempre di nuovo come frutto della libertà del Padre, tutto proiettandoSi verso il Padre e dandoGli così d'essere Padre, divenendo con ciò Egli stesso Figlio.

L'Evento della libertà e dell'amore, dunque, di continuo si rinnova in Dio e, se possibile, s'arricchisce e s'accresce. La verità trinitaria della co-originarietà del Padre, del Figlio e dello Spirito, da un lato suggerisce che, se lo Spirito è certo frutto del riconoscimento del Padre e del Figlio e dunque viene "dopo" di essi, egli è però anche contemporaneo a loro. Come il Padre non sarebbe Padre senza il Figlio, così il Padre non potrebbe porre l'atto originario di amore/libertà, ch'Egli stesso è generando il Figlio/*Lógos*, senza quello Spirito che è il soffio incoercibile della libertà dell'amore. E altrettanto può dirsi, nel modo a lui proprio, del Figlio/*Lógos*.

A partire da qui si potrebbe proseguire il racconto in riferimento sia alla realtà della creazione come atto di libertà, *ex parte Dei* e insieme e diversamente *ex parte hominis*, sia all'evento dell'incarnazione e dell'abbandono del Figlio fatto carne, nella luce del Risorto e dello Spirito effuso "senza misura". Proiettando infine lo sguardo verso l'*éschaton* compiuto. Ma ciò aprirebbe il nostro discorso, più specificamente, all'antropologia, alla cosmologia e all'escatologia.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org