***De Trinitate*. In dialogo con Piero Coda**

*di VINCENZO VITIELLO**

Ouk hymeís me exeléxasthe,
all'egò exelexámen hymâs (*Gv* 15,16)

1. *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, il libro in cui Piero Coda presenta l'esito ultimo della sua meditazione teologico-filosofica, è una "enciclopedia". E non perché raccoglie un materiale imponente: dalla storia sacra, Antico e Nuovo Testamento, alla storia dei Concili e delle Chiese cristiane; dalla discussione su politeismo e monoteismo, che coinvolge il problema della distinzione tra unità e unicità di Dio, all'analisi della differenza del monoteismo trinitario cristiano dal monoteismo ebraico e da quello islamico; dalla riflessione sul rapporto tra la Trinità "in sé" e la Trinità in rapporto all'uomo e alla storia, all'esame, condotto sul doppio registro della teologia e della filosofia, dei concetti di "sostanza", "accidente", "relazione", "qualità", "essere", "nulla", "divenire"…; il tutto ripartito in sezioni, capitoli, paragrafi, quadri sinottici, secondo un rigoroso *esprit de système*: questo riguarda l'aspetto esteriore dell'opera, che non si può, né si vuole certo sminuire, considerato il lavoro richiesto da tale sistemazione, ma che resta pur sempre secondario rispetto al "contenuto" del libro. È un'enciclopedia nel senso più originario dell'espressione: è una *en kýklo paideía*. *Paideía*, perché nata, lo si avverte anzitutto nella scrittura, nelle aule dell'Università – quelle, in particolare, dell'Istituto Universitario Sophia, da Coda diretto, del quale Istituto questo volume è il primo di una nuova Collana significativamente intitolata "*Per*-corsi di Sophia" –; *en kýklo*, perché nell'esperienza dell'autentico insegnare la parola, pronunciata per *educere* istruendo, flette il pensiero dell'insegnante su di sé, torna ad essere domanda, che interroga anzitutto chi la proferisce. Ma è una *en kýklo paideía* soprattutto perché muove dalla Trinità ed alla Trinità ritorna, "passando" per l'uomo. E qui l'"enciclopedia" si congiunge con la "biografia". Il pensiero teologico-filosofico di Piero Coda, infatti, ha avuto ed ha come suo motivo iniziale e meta il *Deus Trinitas*. Il circolo di questa *paideía* si è nel corso degli anni sempre più ampliato ed approfondito: da *Evento pasquale Trinità e storia* (1984), a *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel* (1987), a *L'Altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov* (1998), a *Il Logos e il Nulla* (2003), prima sintesi speculativa del sua teologia trinitaria. Ampliandosi, la distanza tra la fine e l'inizio, tra escatologia e protologia, si è fatta sempre più intrinseca alla Cosa, alla *göttliche Sache*, giacché nella Vita Intratrinitaria si è inserita la storia dell'uomo, degli uomini. Ed è questo che il sottotitolo del libro sottolinea: *L'avvento di Dio tra storia e profezia*. La storia, la storia degli uomini, non è solo dell'uomo; insieme, e più profondamente, è di Dio. Dio stesso è "storia". Storia della "salvezza" dell'uomo, che è la storia di Cristo, del Figlio di Dio che s'è fatto uomo. E perciò profezia, in duplice senso: paolino, in quanto Parola proferita per l'uomo, per l'edificazione dell'uomo, della

* Prof. di Filosofia della storia presso l'Università Vita-Salute S. Raffaele, Milano.

comunità umana, della *ekklesía*; ma non meno nel senso di Parola che pre-dice, di Parola che anticipa il futuro non catturandolo, ma nell'attesa "paziente" del dono della Vita. Coda cita il *Grundsatz* di Rahner: «la Trinità economica [quella che si rivela nella storia, nella *oikonomía* della salvazione dell'uomo] è la Trinità immanente [Dio in sé], e viceversa» (p. 89). In questione è il "viceversa" (pp. 88-89). Perché, se nell'unità Dio-uomo la "differenza" s'impone, e questa non può non "toccare" anche la Trinità immanente, Dio "in sé", il *Deus Trinitas*, e invero non solo il rapporto tra Padre e Figlio, ma altresì il Figlio stesso, insieme Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, il pericolo è che la differenza cancelli se stessa nel "ridurre" la Trinità immanente alla economica: Dio alla storia degli uomini – com'è accaduto nell'età moderna, età della secolarizzazione compiuta –. Su questo complesso tema dell'identità-differenza nella Vita intradivina in sé e nel rapporto con la storia umana, si è sviluppata la riflessione teologica di Piero Coda.

2. Mi soffermerò sui quattro punti fissati nell'Introduzione dell'ultima sezione del libro, dedicata a "Unità e Trinità di Dio", ovvero: "Come in Cielo così in Terra", e cioè: 1) il concetto di persona; 2) l'articolazione del linguaggio trinitario e il concetto positivo di non-essere in quanto non-essere relazionale; 3) l'ontologia della libertà nell'orizzonte trinitario; 4) il "luogo" della teo-logia cristiana – senza però rispettarne la successione dettata dall'autore – per seguire liberamente il corso dell'argomentazione.
Comincio dal quarto punto, che tocca la questione a mio avviso preliminare: il «luogo di istituzione, di esperienza esistenziale e di risoluzione intellettuale», ch'è proprio della teo-logia (p. 513). Questa definizione, che lega vita e riflessione, mi ha riportato alla memoria l'etimologia di *ánthropos* ("uomo", in italiano) dettata dalla fertile fantasia di Platone: deriverebbe, questa parola, dalla contrazione di *anathrôn hà ópope*: «colui che riesamina ciò che ha visto»[1]. L'*anathreîn*, il riesaminare, il riflettere, il piegarsi su di sé, sul proprio "passato" naturale prima che storico, è dunque ciò che distingue l'uomo dall'animale; il vedere, invece, ciò che lo assimila all'animale. L'umano è dunque uno scarto, una "differenza"; ma una differenza che si flette su di sé, che torna indietro, su ciò che ha visto e sul vedere, sulla propria natura di vedente. Il vedere è insieme primo e ultimo, ché non si riflette se "prima" non si è visto. Ma questo "prima" è solo per il "dopo" della riflessione. Nel linguaggio di Hegel: il presupposto (*das Vorausgesetzte*) è tale per il posto (*das Gesetzte*)[2], ovvero, il vedere è tale per la riflessione. Il "primo" è l'"ultimo". Questa conclusione non toglie la premessa, ché il posto è solo per il presupposto, la riflessione solo per la visione, per l'aver visto. È palese: il circolo della riflessione non è la soluzione del problema, è il problema. C'è da chiedersi, infatti, cosa muova la ri-flessione, cosa la spinga a tornare indietro sulla visione: la visione stessa, o altro? E la visione, che è comune, come si è osservato, all'animale e all'uomo, è solo "natura", vita inconscia, immediata, animalità pre-umana, o in essa v'è "altro"? Quell'"altro" che attira lo sguardo a volgersi indietro, a flettersi

1) Cf. Platone, *Cratilo*, 399c.
2) Cf. G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M. 1969, in particolare cf. II, pp. 24-35.

su di sé, quell'altro che pro-voca, chiama fuori la riflessione? Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel si pone questa domanda – e risponde: «la vita rinvia (*verweist auf*) ad altro da ciò che è, alla coscienza»[3]. Qui, ciò che attrae la riflessione: la vita, la vita "naturale", immediata e inconscia, è nel profondo più che vita naturale – immediata e inconscia – ma questo "più" non è altro che coscienza, riflessione. Nella risposta alla domanda, Hegel perde la profondità della domanda, in quanto riduce quanto è "prima" della riflessione a ciò che la riflessione porta a evidenza. Qui davvero il presupposto è solo un posto. La ricchezza del "passato" (del "prima") appena affermata è perduta. Nella visione hegeliana del mondo il "passato" è schiacciato sul presente, il "prima" sul "dopo". Nella visione cristiana del mondo, per contro, il passato ha in sé una riserva d'essere che il presente e il futuro mai non esauriscono. E ciò perché il mondo, nella visione cristiana, è "creato". E nel creato risplende la *dóxa theoû*, la Gloria del Creatore. Pertanto nel volgersi indietro alla "natura", alla "vita immediata", la riflessione è attratta da quel "più" che è nella natura stessa, e non nella riflessione, e che la riflessione può solo cercare e trovare in ciò che è "prima" e "più" di lei. Ma la riflessione non ha occhi per vedere la *dóxa theoû*; lasciata a se stessa vede "natura" e non "creatura". Il Passato deve, allora, superare se stesso, deve farsi presente. Presente nel tempo. Deve staccarsi da sé, *kenotizzarsi*. Perché gli uomini possano "avvertire" in ciò che si vede, quel che non si vede, *tà aórata* (*Rm* 1,19-21).
Ancor qui il pensiero teologico cristiano si trova accanto Hegel, per il quale il Padre è Padre "per" il Figlio, "in vista" e "in virtù" del Figlio, che è l'atto del Padre, la sua *enérgheia*. Il Padre è pura, astratta potenza "prima" e "fuori" del Figlio. Il filosofo "ripeteva" Agostino, il più grande tra i pensatori trinitari, che nel *De Trinitate* aveva scritto: «*a Patre et Filio missus est idem Filius*»[4]. La Trinità manda il Figlio. Cosa di vero, di profondamente vero v'è in questa affermazione? Il superamento della concezione dell'essere come *ousía*, sostanza, nel pensiero dell'essere come relazione, come movimento, autotrascendenza. E se essere dice *ousía*, allora relazione è non-essere: ma "non-essere positivo".
Rapportare Hegel a Agostino è importante non solo perché mette in luce la radice teologica "cristiana" del concetto del "non-essere positivo", relazionale, e quindi dell'ontologia moderna del divenire e della libertà (Schelling, oltreché Hegel), ma soprattutto perché consente di individuare i limiti della "ripresa moderna" della riflessione trinitaria (da Hegel a Barth, da Schelling a Rahner). Ché in Agostino, se non in primo piano, certamente, nelle pieghe del suo discorso, è presente il pensiero che nella Trinità il Padre è anche oltre la Trinità. Siamo qui davvero davanti ai *báthe toû theoû*, agli abissi del *Deus Trinitas*. È un punto su cui è necessario fermarsi.

3. Nel *De Trinitate*, affrontando il gran tema della differenza del Figlio dal Padre nella loro unità, Agostino precisa, anzitutto, che il Figlio è co-eterno al Padre; "generato" sì, ma nell'eterno. Lo esige il concetto stesso della Monotriade divina: se il Figlio non fosse coeterno al Padre, vi sarebbe un tempo aionico, nel quale il Padre

3) Cf. Id., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1954, p. 138.
4) Cf. Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, II 5.9.

non sarebbe stato Padre; nel quale il Padre non sarebbe stato relazione; nel quale il Padre sarebbe stato pura sostanza, irrelata e inerte *ousía*. Ma se non il "tempo" segna la differenza tra il Padre e il Figlio, dove, e in che questa differenza? Non certo nell'assenza nel Padre degli attributi essenziali del Figlio: sapienza, potenza, giustizia, bontà…; fosse così, il Padre non avrebbe essenza, sarebbe nulla. Nulla, e cioè: non il "non-essere positivo" che è proprio dell'essenza relazionale della Vita intratrinitaria, il reciproco "essere-per-l'altro" che è proprio delle Persone della Trinità, bensì un puro Vuoto, laddove il Padre è, per definizione, pienezza, *hyperoché*, sovrabbondante dono di sé, *agápe* infinita. Se dunque il Padre è, in sé, tutto quanto è proprio del Figlio, «*unde ergo maior Pater*?»[5]. Agostino riprende in forma interrogativa l'affermazione di Gesù: *ho patèr meízon moú estin* (*Gv* 14,28), e risponde, richiamandosi ad Ilario, che nella perfezione della Trinità vanno distinte l'infinità del Padre, la forma del Figlio (immagine del Padre), la fruizione dello Spirito (il reciproco donarsi delle Persone della Trinità[6]).

Nel Figlio, dunque, prendono forma, e cioè si es-pongono, si pongono fuori, si distinguono, quelle perfezioni che sono tutte "in uno" nel Padre, che è la *perfectio* del Tutto che è Uno: Infinito, perché non ha le imperfezioni della finitezza, delle finitezze, che anche quando "in sé e per sé" *perfectae*, compiute, sono *imperfectae*, essendo ciascuna, nella "sua" finita perfezione, manchevole delle perfezioni di tutte le altre. Nella Perfezione del Figlio sono tutte le imperfette perfezioni della Totalità che non è *Hén*, ma *Hén-pánta* – per esprimerci nella lingua di Plotino[7] – : non Uno, ma Uno-molti. Ma questa "imperfetta Perfezione" è condizione perché dall'Infinità del Padre si passi alla finitezza finita del mondo, *a Hèn kaì pánta*: è la condizione di possibilità della creazione. Commentando il Prologo giovanneo, Coda ricorda il terzo versetto: *pánta di' autoû eghéneto, kaì chorìs autoû eghéneto oudè hén* – tutte le cose furono fatte attraverso lui (il *Lógos*), e nessuna fu fatta senza di lui – e scrive: «L'affermazione è lapidaria, ma lascia intendere che l'autoespressione di Dio in sé, nel *Lógos*, è la condizione dell'espressione di Dio anche "fuori di sé" (per dir così), nella creazione» (p. 306). Quel "ma" mi sembra tradire la preoccupazione di Coda, che si attribuisca al *di' autoû* un'autonomia eccessiva. Perché – questa la critica che viene naturale muovere all'attribuzione dell'opera della creazione al Figlio –, se è vero che il mondo è opera del Figlio, in quest'opera è il Padre stesso che opera. Quel che s'è detto per la missione del Figlio, e cioè che non il Padre manda, ma la Trinità, vale anche per il Padre, e cioè: non il Figlio crea, ma attraverso il Figlio la Trinità. Vera, questa conclusione – ma parziale. Il *di' autoû* dice dell'altro ancora sul *Deus Trinitas*, che non la semplice compresenza di Padre e Figlio nella Trinità. A pensare quest'"altro" Agostino ci invita, là dove scrive, e l'esempio è felice: «si chiama immagine la tela e ciò che è dipinto sulla tela, ma è a causa della pittura che la ricopre che è chiamata immagine anche la tela»[8]. E cioè: si chiama "creatore" il Padre e il Figlio che crea; ma, come la tela, che sottostà alla pittura, è "altra" dalla pittura, così il Padre, che crea "attraverso" il Figlio, è

5) *Ibid.*, VI, 3.5.
6) *Ibid.*, 10.11.
7) Cf. Plotino, *Enneadi*, V 1,8.
8) Cf. Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, XV 23.43.

altro dal Figlio. Nella Trinità, nel positivo non-essere della relazione intratrinitaria, il Padre è anche "oltre" la Trinità, anche "oltre" il reciproco donarsi delle Persone della Trinità. Senza questa oltranza, l'opera del Figlio sarebbe necessaria, sarebbe l'esecuzione di un disegno e non una scelta, non un atto di libertà. Il Figlio, che ha creato il mondo per sua scelta – e cioè nella differenza dal Padre, differenza che è nell'essenza stessa del Padre –, il Figlio, dicevamo, è immagine del Senza-immagine, "forma" dell'In-forme, ed insieme è l'immagine-modello dell'immagine-uomo. Il mondo creato, come l'uomo, è l'immagine terreste dell'immagine celeste del Senza-Immagine. Il titolo della V Sezione, "Come in Cielo così in Terra", sta ad indicare che la mediazione del Figlio è "in opera" già nella vita intratrinitaria. E quindi che l'uomo è in eterno compreso in essa. Ma non necessariamente, bensì – si diceva – per libera scelta del Figlio. Di questa libera scelta il Figlio è responsabile. Perciò solo il Figlio può "salvare" il mondo. Il grido dell'ora nona esprime allora una doppio, divergente sentire: la sofferenza per la lontananza del Padre, e la sofferenza per la fine del mondo. È insieme grido di dolore e *eucharistía*. Dolore per l'abbandono del Padre, gratitudine perché l'abbandono concede un altro "giorno" al mondo, all'immagine dell'Immagine – a *Hén kaì pánta* – per tornare al linguaggio di Plotino.
Ma non stiamo dicendo "troppo"? Non commettiamo un peccato di superbia nel voler penetrare gli abissi di Dio? Non è *hýbris* luciferina pretendere di conoscere "Dio in sé"?

4. Avverto l'obiezione: questa lettura di Agostino risente troppo di Plotino. Il Figlio è interpretato alla luce del *Noûs* che fece dell'Uno molti (*pollà poiese tèn mían*[9]). Siamo nel cuore del cuore del nostro problema. Certo questa interpretazione del *De Trinitate* risente dell'influenza di Plotino. Ma Agostino stesso è prossimo a Plotino, pur dove lo critica. E lo critica in un punto decisivo, quello del rapporto *Hén-Noûs*, che Plotino spiega in modi diversi e divergenti. Talora, infatti, *Noûs* è presentato come generato dall'*améchanos dýnamis eis tò ghennân*, dall'incontenibile potenza generativa di *Hén*[10], se non come questa stessa potenza: l'atto (*enérgheia*) di *Hén* volto all'esterno, di contro all'atto sempre di *Hén* che resta *eíso en báthei*, nella quiete della propria profondità, in tal modo ponendo nel cuore stesso dell'Uno l'opposto principio della Diade[11], talaltra viene attribuito a *Noûs* un potere autotetico (*quoad essentiam,* se non *quoad existentiam*[12]): non è un caso che Plotino definisca *Noûs* dio secondo, *theòs deúteros*, ponendo così accanto all'Uno, un altro potere che lo limita e lo finitizza[13]. L'aporia di Plotino appare insuperabile. E di fatto lo è. Agostino vide chiaramente il nodo della contraddizione, e non s'affannò a scioglierlo; lo recise con un taglio netto: «alcuni restano fortemente turbati nella loro fede al sentire che si parla di un Dio Padre, di un Dio Figlio e di un Dio Spirito Santo e che tuttavia questa Trinità non è tre dèi,

9) Cf. Plotino, *Enneadi*, cit., VI 7,15.
10) *Ibid.*, V 3,16.
11) *Ibid.*, V 1,6.
12) *Ibid.*, V 2,1.
13) *Ibid.*, V 5,3.

ma un unico Dio [*unum Deum*]»[14]. Come dire: non c'è da interrogarsi su come il molteplice sorga da uno, e più in generale sia compatibile con uno, ché uno è solo la relazione dei molti. È la tesi che ritroveremo tal quale in Hegel, e sin nelle prime categorie della Logica, ove il divenire non è terzo dopo essere e nulla, ma primo, quel primo in cui unicamente sono reali, effettuali (*wirklich*) e pensabili, essere e nulla, dacché l'essere non passa nel nulla, né il nulla nell'essere – essi sono già da sempre passati (*übergangen*) l'uno nell'altro e l'altro nell'uno[15] –. È quanto si è già detto sopra parlando del positivo non-essere, dell'essere relazionale, dell'essere che non è sostanza, ma relazione, non per sé, ma per altro, dell'essere trinitario che è reciproca donazione di sé delle tre Persone, non Trinità statica, ma diveniente. Eterno divenire, e mai quiete. Ma Agostino, ribadisco, è anche "oltre" tutto ciò. La tela, riprendo il suo esempio, non è la pittura, pur essendo dipinta, l'infinito non è l'immagine, che pure lo rap-presenta. Neppure è dono nel donarsi. Se non vi fosse nella Trinità un'eccedenza del Padre rispetto alla Trinità stessa, una differenza del Padre dal Figlio, l'operare del Figlio – si diceva sopra – sarebbe necessario e non libero. La differenza del Padre custodisce la libertà del Figlio. Si ri-presenta il problema di Plotino, ma in forma diversa, con nomi diversi: non "come *Noûs da Hén*?", ma "come il Figlio *dal* Padre?". Così formulato il problema resta problema, la domanda resta domanda – non esige soluzione, risposta, né dà luogo ad aporia –. Perché la libertà del Figlio non risponde alla domanda "come la differenza del Figlio dal Padre?", "Come la libertà del Figlio?". Il Figlio è tale in quanto accetta l'oltranza del Padre, non soltanto senza avvertire il bisogno di spiegarla, di darne ragione, ma respingendo questo bisogno come una pretesa in contrasto con la *hyperoché* del Padre. Che va custodita e rispettata come mistero. Il Figlio non è *Noûs*, perché non riduce a sé il Padre, non fa dell'uno molti, ma, presentandosi come *immagine* del Padre, ne rispetta e tutela l'alterità, la sua più profonda essenza, l'aniconicità. La rivelazione del mistero è ben tutt'altra cosa che la riduzione del mistero alla rivelazione. La Verità è tale se custodisce il mistero in quanto mistero. Perciò il *Lógos* è Figlio, per la sua libera subordinazione al Mistero. Ed è questa subordinazione il dono di sé che il Figlio rende al Padre.
In questa libera accoglienza del Figlio, che non chiede e non dà "perché", in questa libera subordinazione del Figlio al Padre, la Verità, nonché pretendere di penetrare i *báthe toû theoû*, accetta di farsi essa penetrare dal Mistero, ma non per rivendicare a sé il privilegio di un legame, il diritto di un'appartenenza innegabile. Tutt'altro: farsi inondare dal Mistero significa anzitutto, soprattutto, dubitare di sé, dover chiedere agli altri "chi (o che) si è". «E voi chi dite che io sia?» (*Mt* 16,15). Non è una domanda retorica, una domanda che ha già a priori la sua risposta; è la domanda che nell'ultima ora si esprime in un grido: «*Eloì, Eloì, lamà Sabactani*?» (*Mc* 15,34). Non è follia parlare di *hýbris* davanti a tal grido?

5. Mi sono allontanato da Piero. Accade in un dialogo sincero e senza pregiudizi. Ma perché sia davvero tale – sincero e senza pregiudizi – il dialogo non deve omettere, o trascurare la tesi fondamentale dell'interlocutore. E la tesi fondamentale di

14) Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, cit., I 5.8.
15) Cf. G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., I, pp. 82-83.

Coda è che a "Dio in sé" si giunge attraverso l'"evento pasquale" del Cristo. Ora, chiedo all'amico teologo, tale evento è l'attimo, l'*exaíphnes*, quel battito d'occhio, *he ripè toû ophtalmoû*, che segna il ritorno al Padre, o non piuttosto quel "momento" che, misurato col tempo mondano, dura tre giorni, dal Venerdì della passione alla domenica della resurrezione, alla Pasqua, ultimo "passaggio"? È l'attimo della profezia realizzata, ove la storia del Figlio dell'uomo e dei suoi "fratelli" non è più che memoria, neppure dolente, perché già tutta redenta? O non serba, quell'attimo, intero il "movimento" della Passione? Grünewald dipinse la "pasqua" del ritorno alla Gloria del Padre con i colori più tenui, come a rappresentare il venir meno della Forma e dell'Immagine nell'Informe e nel Senza-immagine. Ma, svanisce soltanto la "figura umana" del Cristo, o non anche la forma-Cristo, la Forma-Figlio, l'Immagine della Trinità? Cosa segna l'evento pasquale? Cosa dicono quelle parole, di amore troppo grande per non essere tremende: *egò en autoîs kaì sù en emoí, íva ôsin teteleioménoi eis hén* («io in loro e tu in me, affinché siano perfetti in uno»: *Gv* 17,23)?

Non mi riesce – e qui il discorso del filosofo assume lo stesso carattere del discorso teologico: è «luogo di esperienza esistenziale e di risoluzione intellettuale» (p. 513) –, non mi riesce, dicevo, di pensare la Pasqua senza avere insieme nello sguardo la Pala di Grünewald e il "Cristo morto" di Mantegna.

Se vogliamo restare fedeli alla finitezza umana, quella finitezza che il Figlio divino volle abitare, e non da estraneo, allora non possiamo pretendere di dire cosa significhi l'evento pasquale per "Dio in sé". Possiamo ben dire cosa significa per noi. Significa anzitutto, sovrattutto questo: *ho kairòs synestalménos estín*, «il tempo si è contratto» (*1 Cor* 7,29). Ma la contrazione del tempo, non è la fine del tempo. Per noi, che abitiamo il tempo, l'evento pasquale resta "futuro": futuro prossimo, futuro che abbiamo davanti a noi, di faccia, futuro che segna nell'intimo il nostro presente, e tuttavia futuro. E futuro "possibile", non necessario. Per noi la Pasqua è ancora da venire. Pasqua è la domenica, e noi, noi che viviamo nel tempo, siamo – pur quando capaci di superare lo smarrimento dell'abbandono, gridato il Venerdì della Passione, nell'*eucharistía* per la donazione al mondo di un nuovo giorno – fermi ancora al sabato, il giorno innanzi a quello della resurrezione. Perciò abbiamo tutti gli affanni del mondo, della storia. La nostra redenzione, se redenzione può dirsi quella che accade nel tempo del mondo, non è redenzione "dal" peccato, ma "nel" peccato. L'unica che conosciamo, ed anche questa per adombramenti, tra timore e speranza.

È segno della finitezza del conoscere umano, ma non solo umano, il fatto che il linguaggio della teologia si sia espresso in seconda persona per dire che del "Dio in sé" è dato sapere soltanto ch'è Mistero oltre la Verità, anche quando si dà nella Verità e come Verità, e non perché il Mistero sia inesauribile fonte di Verità, bensì perché la Verità è vaso troppo piccolo per ricevere il Mistero (non la totalità del Mistero, semplicemente il Mistero, che non è né totalità, né parte): «*Ergo, domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit*»[16]. È altresì segno della nostra finitezza il fatto che la preghiera si avvicina a Dio col "tu" della richiesta: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano…", e il "pri-

16) Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, XV.

mo pane" è essere da Lui amati come Giacobbe, non odiati come Esaù (e l'esser Giacobbe o Esaù non dipende da noi). Ed è la stessa finitezza che si manifesta nel linguaggio umano, umanissimo, ma non solo umano, della morale, che, pur essa, parla in seconda persona: *lo tir'zach*, tu non ucciderai. Il comando viene dall'alto, perché, per autonomia che la volontà rivendichi a se medesima, non dipende dalla volontà *essere o non-essere morale*. «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (*Gv* 15,16).