LA LIBERTÀ IN DIO. SULLE TRACCE DI UNA NUOVA ONTOLOGIA



The present article tackles from within the big question of freedom "in God", a theme which has already been touched upon in philosophical circles associated with Luigi Pareyson and his publication "ontologia della libertà." Taking its initiative from Hans Urs von Balthasar's Trinitarian perspective on the question of freedom "in God", and from recent work on the topic by Leonardo Paris, this article attempts to systematize the discussion in the light of Trinitarian ontology, by highlighting and deepening some theological intuitions of Piero Coda on the subject.

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

Introduzione

"La libertà non è uno spazio libero, libertà è partecipazione". Tale asserzione, ripresa da un testo di Giorgio Gaber (1972), oltre al fascino che esercita in riferimento all'esistenza di ogni uomo, contiene una profonda verità anche nel campo teologico, e in particolar modo in quello trinitario. In essa viene affermato che la libertà non si può ridurre a un semplice spazio di movimento, ma ha a che fare con la "partecipazione". Quale dinamica introduce il lemma "partecipazione" a proposito della libertà? Il presente saggio vuole argomentare questa riflessione, non sul piano antropologico, ma su quello teologico: la libertà di Dio, o meglio, la libertà "in" Dio.

A tal fine, vengono apportati alcuni spunti che effettivamente possono offrire delle coordinate interpretative sulla libertà in ambito trinitario e che permettono anche di verificare a quale stadio sia giunta l'odierna riflessione su questo argomento, individuando quelle acquisizioni che possono rappresentare dei punti di non ritorno. Il tema della libertà in Dio, inoltre, tratteggia un decisivo punto d'incontro tra la riflessione filosofica e quella teologica.

L'articolo è scandito in tre parti. Nella prima viene riportata un'*explicatio terminorum*, per delineare più approfonditamente cosa si intenda per "libertà", precisando anche l'orizzonte all'interno del quale ci si vuol muovere. Dopo aver esplicato il valore esperienziale e ontologico della libertà, viene riportato il contributo che ha offerto l'ontologia della libertà di Luigi Pareyson, tanto in ambito filosofico quanto in quello teologico.

In un secondo momento viene presentata l'attualità del tema della libertà "in" Dio, cercando di cogliere quale significato possa assumere tale espressione a prescindere da un discorso di libertà in Dio rispetto a ciò che è *extra Deum*. Ciò richiede di aprire il discorso sulla dinamica trinitaria che ritma l'essere stesso di Dio, per cogliere in essa il significato della libertà intradivina. A tale proposito emerge l'importante contributo teologico di Hans Urs von Balthasar, che ha offerto delle suggestive indicazioni su cosa si intenda per "libertà infinita", e, infine, viene presentata anche una riflessione di Leonardo Paris, il quale, attraverso uno studio sul rapporto tra teologia e neuroscienza, ha recentemente ricollegato il discorso sulla libertà in ambito antropologico con il tema della libertà "in" Dio, a partire dalla rivelazione cristologica.

Nella terza ed ultima parte si illustra il percorso del teologo Piero Coda, il quale formula un'ontologia della libertà "in" Dio alla luce di un'ontologia trinitaria. Coda, inserendosi all'interno della riflessione già avviata da Pareyson, in ambito filosofico, e da Balthasar, in ambito teologico, offre un particolare approccio sistematico e speculativo al tema, ripreso parzialmente anche da Leonardo Paris.

In conclusione si delineano alcune implicazioni del discorso trinitario sulla libertà umana, come possibilità offerta alla creatura di vivere le relazioni interpersonali come "partecipazione" alla vita intradivina, da cui scaturisce una vera e propria "trinitizzazione" della realtà.

1. *Explicatio terminorum*: la libertà di Dio

1.1. Libertà come esperienza

Quando si affrontano temi ad ampio raggio di significato, quale quello di libertà, soprattutto se riguardano sia la sfera antropologica sia quella teologica, il primo passo da compiere è quello di precisare quale significato si intende attribuire ai lemmi presi in considerazione. Non si vuole con questo offrire una carrellata che presenti tutte le interpretazioni del termine nel solco della tradizione filosofica e teologica: è importante tuttavia delineare almeno quale senso si voglia attribuirgli nella presente ricerca.

Diversi sono i significati che assume la parola "libertà"[1]; in ogni caso si può parlare della libertà soltanto a partire da una previa esperienza di essa[2], e tale esperienza suggerisce, recuperando le parole di Francesco Botturi,

> «che *la libertà si dà solo* '*al plurale*', cioè come *organismo dialettico di molteplici significati*: 'organismo', in quanto ogni significato richiama ed esige altro significato e 'dialettico', in quanto il passaggio da un significato all'altro è mediato dal negativo, cioè dall'insufficienza di ogni significato a dire l'esistenza intera della libertà»[3].

Proprio per questa ragione, qualsiasi significato (al singolare) di libertà venga assunto come punto di partenza di una riflessione, pur determinando un auspicabile restringimento di senso del termine, ha già di per se stesso una sua strutturale riduzione interpretativa, che viene confermata soprattutto dalla plurale esperienza di libertà che ciascun uomo si è fatto.

1) «La libertà può essere differentemente intesa, secondo un esteso spettro di alternative, da illusione necessaria fino a essenza dell'uomo» (A. Giordani, *Sulla definizione di libertà*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, a cura di F. Botturi, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 103-124, qui p. 103). Mauro Mantovani, ad esempio, individua tre modi di intendere la libertà: come autodeterminazione, come necessità e come possibilità o scelta (cfr. M. Mantovani, *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Las, Roma 2002, p. 43).
2) Scrive Francesco Botturi a tale proposito: «Occorre un pensiero del *concreto della libertà*, ovvero un'idea della libertà sorpresa anzitutto nel dinamismo del suo effettivo esercizio. L'ontologizzazione della libertà – l'esistenza o l'essere come libertà – del resto è pensabile solo a partire dall'esperienza antropologica della libertà, così come non è possibile il pensiero dell'essere al di fuori o prima dell'esperienza degli enti. In questo senso una semantica della libertà è indispensabile e di fatto sempre eseguita, anche quando si pensa (con e oltre Heidegger) in direzione di una desoggettivazione della libertà» (F. Botturi, *L'ontologia dialettica della libertà*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, cit., pp. 125- 147, qui p. 125).
3) *Ibid*., p. 126.

Anche se l'oggetto d'indagine è la libertà nella sua accezione teologica, l'esperienza è comunque il luogo privilegiato di partenza di ogni possibile argomentazione[4].

1.2. Il valore ontologico della libertà

Al di là della sua applicazione in ambito antropologico[5], la libertà ha un significato che non si limita alla modalità con cui un soggetto entra in relazione con la realtà (che essa sia fatta di persone o di oggetti), e non può neanche essere intesa soltanto come sinonimo di "autonomia" o "autorealizzazione", in quanto la libertà, più che riguardare ciò che si possiede, fa riferimento a ciò che si è. Scrive a tale proposito il filosofo Armando Rigobello:

> «L'essere è ciò che ci costituisce in forma radicale, è ciò che non è classificabile secondo le categorie del possesso, dell'appartenenza, della gestione, è una presenza ineliminabile; è, in una parola, la libertà dalla necessità di cui parla Bernardo di Chiaravalle [si fa qui riferimento al suo *De gratia et libero arbitrio*], o più semplicemente la libertà in se stessa senza aggettivi e determinazioni. Dove c'è la libertà le categorie dell'avere e quindi dell'autonomia diventano "inapplicabili"»[6].

4) Scrive Gisbert Greshake: «Una delle leggi fondamentali della teologia è che noi possiamo parlare di Dio ed esprimerci in modo sensato soltanto se ciò che di Lui diciamo si presenta in una qualche forma nel raggio della nostra esperienza, cioè della nostra realtà umana. […] Il discorso che su Dio facciamo deve avere una corrispondenza, una correlazione, un punto d'aggancio nell'esperienza umana» (G. Greshake, *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 2002, p. 107).
5) Interessante è tuttavia quanto afferma Rigobello, il quale recupera alcune distinzioni, che si possono sintetizzare nelle seguenti formulazioni: "libertà da", "libertà per" e "libertà di". Egli scrive: «La "libertà da" è quella che si definisce nell'antitesi a qualcosa o a qualcuno che ci limita e che si oppone a noi; il suo nome più appropriato è "liberazione" e il suo modo di esprimersi è "lotta per la liberazione"» (A. Rigobello, *Il futuro della libertà*, Edizioni Studium, Roma 1978, p. 11). L'altro significato, decisamente più complesso e meno comune nella sua comprensione, è "libertà per", «ossia la libertà non tanto in senso polemico, quanto piuttosto sotto il profilo positivo, come realizzazione, espressione, costruzione di contenuti. Quel "per" è rivolto intenzionalmente a tutta la sfera dell'autorealizzazione: siamo liberi per realizzare noi stessi ed è questa realizzazione che è il costitutivo dell'essere liberi, accompagnato naturalmente dall'altro elemento considerato prima, ossia l'assenza di coazione» (*ibid*., pp. 11-12). Il terzo modo, infine, è "libertà di", «che si riferisce ad una particolare attività per la quale si richiede appunto la libera espressione. […] Apparentemente ci troviamo di fronte ad una specificazione, sul terreno grammaticale […]. Ma da un punto di vista semantico ciò che viene messo in discussione è la possibilità stessa di specificazioni nel contesto specifico della libertà» (*ibid*., p. 26).
6) *Ibid*., p. 16.

La libertà, dunque, pur potendone parlare unicamente a partire dal nostro rapporto con essa[7], non è riducibile a un atteggiamento antropologico, per quanto interiore l'esperienza di essa possa essere, ma è qualcosa che inerisce direttamente all'essere. Per questo, continua Rigobello:

> «la libertà è una sola, è assoluta, è principio metafisico che urge nelle aspirazioni più profonde della nostra esistenzialità. Tale libertà c'è, altrimenti noi non saremmo, ma non esiste come un oggetto, la sua realtà è metafisica, ossia risiede al di là delle sperimentazioni immediate, pur essendo il principio che nell'attività umana fonda e giustifica il valore ideale che la qualifica; è principio che spiega e giustifica, tuttavia non lo troviamo mai allo stato puro»[8].

La libertà che ciascun uomo possiede è una realtà metafisica che va al di là di quanto si possa sperimentare, anzi, è la condizione di possibilità stessa di quella realtà in cui il soggetto vive e coscientemente sperimenta il suo essere libero. È come se si avesse a che fare, da un lato, con una libertà originaria, infinita e assoluta, e, dall'altro, con una libertà derivata, finita e sperimentabile. Quale rapporto esiste fra le due? A tale domanda risponde il filosofo Claudio Ciancio:

> «Anzitutto si comprende facilmente che la libertà (e soprattutto quella originaria) non può che produrre libertà […]. Allo stesso modo il finito che scaturisce dall'infinito potrà essere soltanto libertà, perché è posto non come sua espressione ma come altro. In termini più teologici si può dire che non vi può essere creazione che non culmini nell'uomo, cioè in una creatura libera: senza l'uomo essa sarebbe soltanto emanazione, perché non avrebbe la capacità di distinguersi da Dio, di porsi di fronte a Dio, ma allora non sarebbe veramente creazione di un mondo»[9].

Vi è dunque una fecondità originaria della libertà, capace di lasciar spazio a una molteplicità altra-da-sé, ma che tuttavia, pur conservando una radicale alterità, ha la sua stessa forma. Continua Ciancio:

> «Solo come libertà il finito può – paradossalmente – 'stare accanto all'assoluto', perché dalla parte dell'assoluto come libertà vi può essere una sorta di autolimitazione che lascia spazio al finito, e dalla parte del finito come libertà vi è un'assunzione di assolutezza, sì che l'assoluto

7) Lo stesso discorso vale per l'essere. Scrive Claudio Ciancio: «Dell'essere possiamo parlare solo indirettamente, a partire cioè dal nostro rapporto con esso, a partire dall'esistenza che ponendosi in questione pone in questione l'essere» (C. Ciancio, *Libertà e paradosso*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, cit., pp. 169-183, qui p. 175).
8) A. Rigobello, *Il futuro della libertà*, cit., pp. 19-20.
9) C. Ciancio, *Libertà e paradosso*, cit., p. 176.

può rendere possibile la differenza della finitezza e la finitezza può superarla»[10].

Si scorge qui un duplice paradosso: da una parte si ha a che fare con un infinito e assoluto che si limita, facendosi in qualche modo "finito" per creare qualcosa altro-da-sé, e, dall'altra, un finito che, pur essendo tale, non si limita a rimanere tale, ma ha in sé il carattere di infinità.

1.3. Linee di ontologia della libertà: il contributo di Pareyson

1.3.1. Dio prima di essere-Dio

Il riconoscimento ontologico della libertà come principio esistenziale, non una mera realtà di cui l'uomo dispone, e la distinzione tra una libertà originaria ed una finita, sono state le due acquisizioni fondamentali di Luigi Pareyson, approfondite e sistematizzate nella sua *ontologia della libertà*[11]. Per il filosofo torinese la libertà è l'evento stesso di Dio, come si può comprendere a partire dalla rivelazione del Suo nome nel libro dell'Esodo:

> «Ma l'*ego sum qui sum* vuol dire anche "io sono chi mi pare". Alla domanda: "Qual è il tuo nome?", che significa fondamentalmente: "Qual è la tua essenza? Insomma: chi sei tu?", la risposta è: "Io sono chi mi pare e tanto basti. Io sono chi voglio; io sono chi voglio essere. Io sono quel che voglio essere e voglio essere quel che sono, e, in generale, voglio essere. Tanto basto per la mia essenza e per la mia esistenza: il mio essere me lo do io come voglio"»[12].

La libertà qui non è colta come strumento di realizzazione umana, ma come libertà originaria, legata al nome di Dio, e dunque alla sua essenza; anzi: si tratta di una libertà assoluta che in qualche modo precede e origina il suo stesso essere, in quanto Egli stesso decide di essere: «Dio vuole esistere e vuole essere quello che è, ciò che significa ch'egli è libero non solo riguardo all'essere in generale, ma anzitutto riguardo al proprio essere, non legato insomma né alla propria esistenza né alla propria essenza»[13].

Legare la libertà al nome di Dio significa cogliere un paradosso che il nostro autore ha espressamente definito "sconcertante", e cioè: «Dio è al *tempo* stesso *prima* e *dopo* di sé. Dio c'è *già* prima di esistere, a volere la propria esistenza, e, quando *poi* esiste, si vede che la sua essenza era proprio la libertà con la quale volle esistere»[14]. Questi "prima", "dopo" e simultaneità sembrano incomprensibili in Dio, soprattutto per il carattere di eternità che ritma il "tempo" divino;

10) *Ibid*., p. 177.
11) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
12) *Ibid*., p. 129.
13) *Ibid*., p. 130.
14) *Ibid*.

ma – continua Pareyson – «sarebbe semplicistico chiudere gli occhi di fronte alle ragioni profonde che inducono a introdurre nell'eternità una qualche temporalità, sia pure specialissima e diversa da quella umana»[15]. Il tempo di cui egli parla, infatti, riguarda l'accadere stesso di Dio; una temporalità, dunque, con un significato particolare:

> «"Prima" dell'essere di Dio non c'è un essere: c'è il non essere. Ma che significa questo non essere: che non c'è nulla o che addirittura c'è il nulla? […] Ci troviamo nel punto cruciale del pensiero, nella svolta decisiva della riflessione, lì dove nel cominciamento assoluto s'incontrano essere e non essere, o, se si preferisce, realtà e nulla: l'essere prima dell'essere, cioè l'abisso, quell'abisso che Dio stesso è»[16].

Si tratta dell'essere prima dell'essere, o di Dio prima di essere-Dio, poiché «prima di Dio non ci può essere che Dio»[17]. Ma in che consiste un tale Dio prima di essere Dio? Non si tratta sicuramente di un'idea di Dio, come se fosse una retrospezione della sua identità: Dio non deve *essere* per realizzare la sua idea d'essere-Dio, in quanto «la necessità che Dio ha di essere è posteriore alla sua realtà»[18].

Pareyson offre così la sua risposta: «Il "prima" di Dio non è la sua necessità di esistere, che se mai è posteriore all'esistenza, ma è la libertà stessa di Dio»[19]. E continua: «"Prima" di Dio c'è il "Dio prima di Dio", cioè la sua libertà»[20]. Si tratta della libertà originaria attraverso cui Dio compie alcuni atti[21], tra cui quello di essere-Dio; se la libertà è all'origine, allora «è l'essere che ha voluto essere, e quindi è vittoria sul nulla, e ne contiene la possibilità; è scelta del bene, e quindi vittoria sul male e ne contiene la possibilità»[22]. Si tratta della vittoria di una positività originaria sulla possibilità di una negazione.

Secondo Pareyson, dunque, libertà, volontà, essenza ed esistenza trovano, in Dio, una naturale coincidenza: Dio è Colui che «vuole essere ciò che è ed è ciò che vuol essere; che non agisce secondo la sua essenza, ma ha l'essenza che vuole avere col suo atto»[23]. Avendo Egli deciso di essere chi è, in Lui vi è una coorigina-

15) *Ibid*.
16) *Ibid*., p. 132.
17) *Ibid*. Questo passaggio di Pareyson viene spiegato da Leonardo Paris nel modo seguente: «Prima di Dio non c'è che Dio nel senso che non è altri che Dio che pone se stesso a partire da null'altro che la propria libertà. Dio genera la sua stessa libertà in quanto cominciamento puro, assoluto, imprevedibile e irrevocabile, non costretto da nessuna necessità» (L. Paris, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Città Nuova, Roma 2012, p. 207).
18) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 132.
19) *Ibid*., pp. 132-133.
20) *Ibid*., p. 133.
21) Cfr. L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico» 1 (1985), pp. 43 e 63.
22) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 176.
23) *Ibid*., p. 38.

rietà di libertà e d'essere[24]; per questo «al tempo stesso Dio è prima di sé, e cioè Dio in quanto vuole esistere e Dio in quanto esiste»[25]. Vi è così Dio prima di Dio e Dio dopo di Dio, che «è lo stesso atto originario di libertà, la stessa eternità, che sceglie, decide di esistere, di darsi nel tempo»[26]. In questa accezione, Dio è puro cominciamento, puro inizio[27].

1.3.2. Libertà originaria e male

Se fin dall'inizio ha vinto la scelta del bene, in quanto Dio è puro inizio, bisogna comprendere quale sia la condizione di possibilità dell'esistenza del male. Per questo nella riflessione di Pareyson la libertà originaria apre le porte al tema del male.

Dopo aver scelto chi essere, il secondo atto di Dio è la creazione: Dio fa posto in sé all'uomo, anzi: fa posto in sé a colui che è capace di libertà. Torna qui quanto già emerso a proposito della libertà originaria che genera una libertà finita: Dio, nella sua libertà, sa imbattersi nel rischio di poter essere liberamente rifiutato dalla sua creatura. Ed è proprio quanto avviene dopo l'evento della creazione, con la caduta dell'uomo, che segna di fatto l'inizio della storia umana, e dunque del tempo umano. Afferma Pareyson:

> «Allo stesso modo di Dio, che liberamente origina se stesso e dà luogo alla creazione, l'uomo, usufruendo di quella libertà di cui è costituito, […] liberamente si ribella a Dio, positività originaria, e realizza quella possibilità negativa, che, ridestata, emerge dall'abissalità divina, dalla libertà originaria, determinando la sua caduta»[28].

La libertà dell'uomo scaturisce dalla libertà di Dio, anzi, germina da Dio come evento di libertà. Ciò non significa che sia Dio la causa della caduta dell'uomo, in quanto la possibilità negativa viene a esistere nel momento in cui l'uomo liberamente sceglie di non aderire alla positività di Dio, e dunque alla sua originaria scelta di *essere* piuttosto che *non essere*. Per comprendere fino in fondo la profondità

24) Scrive ancora Paris a tale proposito: «Negli ultimi scritti Pareyson insiste molto sulla non secondarietà della libertà rispetto all'essere e al bene, tuttavia questa a nostro avviso non va nella direzione della secondarietà dell'essere e del bene rispetto alla libertà, quanto piuttosto nella direzione della cooriginarietà di libertà, essere e bene» (L. Paris, *Sulla libertà*, cit., p. 218).
25) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 135.
26) R. Longo, *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 88.
27) Scrive Mauro Mantovani: «Nella visione di Pareyson, Dio come libertà è l'inizio assoluto, imprevedibile, senza perché, puro cominciamento; nessuna attesa lo attrae e nessun preparativo lo anticipa. […] Come puro inizio Dio è un cominciamento che non cessa di cominciare e ha un passato di non essere tale che non è mai stato presente» (M. Mantovani, *Sulle vie del tempo*, cit., p. 165).
28) R. Longo, *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, cit., p. 89.

teoretica del discorso di Pareyson, è necessario ripercorre alcuni elementi fondanti del suo discorso.

C'è un evento originario di libertà che vuole che l'altro sia. Questo evento originario, tuttavia, non si limita al desiderio dell'alterità, ma la crea, coinvolgendosi radicalmente con essa[29]. La libertà è, dunque, far spazio in sé all'altro, lasciando che l'altro possa esprimere totalmente la sua diversità, e al tempo stesso custodendo questa libertà "altra", anche se dovesse opporsi a una qualsiasi forma di corrispondenza[30]. In questo senso, «la libertà originaria, in quanto pone l'essere invece che il non essere, sceglie dunque il bene contro il male»[31].

La creazione, vale a dire ciò che scaturisce dalla scelta di bene da parte della libertà originaria, è colta biblicamente in modo positivo, in quanto trova nell'alterità tra la libertà di Dio e quella del mondo la sua condizione di possibilità[32]. Dalla libertà originaria di Dio, che ha scelto liberamente l'essere rispetto al non essere, scaturisce la libertà della creazione di relazionarsi al suo creatore oppure di opporsi.

Il negativo, dunque, non riguarda la finitezza della creazione, ma la caduta dell'uomo, e cioè il porre in essere la possibilità del negativo rinunciando alla scelta di bene originaria compiuta da Dio. Ed è proprio in relazione alla libertà originaria, come principio della verità, che trova piena luce la scelta del male: e cioè il peccato dell'uomo[33]. La verità, tuttavia, trovando il suo principio in quella libertà originaria che nel porre l'essere sceglie il bene rispetto al male, non può imporsi alla libertà

29) Scrive Claudio Ciancio, recuperando il pensiero di Heidegger: «Una libertà intesa come uno stare nell'apertura e accogliere ciò che si manifesta. La libertà è perciò un "lasciar essere l'ente", "un recedere davanti all'ente, in modo che questo si mostri per ciò che è e per come è", un lasciar essere tuttavia che non ha un senso semplicemente passivo, ma è "un lasciarsi coinvolgere nella svelatezza dell'ente senza perdersi in essa". La libertà ha anche una dimensione attiva: è custode dell'ente, in certa misura ne dispone e in quanto libertà di lasciar essere l'ente può anche non lasciarlo essere» (C. Ciancio, *Verità e libertà*, in P.D. Bubbio e P. Coda [edd.], *L'esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 54-75, qui p. 61). Già in Heidegger, dunque, la libertà è intesa più come apertura all'esserci dell'altro che come esercizio di una scelta.

30) Parlare di una libertà originaria che pone in essere l'essere, significa affermare che, essendo libertà, poteva sia affermare l'essere sia negarlo al suo principio. Scrive ancora Ciancio: «L'intrascendibilità dell'opposizione bene-male è segno della sua originarietà e se l'originario va pensato in termini di libertà, si dovrà allora aggiungere che non è semplicemente libertà di affermare l'essere (scelta del bene), ma anche libertà di negarlo (scelta del male)» (*ibid*., p. 67).

31) Aggiunge Ciancio: «L'alterità fra Dio e il mondo è veramente tale se non soltanto vi è libertà di Dio rispetto al mondo, ma anche simmetricamente vi è, attraverso l'uomo, libertà del mondo rispetto a Dio. L'uomo può stare di fronte a Dio, perché può anche contrapporsi a lui, come colui che dotato di un principio proprio, che cioè ha ricevuto la libertà da Dio e perciò è sua immagine» (*ibid*.).

32) C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Genova-Milano 2009, p. 27.

33) Scrive ancora Ciancio: «la libertà, che nel porre l'essere sceglie il bene escludendo il non essere e ripudiando il male, è dunque il principio della verità. Ma […] è anche condizione del suo essere riconosciuta. Infatti, in quanto manifestazione della libertà, può essere riconosciuta e compresa soltanto da un'altra libertà e attraverso un esercizio di libertà. La verità non si presenta o impone all'uomo in una sua oggettività, ma piuttosto

finita, altrimenti contraddirebbe la sua stessa natura, ma può essere riconosciuta per come è realmente soltanto da un'altra libertà. Questa originarietà della libertà come pura creatività fa sì che essa non possa essere pensata come un qualsiasi ente[34].

2. Attualità del tema: la libertà di Dio in Dio

2.1. La libertà infinita: il contributo di H.U. von Balthasar

Il contributo ormai affermato di Pareyson consiste nell'aver trans-portato il significato di libertà da un ambito esclusivamente antropologico ad uno teologico: Dio stesso è evento originario di libertà, capace di generare in sé un'indefinita molteplicità di "altre" libertà. È possibile tuttavia parlare, non soltanto di libertà "di" Dio, ma di libertà "in" Dio? Un tale cambiamento di prospettiva richiede di recuperare il fondamento teologico delle argomentazioni, e in particolare la trinità delle Persone divine.

Nel secolo scorso Hans Urs von Balthasar ha offerto un contributo originale alla riflessione[35]. Secondo il teologo svizzero, si può parlare di "libertà infinita" a partire da quanto Dio stesso ha rivelato di sé sin dall'Antico Testamento, e in particolare nell'opera creatrice: «Jahvé è fin dal principio un Dio liberatore; egli vi dimostra primariamente la sua personale potenza, che si rivela sempre più sovrana come potenza rispetto alle altre potenze avversarie e, in questo, come libertà assoluta»[36]. Si tratta di una libertà "assoluta", in quanto rimane tale e non subisce alcuna limitazione dall'esistenza di una pluralità di libertà che possono anche contrapporsi alla bontà originaria di Dio; per questo «sempre di più si arriva a comprendere quanto poco la creazione sia un limite posto alla divina libertà»[37].

La grandezza della libertà di Dio è data, dunque, dalla possibilità di creare e conservare in sé altre libertà che siano in grado di aprirsi o di chiudersi al dialogo col Creatore. Tale esercizio di libertà assume, in Dio, una dimensione ancora più infinita nell'evento-Cristo: nell'incarnazione il Verbo divino assume il totalmente-altro-da-sé (colui che liberamente ha scelto di disobbedire alla bontà originaria),

si affida a lui, lo appella a una risposta libera, e così lo costituisce come libero, nello stesso momento in cui proprio grazie alla libertà umana essa prende figura e consistenza» (C. Ciancio, *Verità e libertà*, cit., p. 71).

34) Scrive ancora Ciancio: «Si deve dire non che la libertà è, ma piuttosto che assume l'essere solo nella misura in cui si esercita e con ciò fa essere quel che nel suo esercizio si manifesta» (*ibid*., pp. 72-73).

35) Cfr. B. Gallaher, *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016, soprattutto pp. 165-223.

36) H.U. von Balthasar, *Theodramatik. Die Personen des Spiels: der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Teil I, Einsiedeln 1976; tr. it.: *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, vol. II, Jaca Book, Milano 1992, p. 231. Cfr. A. Scola, *L'incontro di due libertà*, in «Communio» 120 (1991), pp. 55-59.

37) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., p. 231.

senza tuttavia perdere il suo essere-Dio. Questa dinamica è l'affermazione, secondo Balthasar, di che cosa sia capace la libertà di Dio:

> «Venendo egli "reso peccato" e portando la "maledizione", la libertà infinita dimostra finalmente la sua possibilità estrema: d'essere se stessa anche nella finitezza perduta […]. E solo allora quando "l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci fu donato", la libertà finita viene stanata dal suo ultimo rifugio dalla libertà infinita»[38].

Se l'evento della creazione spiega come la libertà di Dio sia così infinita da conservare in sé una molteplicità di infinite altre libertà, nell'evento dell'incarnazione avviene qualcosa di ancora più profondo: la libertà divina entra all'interno della finitezza umana, rimanendo se stessa anche con l'assunzione di una realtà ontologicamente altra-da-sé.

A partire dalla manifestazione di Dio nella creazione e nell'incarnazione, Balthasar si domanda: «Ma è possibile dire qualcosa sulla libertà infinita in se stessa?»[39]. Essa non può essere qualcosa di accidentale o di successivo alla natura stessa di Dio[40], e neanche esclusivamente una modalità relazionale divina verso ciò che è *extra Deum*. Ciò significa in primo luogo che Dio non *ha* libertà, ma *è* libertà; e, in secondo luogo, che l'essere libero di Dio non è una risultante del suo essere, ma coincide con esso: l'esercizio e il ritmo della sua libertà si giocano all'interno delle stesse relazioni tra Padre, Figlio e Spirito Santo, e dunque prima che la creazione fosse. Afferma Balthasar:

> «Dio è non solo essenzialmente libero nel suo autopossesso o autodisponibilità: è, proprio per questo, anche libero di disporre della sua essenza nel senso dell'autodonazione: come Padre di partecipare la divinità al Figlio, come Padre e Figlio di dividere la medesima divinità con lo Spirito»[41].

La libertà di Dio, in Dio, ha dunque a che fare con l'autodonazione della vita divina non soltanto verso l'esterno, ma anche *in Deo*; per questo il Padre è Padre nel partecipare la divinità al Figlio, e dunque nel libero autodonarsi a lui; e lo stesso vale per il Figlio e per lo Spirito. Ciascuno possiede se stesso nella libera donazione di sé agli Altri: «La libertà assoluta dell'autopossesso si comprende, conformemente alla sua essenza assoluta, come un donare senza limite, a tanto essa non è

38) *Ibid*., p. 232.
39) *Ibid*., p. 241.
40) Scrive Balthasar: «La sua libertà non è perciò neppure un atto risultante singolarmente dalla sua essenza, ma coincide con l'attualità della sua essenza» (*ibid*., p. 242).
41) *Ibid*., p. 243.

determinata che da se stessa, ma determinata in modo che senza questo donare non sarebbe se stessa»[42].

La libertà, dunque, proprio perché intimamente connessa con l'essenza, ha la sua stessa forma: se ciò che caratterizza la natura divina è l'atto della donazione di Sé alle Altre, allora la libertà assoluta di Dio si gioca all'interno di questa dinamica trinitaria di donazione:

> «Il Padre che genera il Figlio non si "perde", con questo atto, in un altro per poi finalmente "guadagnare" se stesso, ma è, in quanto colui che si dona, *da sempre* egli stesso. Ed anche il Figlio è da sempre egli stesso, mentre egli si lascia generare e lascia che il Padre così disponga di lui. Lo Spirito è da sempre egli stesso, mentre comprende il proprio "io" come il "noi" di Padre e Figlio e viene "espropriato" nel loro *propriissimum*»[43].

Il Padre è Se stesso nel generare il Figlio, proprio perché il suo essere-Padre consiste nella donazione feconda di sé, e cioè nel far sì che l'altro sia. E lo stesso vale anche per il Figlio e lo Spirito Santo. La libertà in Dio assume, per Balthasar, un ritmo trinitario, in quanto essa è il luogo e il modo in cui si realizza l'unità fra le tre Persone divine nel loro reciproco donarsi: le fa essere "uno" nella totale e radicale distinzione tra loro[44]. Ogni atto divino, che caratterizza la singola Persona divina nel suo essere in relazione alle Altre, si gioca all'interno del proprio spazio di libertà; anzi, quest'ultimo è in qualche modo la condizione di possibilità delle relazioni intratrinitarie.

42) *Ibid*. Scrive Leonardo Paris: «Perfino in Dio dunque, se si vuole cercare il senso della sua libertà, questo va cercato non nell'essere ma nell'amore. La secondarietà della libertà – pur nell'originarietà divina – le deriva dal suo essere personale, proveniente dall'amore reciproco e plurale, e orientata alla relazione. Dio non ama perché è libero (come se in libertà potesse decidere di fare altro) ma è libero perché ama e per amare. È libero per amare e libera per amare» (L. Paris, *Sulla libertà*, cit., p. 322).

43) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., p. 243.

44) Più sono "uno" tra loro, più vi è un'ontologica distinzione, tale da salvaguardare l'identità di ciascuna Persona da ogni eventuale possibile con-fusione; scrive Balthasar: «I modi d'essere ipostatici formano l'uno rispetto all'altro l'opposizione massima pensabile (sono perciò a vicenda irraggiungibili) affinché sia possibile la loro compenetrazione massima pensabile. Ogni persona è divinamente altrettanto sovranamente libera dell'altra, benché ciascuna sia condeterminata dall'*ordo processionis* e dall'unità trinitaria» (*ibid*., p. 245). Ciascuna Persona divina, perciò, è libera nella sua azione verso le Altre, sebbene l'unità trinitaria e l'*ordo processionis* determinino nella vita divina alcune condizioni che non limitano la libertà di ciascuna, ma la orientano a una relazione pericoretica così profonda e reale da evitare che possa avvenire ogni forma di confusione. Scrive ancora Balthasar: «Ormai però dovrebbe essere proprio della libertà assoluta che, per questo evento tra le divine "ipostasi", vi siano a disposizione spazi infiniti di libertà, non consentire ai quali confonderebbe ogni cosa in una identità concentrata e irrespirabile. L'atto del dono di sé del Padre esige il suo proprio spazio di libertà, l'atto del riceversi in gratitudine come dono del Figlio esige il suo proprio, l'atto dello sgorgare dello Spirito, che evidenzia l'intimissimo amore di entrambi, a sua volta il suo proprio. Lo scambio può essere intimo quanto si vuole: esige il mantenimento della differenza» (*ibid*., p. 243).

Pur avendo a che fare con infiniti spazi di libertà, all'interno dei quali ciascuna Persona divina è se stessa, ci si potrebbe domandare quante siano queste infinite libertà, dal momento che ciascuna Persona esige lo spazio suo proprio per entrare in relazione con le Altre: non sono tre le libertà, quante le Persone, ma, appartenendo all'essenza divina, ve n'è una sola[45], posseduta da ciascuna Persona in modo distinto, in base alla differente relazione che ha verso le Altre. Non si tratta neanche di un'unica libertà condivisa dalle Tre, ma di una libertà così assoluta che Padre, Figlio e Spirito Santo possono possederla ciascuna come propria; anzi: proprio perché la natura divina consiste nell'autodonazione di Sé, tale libertà sarà vissuta da ciascuna Persona, all'interno di questa dinamica relazionale, in modo sempre nuovo[46]. Mentre, infatti, nella realtà creata un orientamento che porta al raggiungimento del proprio fine ha una certa ripetitività, ciò non può avvenire in Dio, in quanto Egli, proprio in virtù della libertà trinitaria, conserva l'assoluta novità[47]. Tale esperienza eterna di novità scaturisce proprio dall'incontro dell'assoluta libertà di chi compie l'atto con l'altrettanta assoluta libertà di colui verso il quale l'atto viene compiuto; per questo motivo la libertà intradivina è un vero e proprio spazio della comunione trinitaria[48].

Da tale comprensione della libertà in Dio scaturisce, come per riflesso, una possibile comprensione di cosa sia la libertà umana[49]: quest'ultima, provenendo dall'interno di quel divino ed eterno lasciare che l'altro sia, assume le medesime

45) Spiega Balthasar: «Nessuno può predire come per esempio il Figlio "adopererà" l'una e unica divina libertà, per scoprire i pensieri e le azioni dell'amore; essendo il Figlio e lo Spirito essenzialmente uguali al Padre, è privilegio loro quello di fare, in base all'unica divina libertà, cose sorprendenti, eccessive, come questo stesso è pure privilegio del Padre in quanto sorgente prima di ogni cosa» (*ibid*., p. 245).

46) Tale orientamento teo-*logico* della libertà trinitaria non rappresenta una predeterminazione di quanto accade, ma conserva sempre, sia per l'uomo che per Dio, una piena "sorprendenza". Scrive Balthasar: «Solo nella realtà finita l'adempimento di un'attesa può significare una conclusione che genera stagnazione, noia, sazietà e fastidio (*koros*); nella vita eterna questo (come sostiene Gregorio di Nissa) non è mai possibile. E non solo perché Dio sarà sempre più ricco di quanto se lo possa aspettare la libertà finita […], ma perché Dio stesso è sempre più grande di se stesso in base alla sua libertà trinitaria» (*ibid*., p. 245).

47) Scrive ancora il teologo svizzero: «Le ipostasi divine si conoscono, anzi si compenetrano l'una l'altra nella stessa eguale misura in cui ognuna si schiude nell'altra in assoluta libertà. Nessuna è sopraffatta dalla conoscenza dell'altra, essendo la sua sussistenza fondata sul rispetto dell'altra» (*ibid*.).

48) «Lo spazio – afferma Balthasar – che si è aperto della libertà infinita è esso stesso sempre due cose: spazio della sovranità inconcepibile e irraggiungibile di Dio e spazio dell'illimitata comunione trinitaria dell'amore intradivino» (*ibid*., p. 246).

49) «Se il rispetto, il lasciar essere, appartiene all'essenza della libertà infinita – il Padre lascia e fa essere il Figlio Dio identico a lui, ecc. – allora non c'è assolutamente pericolo che la libertà finita, che da se stessa non si può realizzare […], possa alienarsi nello spazio dell'infinità. Come riflesso della libertà infinita liberato nell'essere, essa lo potrà essere solamente gettandosi in seno alla "legge" (trinitaria!) della libertà assoluta (dell'autodonazione), non come in una legge straniera – è appunto la "legge" dell'essere assoluto – ma come nella legge sua massimamente propria» (*ibid*., pp. 245-246).

caratteristiche[50]. Per cui anche la libertà in ambito antropologico segue la dinamica trinitaria dell'autodonazione. Continua ancora Balthasar:

> «Se è consentito concepire la vita trinitaria come non un "divenire", visto che nonostante l'ordine delle origini Padre, Figlio e Spirito Santo sono egualmente eterni, allora il processo creaturale del divenire può apparire come un riflesso di questa vita primissima. E di più ancora: se in Dio per l'opposizione delle persone il "non" possiede un senso positivo infinito (il Figlio "non" è il Padre ecc.), se inoltre il "non-tener-fermo" alla propria divinità, ma darla via […], appartiene all'assoluta positività della vita in Dio, allora il transito dalla libertà infinita alla creazione di libertà finite […] non ha bisogno di essere il "paradosso assoluto" del pensiero»[51].

La possibilità insita nella libertà divina di far sì che l'altro sia nell'autodonazione di Ciascuna Persona verso le Altre, fa sì che per Dio la creazione non comporti un restringimento di Sé[52].

Questa relazione tra libertà creata e libertà infinita trova nel Figlio l'*archetipo* e il *teletipo*, proprio in quanto il creato è stato fatto per mezzo e in vista della Parola:

> «Ma mentre essa [libertà creata] deve interamente se stessa alla libertà divina, non potrà avere la sua possibilità e realtà in un "luogo" diverso che nell'eterno Figlio, che deve eternamente la sua divinità alla liberalità del Padre. Se il Figlio è l'eterna Parola del Padre, allora il mondo è totalmente creato mediante questa Parola (Gv 1, 3), non soltanto come per mezzo di uno strumento, ma in quanto è l'archetipo e dunque an-

50) La libertà divina, dunque, è il grembo della libertà creata: «Il mondo, e la libertà finita nel mondo, non avrà il suo fondamento in se stessa come Dio ce l'ha, e neppure in una "idea", ma esclusivamente nella libertà di Dio, il che la distinguerà anche sempre essenzialmente da Dio fin nelle unioni più profonde tra libertà divina e creata» (*ibid*., p. 247). Scrive Paolo Martinelli a proposito del rapporto tra libertà finita e libertà infinita: «Per Balthasar la libertà finita necessita essenzialmente della libertà infinita per essere se stessa e per liberare se stessa dalla schiavitù del peccato che l'ha posta in contraddizione con il proprio statuto originario e per realizzare se stessa come finita. Infatti essa risultava fin dall'inizio creata positivamente da Dio all'interno e partecipante della sua libertà infinita» (P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1995, p. 375).

51) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., p. 247. Per un approfondimento della relazione tra libertà divina e libertà umana, cfr. F. Tosi, *L'antropologia drammatica di Hans Urs von Balthasar*, Tesi Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2015.

52) Afferma Balthasar: «Gli spazi di libertà in Dio sorgono sia dall'autodonarsi delle ipostasi, sia dal lasciar essere volta per volta le altre due ipostasi da parte di quella che viene prima. Nessuna vuol essere le altre due. Questo non è un ritirarsi o un rassegnarsi, ma è la forma positiva dell'amore infinito. E perciò Dio non ha bisogno di nessuna ritirata, di nessuna "autodelimitazione" o "kenose", quando sorge in sé il mondo» (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., pp. 248-249).

che il teletipo del mondo: "per mezzo di lui" significa allo stesso modo anche "in lui" e "per lui" (Col 1, 16)»[53].

Il Figlio è, in Dio, lo spazio ontologico della creazione, e dunque della libertà creata, non soltanto perché essa per mezzo della Parola viene portata in essere, ma anche in quanto Egli da sempre riceve se stesso dal libero atto generativo del Padre[54].

2.2. La "forma pasquale" della libertà in Dio: il contributo di Leonardo Paris

Dopo l'approfondimento sistematico di Balthasar e le provocazioni provenienti dal mondo della filosofia, la riflessione teologica non ha concentrato ulteriormente i suoi studi sulla questione della libertà "in" Dio. Tale argomento, tuttavia, non ha perso la sua attualità: è uscito di recente un libro sul rapporto tra teologia e neuroscienze, in cui l'autore, Leonardo Paris, riapre il discorso sulla libertà come evento trinitario. Il punto di partenza della sua riflessione è il modo in cui Cristo ha fatto esperienza della propria libertà, intesa non come una possibilità o meno di peccare, o di compiere qualcosa d'altro rispetto a ciò che è avvenuto, ma in chiave relazionale, e cioè come possibilità di «riempire di contenuto il proprio nome e la propria identità di F/figlio, attraverso le relazioni della sua vita»[55].

Il culmine della manifestazione della relazione filiale di Gesù emerge soprattutto lì dove, paradossalmente, il Padre appare come il grande assente: l'evento

53) *Ibid*., pp. 247-248. Scrive Scola a tale proposito: «Dire che Gesù Cristo è il Signore del cosmo e della storia, significa che la libertà di Cristo diviene l'asse centrale per la comprensione dell'umana libertà e che la persona di Gesù Cristo, nella sua singolare umanità, è la forma per la comprensione dell'uomo. […] In Cristo, per il mistero dell'unione ipostatica, la libertà finita è avvolta "indivise et inconfuse", in quella infinita del Figlio di Dio ed in tal modo, per il beneficio dell'incarnazione, è posta sotto ai nostri stessi occhi la grande vicenda dell'accompagnarsi di Dio-Padre all'uomo, nel vincolo di amore con lo Spirito Santo» (A. Scola, *L'incontro di due libertà*, cit., p. 58).

54) Scrive Balthasar: «La posizione del Figlio nel mistero della Trinità lo predestina a quella idea, qualora debba esserci un mondo e una libertà finita; egli è appunto colui che per primo totalmente riceve e che allora, nell'identico respiro dello Spirito Santo, è pure colui che in tutto e per tutto si accorda, risponde e coopera. In quanto è Dio, egli è l'eterna, infinita libertà; in quanto è il Figlio del Padre, egli è questa libertà nel "tropos" della prontezza disponibile, dell'accoglimento, dell'obbedienza e, in questo, della corresponsione, come di colui che è parola, immagine ed espressione» (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., p. 252). E aggiunge: «L'idea personale di ogni singola libertà finita si trova nel Figlio fattosi uomo in un modo che questa idea dice un dono singolare di partecipazione alla singolarità inconfondibile del Figlio. La sua divinità e quindi infinita libertà consente questa inesauribile rifrazione dell'assoluta singolarità, consente quindi anche ad ogni singola libertà di realizzarsi e compiersi in modi via via inconfondibili e ininterscambiabili entro lo spazio della libertà infinita. […] L'infinita ipostatica differenza del Figlio, essendo divinamente irripetibile, è ciò che differenzia ogni persona da essa fondata. E quanto più la persona, seguendo la chiamata del Figlio, avanza verso questo suo ideale supremo nel Figlio, tanto più singolare essa diventa» (*ibid*., p. 255).

55) L. Paris, *Teologia e neuroscienze. Una sfida possibile*, Queriniana, Brescia 2017, p. 222.

pasquale. In quel momento «il nome del Padre è affidato al Figlio, la paternità dipende dalla figliolanza. […] Gesù rimane l'unico attore sulla scena ad affermare il nome di Dio»[56]. La libertà di Cristo, manifestazione della relazione tra Padre e Figlio, si svela pienamente in un evento che è segnato da un'esperienza di estrema solitudine. Eppure è proprio quella percezione di assenza del Padre, secondo Paris, «il momento di massima personalizzazione di Gesù […]. È il momento quindi della sua massima libertà, in cui la sua identità relazionale, verso il Padre e verso i fratelli, è più radicalmente sua»[57].

Quanto è avvenuto nell'evento pasquale ha naturalmente una funzione rivelativa della Trinità, «non solo dell'identità attiva del Figlio, ma anche del modo in cui il Padre intende la propria paternità»[58], e dunque la propria identità: l'assenza del Padre dice «il modo in cui lascia tutto nelle mani del Figlio»[59].

La croce, dunque, essendo il luogo della piena rivelazione dell'amore trinitario, è – secondo Paris – anche l'epifania della libertà vissuta in Dio: «Se la libertà è la possibilità di partecipare alla nostra soggettivazione, di decidere chi siamo in relazione con gli altri, allora la croce è il momento di massima soggettivazione del Figlio»[60]. Proprio per questo l'autore rivolge l'attenzione alle relazioni intradivine alla luce dell'evento pasquale[61].

Il fatto che il Figlio si doni liberamente al Padre proprio nel momento in cui sperimenta la sua assenza, e dunque in un'impossibilità di corrispondenza, spiega proprio che «il nome di entrambi è consegnato totalmente all'altro, in quanto il Figlio gioca il proprio nome sulla fedeltà muta del Padre e il Padre gioca il proprio nome sulla libertà crocifissa del Figlio»[62].

Qui Leonardo Paris mette in luce come questa donazione dell'uno nei confronti dell'altro, anche se nella forma negativa di un'assenza, da parte del Padre, e della solitudine, da parte del Figlio, è epifania dell'intima e pericoretica relazione fra le tre Persone divine: il Padre è il "totalmente altro" del Figlio, non nel senso di una distanza ontologica o gnoseologica tra loro, ma in quanto l'uno è "totalmente nell'altro": «Totalmente in-altro è il Padre in quanto affidato alla libertà del Figlio, ma soprattutto totalmente in-altro è il Figlio che afferma la relazione del Padre anche oltre ogni fedeltà visibile»[63]. Per questo, secondo Paris, alla luce dell'evento pasquale «la libertà di Cristo si presenta perciò come

56) *Ibid*., p. 227.
57) *Ibid*., p. 228. La mancanza della presenza del Padre sulla scena del Golgota rende Gesù il protagonista dell'evento: «In tutti i racconti della passione il ruolo da protagonista del Cristo è assoluto; ed è ruolo di Figlio» (*ibid*., p. 229).
58) *Ibid*., p. 231.
59) *Ibid*.
60) *Ibid*., p. 233.
61) Dal momento che, come si è affermato, la croce è il luogo della massima manifestazione dell'essere di Dio, a partire da qui Paris risale al discorso teologico-trinitario: «Quello che emerge è un evento in cui il massimo della distinzione fra le persone coincide con il massimo della co-affermazione relazionale» (*ibid*., p. 247).
62) *Ibid*.
63) *Ibid*., p. 234.

eccentrica e relazionale, in quanto strutturalmente rivolta alla sua azione relativa al Padre e ai fratelli»[64].

Essendo Cristo vero Dio e vero uomo, quanto avvenuto sul Golgota è la rivelazione non solo di Dio, ma anche dell'uomo, e dunque la manifestazione di cosa si intenda per libertà nel suo riferimento antropologico; egli scrive: «La libertà non sta nel "se" voglio fare il bene, ma nel "come" lo voglio realizzare e nel percorso concreto con cui lo realizzo»[65].

Ma come comprendere la libertà in Dio alla luce dell'evento pasquale? Secondo Paris,

> «il nodo della libertà di Dio non può consistere nell'opzione fra essere e non essere. Se vogliamo pensare la libertà di Dio, il punto centrale non può stare nel fatto che potrebbe scegliere di non essere più o di non essere mai stato. Piuttosto la libertà andrà ricercata nel come Dio è, ovvero nella possibilità di determinare liberamente se stesso, di scegliere se stesso per come è rispetto a se stesso»[66].

Alla luce di questa comprensione di libertà in Dio, bisogna «chiedersi in che modo il Padre, il Figlio e lo Spirito possano dirsi liberi rispetto al loro stesso reciproco volto»[67]. Ogni Persona divina desidera liberamente essere se stessa in relazione all'Altra; per cui:

> «il Padre desidera liberamente essere se stesso nella relazione con il Figlio, al punto di vincolare la propria identità alla relazione con l'altro. Allo stesso modo il Figlio riceve se stesso come vincolato ad un'identità che lo definisce, quella del Padre. Ognuno è in modo contingente rispetto all'altro, ognuno dona e riceve la propria identità solo nella relazione con l'altro»[68].

Paris introduce la libertà all'interno delle relazioni intratrinitarie, proprio lì dove la tradizione teologica aveva inquadrato la questione in termini di necessità.

64) *Ibid*., p. 239.
65) *Ibid*., p. 241. Questo significato di libertà trova il suo fondamento proprio in ciò che è avvenuto sul Golgotha: «Quando il volto del Padre si oscura fino ad essere muto, sottraendosi cioè alla corrispondenza, emerge la forza della libertà capace di rimanere fedele a sé e al volto oscurato dell'altro anche nella sua essenza» (*ibid*., p. 245).
66) *Ibid*., p. 248.
67) *Ibid*., p. 249. In altre parole, afferma Paris: «Non si tratta perciò della domanda astratta sulla libertà di Dio, ma piuttosto della domanda sulla libertà del Padre rispetto al Figlio e del Figlio rispetto al Padre, la libertà con cui ciascuna ipostasi riceve e costituisce il proprio volto rispetto all'altro. È a questo livello che si può parlare di libertà; il Padre infatti decide liberamente, per amore, di essere Padre, cioè di vincolare la propria identità alla presenza di un altro che lo fronteggia, rendendo così "contingente" la propria stessa persona divina, in quanto afferma che, per essere Dio, non è necessario essere Padre, essendo infatti possibile essere Dio anche da Figlio. La libertà di Dio si mostra nel suo essere definito dalla propria relazione con un Altro» (*ibid*., p. 250).
68) *Ibid*.

Da qui il postulato dell'autore: «Non si tratta quindi di un Dio libero e perciò trino ma di un Dio libero perché trino»[69]. È la relazione reciproca, dunque, il fondamento ontologico della libertà divina.

E in tale orizzonte Paris comprende anche la Persona dello Spirito Santo: «Lo spazio della relazione e delle sue possibilità è in Dio così liberamente personale da essere un'ipostasi a sua volta. Nella Trinità la libertà della relazione è un volto, il volto dello Spirito»[70]. Il Pneuma divino, dunque, è l'evento stesso di libertà tra il Padre e il Figlio; si potrebbe addirittura parlare dell'ipostatizzazione stessa della libertà divina. Il Terzo è «colui che definisce la relazione di corrispondenza in direzione della novità. Lo Spirito è colui che esprime la libertà divina non nell'affermazione della pluralità dei volti […] ma piuttosto nell'affermazione della pluralità delle relazioni»[71].

Leonardo Paris così comprende il tema della libertà in Dio, a partire da quanto la Scrittura afferma circa l'evento pasquale, culmine espressivo delle dinamiche trinitarie, in chiave prettamente relazionale.

3. L'origine, in Dio, di Dio, da Dio: il contributo di Piero Coda

3.1. Orizzonte interpretativo

Tra il contributo di Hans Urs von Balthasar e quello di Leonardo Paris è da menzionare quello di Piero Coda; si è preferito tuttavia nominarlo da ultimo, in quanto l'autore è riuscito a mettere in dialogo, in modo sistematico, le acquisizioni e le provocazioni filosofiche di Pareyson con le odierne sfide teologiche, approfondendo le intuizioni di Balthasar e offrendo alla riflessione di Paris alcuni snodi teoretici fondamentali.

Già nel 1997 Coda aveva presentato l'unità di Dio e la libertà in Dio come i due grandi temi che dovevano essere ulteriormente approfonditi dalla riflessione ecclesiale per esprimere più a fondo l'essere-Dio di Dio, «pena uno stallo o addirittura una deriva delle acquisizioni sin qui compiute»[72]. Questi due temi, chiaramente distinti, sono intimamente correlati tra loro, tanto che – si potrebbe addirittura affermare – l'uno scaturisce dalle viscere dell'altro. Il lemma "unità", infatti, non potendo più essere rinchiuso all'interno di una trattazione sulla dimensione sostanzialistica di Dio, afferma che

> «l'Essere-Dio di Dio, e dunque il suo Essere l'Uno (e l'Unico), si rivela nel Logos incarnato, crocifisso e abbandonato come Agape, e cioè come Trinità, nel senso che Dio è Sé (l'Essere) "diventando", in Sé, l'Altro

69) *Ibid*., p. 252.
70) *Ibid*., p. 256.
71) *Ibid*.
72) P. Coda, *A mo' di prefazione. Quali prospettive per un pensare trinitario?*, in *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, P. Coda e A. Tapken (edd.), Città Nuova, Roma 1997, pp. 9-17, qui p. 12.

da Sé: "morendo" a Sé, come Padre, essendo (generando) il Figlio, e "ritrovando" Sé nella koinonia-libertà che è lo Spirito»[73].

In questa accezione, l'unità non è né un *a-priori*, come la comune natura divina, né un *a-posteriori*, vale a dire il frutto della relazione dei Tre fra loro; essa invece è «l'Atto d'essere di Dio Agape che è il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo»[74]. Ed è proprio all'interno dell'orizzonte dischiuso dalle dinamiche trinitarie che si può tematizzare la libertà, interpretando attraverso di essa tutta la realtà come atto libero con cui Dio Padre, nel Figlio, fa scaturire in Sé l'altro-da-Sé[75]. Dal luogo della Trinità si può scorgere il significato più profondo del lemma "libertà" nella sua accezione antropologica; scrive Coda:

> «È mia convinzione che solo lo spazio dell'intersoggettività come reciprocità trinitaria 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 [cfr. *Gv* 10,17]), può permettere, grazie al dono dello Spirito "senza misura" (cfr. *Gv* 3,34) che Egli compie nella sua pasqua, quest'esperienza e questo ripensamento»[76].

L'intersoggettività, vissuta come forma di reciprocità trinitaria tra gli uomini, è lo spazio umano in cui si fa esperienza – ontologicamente fondata – di cosa sia la libertà nella sua accezione teologica più profonda[77]. A partire da questa comprensione, Coda illustra quale sia l'orizzonte formale della sua indagine, e afferma: «In ciò mi muovo nella prospettiva, designata con grande lucidità e intuizione da G.M. Zanghì, d'una vera e propria rifondazione dell'*ontologia in prospettiva cristologica e trinitaria*»[78]. Secondo il nostro autore, dunque, il vero "luogo" di un'ontologia

73) *Ibid*., p. 15.
74) *Ibid*.
75) Piero Coda così spiega cosa egli intenda per libertà: «Uso qui il termine "libertà" nel senso ontologico forte e preciso guadagnato dalla filosofia d'impronta esistenzialista e personalista, ma sulla base della precedente riflessione romantica (da Hegel a Schelling) e soprattutto della metafisica della persona della grande tradizione medioevale: come espressione sintetica dell'esistenza umana nel suo consapevole autodeterminarsi in rapporto al proprio senso definitivo dischiuso nell'apertura alla verità. E insieme nella prospettiva teologica che – nell'orizzonte del *kerigma* gesuano del Regno e della sua attuazione pasquale – è propria sia di Paolo che di Giovanni: per cui la libertà (realizzata) non va pensata come scissa e neppure semplicemente in rapporto dialettico con la verità dell'evento cristologico che è, insieme e inscindibilmente, verità teologica ed antropologica. In fin dei conti, la struttura della libertà, cristologicamente intesa, è pericoretica: e cioè relazionale, trinitaria, sia nel rapporto con Dio sia in quello inter-umano (nel suo ostendersi ecclesiale)» (P. Coda, *Il Cristo crocifisso e abbandonato. Redenzione della libertà e nuova creazione*, in Associazione Teologica Italiana, *Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, a cura di S. Muratore, Edizioni Messaggero, Padova 1995, pp. 191-232, qui p. 201 nota 14).
76) P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., pp. 316-317.
77) Cfr. P. Coda, *Il lógos dell'esistenza ovvero della relazione che è libertà*, in «Soter» 27 (55) (2008), pp. 31-41.
78) P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 317.

della libertà non può che essere un'ontologia trinitaria, desiderando affermare con questa formula «che il Nome *proprio* dell'Assoluto è Amore, comprendendo che Amore non dice una modalità dell'essere, ma l'Essere stesso nella sua Inseità. *L'ontologia come Amore*»[79].

Dopo aver delineato l'orizzonte formale, Coda procede con le sue argomentazioni partendo dalla provocazione di Pareyson di «concepire l'essere stesso come libertà»[80]; e afferma:

> «La libertà non si può pensare senza la possibilità del nulla […], ma in Dio, così come lo offre al pensare l'esperienza cristiana, si dà un originario e positivo non-essere nella distinzione – che è relazione d'amore – dei Tre, per cui ciascuno di Essi, essendo il Dio Uno, è non-essendo per e nel rapporto con gli Altri. Lo spazio della libertà in Dio è sì quello della scelta del bene-amore in cui appunto la libertà è, ma nella reciprocità della relazione trinitaria, la quale costituisce, proprio per questa ragione, l'immagine e la possibilità del divenire temporale, là dove la libertà creaturale, anch'essa costituita dalla relazionalità con Dio e, in Lui, con la libertà altrui, può negarsi al radicale dono-di-sé e dare così realtà alla possibilità di un nulla che non è più l'altro nome dell'amore, ma il male come entificazione del ni-ente»[81].

La sfida, dunque, è quella di affrontare un discorso sulla libertà divina quale «evento/avvento della sua stessa auto-originazione»[82], senza soffermarsi ulteriormente su un discorso incentrato unicamente sul rapporto tra Dio e ciò che è *extra Deum*. Coda recupera il contributo di Pareyson e lo sviscera dal punto di vista teologico:

> «L'ontologia della libertà pareysoniana è costruita e verificata sulla base dei racconti fondatori della rivelazione ebraico-cristiana: in particolare, la libertà e gratuità dell'atto creatore ἐν ἀρχῇ (nel principio) […] Di qui, Pareyson proietta lo sguardo, con estrema audacia speculativa, all'in-

79) G.M. Zanghì, *Quale uomo per il Terzo millennio?*, pp. 267-268, citato in P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 317. Per un approfondimento delle diverse accezioni filosofiche e teologiche dell'ontologia trinitaria, cfr. L. Žak, *Premessa: verso un'ontologia trinitaria*, in *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. Coda, L. Žak, Città Nuova, Roma 1998, pp. 5-25; L. Žak, *Unità di Dio:* quaestio princeps *dell'ontologia trinitaria*», in «Path» 11 (2012/1), pp. 439-464; P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia» IV (2012/2), pp. 159-170; P. Coda, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia» IX (2017/1), pp. 9-17.
80) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 457. Scrive Coda: «In una parola: è mia convinzione, che cercherò qui di seguito di argomentare sia pure solo in un primo abbozzo, che l'ontologia della libertà, di Pareyson, come provocazione alla teologia cristiana, possa rinvenire proprio nell'orizzonte e nel ritmo trinitari della rivelazione una decisiva pista di verifica e di approfondimento» (P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 322).
81) P. Coda, *A mo' di prefazione. Quali prospettive per un pensare trinitario?*, cit., p. 16.
82) P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., pp. 317-318.

> dietro, verso la memoria immemorabile dell'auto-originazione divina, e, in avanti, verso l'imprevedibile avvento escatologico del Dio "tutto in tutti"»[83].

La ragione per cui Pareyson non ha sondato la questione trinitaria nel suo discorso è attribuita da Coda non a una dimenticanza o ignoranza, ma al fatto che la Trinità gli appariva più come una dottrina astratta che come una verità stimolatrice di una nuova forma del pensare[84].

3.2. La mediazione cristo-logica di un'ontologia della libertà

Il mediatore ontologico delle relazioni intratrinitarie e delle dinamiche intersoggettive umane è Cristo: in lui si manifesta pienamente il significato più radicale della libertà, tanto nella sua accezione teologica, quanto in quella antropologica:

> «È ovvio che, cristianamente, tale luogo non può essere che il Cristo: rivelazione estrema e paradossale della libertà di Dio che offre (liberamente) il Figlio agli uomini; e possibilità estrema e abissale dell'uomo che, in Cristo, dice liberamente "sì" al disegno del Padre. In Cristo lo spazio della libertà è dunque l'amore tra Dio e l'uomo, il loro dialogo, la loro relazione. Ma tale spazio presuppone il dialogo trinitario tra Padre e Figlio nello Spirito Santo. Dunque, è la Trinità lo spazio della libertà»[85].

È il Verbo fatto carne, infatti, a esprimere personalmente la libertà in Dio e, dunque, la libertà umana[86]; Egli stesso – scrive ancora Coda – «*è libertà*. La sua libertà coincide col suo rapporto adulto di Figlio di fronte all'Abbà. Il Soffio di libertà che abita in Lui, e da Lui si trasfonde intorno, nasce dal e si forgia nel suo rapporto con l'Abbà»[87].

Se Cristo è la rivelazione definitiva dell'essere-Dio di Dio e dell'essere-uomo di ogni persona, l'evento pasquale rappresenta il culmine di questa rivelazione nella sua relazione filiale col Padre, vissuta come evento di libertà. In questo senso, affermare la libertà significa affermare la Trinità, e cioè uno spazio di reciprocità nella forma della pericoresi. La libertà, avendo a che fare con l'essere di Dio, può

83) *Ibid*., pp. 320-321.
84) Cfr. P. Coda, *Trinità e libertà. Una prospettiva teologica*, in *Libertà e comunità*, a cura di M. Signore e G. Scarafile, Edizioni Messaggero, Padova 2005, pp. 349-356, soprattutto pp. 202-203.
85) P. Coda, *L'evento pasquale: evento della libertà trinitaria*, in G. Bof, P. Coda, S. Givone, E. Menichelli, *I tormenti della libertà*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 1993, pp. 62-78, qui p. 62.
86) Cfr. P. Coda, *Trinità e libertà. Una prospettiva teologica*, cit.
87) P. Coda, *Libertà di Dio, libertà dell'uomo*, in AA.VV., *«Non sono forse libero?» (1Cor 9,1). Spazi e confini della libertà*, Atti della XLV Sessione di formazione ecumenica, Ancora, Milano 2009, pp. 14-24, qui p. 18.

essere compresa soltanto all'interno di questa dinamica relazionale intradivina, e cioè il non-essere agapico vissuto da Cristo nell'evento del Golgota[88]. Il termine *agape*, infatti, indica simultaneamente diverse dinamiche: relazione, persona, reciprocità, non-essere relazionale, arrivando anche a dischiudere il significato di libertà. E il primo passo necessario, secondo Coda, per sviscerare quest'ultimo tema è il riconoscimento della Trinità come *agape*, e cioè il dinamismo di ogni Persona divina in relazione alle Altre, che esprime l'essere di Ciascuna delle Tre. Anche la libertà, pur essendo una, è assunta come propria da Ognuna secondo il differente modo di relazionarsi: ciò significa che in Dio vi è una libertà d'amore e nell'amore, dove Ognuna, come evento di libertà, si dona all'Altra e si riceve nelle e dalle Altre: l'esperienza primordiale della libertà, dunque, fa parte della dinamica pericoretica di Dio.

A questo punto Coda può rivolgere lo sguardo su quell'essere-uno di Padre e Figlio, cogliendolo come primordiale evento di libertà, alla luce del non-essere relazionale (il negativo) come modalità relazionale divina.

3.3. La libertà in Dio, dischiusa dall'Abbandonato

Coda, nel suo *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, rilegge *trinitariamente* il significato di libertà, arrivando a spiegare come, alla luce di quanto

88) Nell'evento pasquale, e in modo del tutto particolare nell'abbandono, si può scorgere un significato di *non essere* come forma dell'amore (per una lettura dell'evento pasquale come atto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 262-286); in una formula, il "non essere dell'amore". Scrive Stefano Mazzer a tale proposito: «Nel *non dell'amore* ciò che è importante capire subito è dunque la valenza primariamente e assolutamente derimente del genitivo soggettivo: ciò che qualifica ontologicamente il *non* è il suo essere – esattamente nella forma del *negativo* e non di un altro *positivo*: e qui è la questione teoretica più ardua – una dimensione intrinseca dell'amore. Il *non* – o, se si vuole, il *negativo* – di cui parliamo non ha dunque una valenza a sé stante, una consistenza *a latere* rispetto all'evento dell'agape del quale, invece, esprime la dimensione di *totalità di un dono* che davvero raggiunge le vette dell'evangelico *fino alla fine* (cfr. *Gv* 13,1). Da qui, e solo da qui, ci sembra possibile *ri*-definire l'ontologia tutta» (S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014). Il "non essere", dunque, è una dimensione dell'amore e ha un'intrinseca struttura relazionale; da questa consapevolezza, secondo Mazzer, è possibile ri-definire tutta l'ontologia. Proprio per questo è necessario approfondire la valenza ontologica di questo *non essere*. Piero Coda, consapevole dei rischi teoretici a cui questa formula sintetica può portare, sistematizza il discorso a partire da una distinzione terminologica, che in realtà è contenutistica: il *non essere assoluto*, il *non essere relativo* e il *non essere relazionale* (cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 567-573). Per le implicazioni di questo discorso di Coda sulla forma dell'*intelligere*, cfr. il mio: *Il "negativo" nella logica crucis. H. Mühlen in dialogo con G.W.F. Hegel*, in *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, edited by P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia, Città Nuova, Roma 2013, pp. 159-199, soprattutto pp. 189-199. Il *non essere relazionale* mette in luce il modo in cui ciascuna Persona divina entra in relazione con le Altre.

rivelato nell'evento pasquale, ogni Persona della Trinità viva il proprio essere-Dio, come evento di libertà nell'amore, in relazione alle Altre:

> «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»[89].

Questo stupore originario, denominato dall'autore "primigenio e immacolato", nasce dall'accorgersi del Padre, nel guardare se stesso, d'essere amore; stupore che può essere paragonato a quello di Adamo quando per la prima volta si accorge della presenza dinnanzi a sé di Eva. Il Padre trova così in se stesso la gioia e lo stupore di dire "io sono" come puro ed eterno desidero che l'altro sia: Egli *è* Abbà. Il Padre è tale in relazione a un Figlio: sperimentare in se stesso lo stupore che l'altro sia significa affermare una paternità dove il desiderio dell'altro è cooriginario alla generazione. Il desiderio che l'altro sia è già di per sé fecondo; continua Coda:

> «Nell'atto di libertà in cui originariamente Dio, da sé iniziando, "diventa", 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*»[90].

Nel desiderare che l'altro sia, l'altro viene ad essere, come se il primo atto fosse di per se stesso generativo. Il Padre, nello stupore di fronte a ciò che Egli stesso è, dice liberamente di sì al suo desiderio, donando tutto ciò che è, e divenendo così Abbà:

> «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 necessità e identità che coincidono con l'implosione di sé in sé: il vuoto, il nulla»[91].

Questo stupore primordiale del Padre nel cogliere in se stesso il desiderio che l'altro sia, funge da possibile risposta alla domanda se ci sia stato un istante in Dio in cui il Padre sia stato prima che il Figlio fosse. Negare, infatti, che ci sia stato un tale a-temporale istante, si appoggia al fatto che il Padre è tale per la presenza di

89) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 579.
90) *Ibid*., pp. 579-580.
91) *Ibid*., p. 580.

un Figlio, ma non tiene sufficientemente conto dell'origine della divinità dal Padre; se si accetta, invece, la possibilità di questo istante, viene affermata l'origine della divinità, che è appunto il Padre, correndo però il rischio di parlare di un Padre a prescindere dal Figlio. Se il Padre è tale in quanto relazionato al Figlio, come si può pensare a una paternità precedente alla presenza del Figlio? Lo stupore del Padre di fronte al suo essere per il desiderio che l'altro sia mostra che in Lui c'è già la presenza di questo Altro, almeno come ontologica e personologica condizione di possibilità del suo esserci.

Se il Padre trova in Se stesso la condizione di possibilità che l'Altro sia, significa che il Figlio, da un lato, ancora non è, dall'altro, che da sempre è presso il Padre. Il Figlio, dunque, da sempre *è* nel Padre, e il Padre eternamente vive lo stupore della sua paternità.

Il Padre, in questo stupore primordiale, è già proiettato verso l'Altro, ma nel momento in cui dà totalmente se stesso all'Altro, accade qualcosa di nuovo[92]: donando tutto ciò che possiede e ciò che è, l'altro-da-sé in quel medesimo atto del Padre viene ad essere. Mentre il Padre compie l'atto della generazione, il Figlio va incontro a quell'atto: è la co-eternità del Figlio. L'azione del Padre è sempre e comunque un atto di libertà: l'inveramento di quel desiderio che il Padre aveva che l'altro fosse. È l'atto grazie al quale il Padre non soltanto si stupisce del desiderio che l'altro sia, ma si riconosce Padre nell'essere totalmente proiettato verso l'Altro.

Quest'atto può essere denominato *kenosi originaria di Dio*, intesa non come mero svuotamento, ma pura dinamica relazionale e generativa. Tale "svuotamento" originario, in cui il Padre si annienta nel consegnarsi, è l'affermazione stessa della paternità divina, in quanto fa sì che il Figlio sia, e dunque della sua fecondità: il Padre vive in una pienezza tale da poter uscire da sé, rimanendo sempre Se stesso, e far sì che l'Altro sia.

Dopo l'atto del Padre, è possibile rivolgere l'attenzione al Figlio, come puro evento di libertà; scrive Coda:

92) Vi è dunque un ritmo nella vita di Dio, non inteso come un "divenire" ma piuttosto come un "accadere", che è condizione di possibilità del divenire creaturale. Karl Rahner osserva come la dinamica dell'incarnazione sia indice che qualche cosa sia «avvenuto» *in* Dio (cfr. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 2005[6], pp. 278-295). H.U. von Balthasar fa una fondamentale precisazione terminologica a tale riguardo tra il *divenire* propriamente umano (*Werden*) e il *divenire* divino (*Geschehen*): mentre il primo include il significato di "mutamento", il secondo, invece, di «accadere», come un «qualcosa che fonda l'idea, l'intima possibilità e realtà di un divenire mondano» (H.U. von Balthasar, *Theodramatik. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Teil IV, Einsiedeln 1983; tr. it., *Teodrammatica. L'ultimo atto*, vol. V, Jaca Book, Milano 1995, p. 58). Scrive Balthasar: «Il "divenire" (*Geschehen*) trinitario tuttavia è assai più che non una coordinazione o serie senza regola, giacché espressioni come "generare" o "nascere" o "procedere e far procedere" o "ispirare" esprimono atti eterni, dunque un verificarsi reale» (*ibid.*). Si tratta di un divenire "in" Dio, e non "di" o "per" Dio, il che implicherebbe una realtà subita, o almeno estrinseca. Dio non diviene sotto le condizioni spazio-temporali, ma è "in" divenire nelle dinamiche relazionali: un *processo* "assoluto" (cioè sciolto da qualsiasi legame con ciò che è a Lui estrinseco), ma "aperto" (reso tale dallo Spirito Santo) all'altro-da-sé.

> «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*»[93].

Anche per il Figlio si parla di un originario stupore, echeggiando quell'altrettanto e ancora più originario stupore del Padre, nel partecipare gratuitamente all'essere *Dio da Dio*, *luce da luce*. L'evento del venire ad essere del Figlio, nella libertà del Padre, è anch'esso un atto libero del Figlio, in quanto quest'ultimo è tale non solo perché è generato, ma soprattutto perché si restituisce al Padre nell'atto stesso della sua generazione:

> «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*»[94].

In questa reciprocità di libertà il Figlio restituisce al Padre la sua paternità, o meglio, il suo libero essere Padre, e in questo modo anche la sua innascibilità, in quanto lo rende costantemente libero di una relazione che scaturisce dal suo stupore originario.

Accanto allo stupore originario, il Padre corre anche un rischio originario, che viene tuttavia "risolto" da questa libera corrispondenza del Figlio, come frutto del suo stupore d'essere generato dal Padre e del rischio di darsi e ritrovarsi in Lui; scrive ancora Coda:

> «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»[95].

Vi è dunque un duplice evento di stupore, un duplice evento di libertà e un duplice rischio originario: non esiste in Dio alcun condizionamento ontologico che obblighi il Padre a generare il Figlio o il Figlio a restituire al Padre la sua paternità.

Ma questo evento primordiale di stupore, desiderio, rischio e libertà non si limita al rapporto duale tra Padre e Figlio, ma è di per sé generativo e fecondo. Sia il Padre che il Figlio si stupiscono Ciascuno dell'atto di libertà con cui l'Altro si relaziona nei suoi confronti:

93) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 580.
94) *Ibid*.
95) *Ibid*.

> «Come per il Padre lo stupore d'essere si converte nella libera 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 esprime nella libera co-originazione dello Spirito, Spirito di libertà e di amore, da parte del Padre e del Figlio»[96].

Ciascuno scopre che Sé e l'Altro sono Dio, e che l'amore è la verità del loro essere-Dio. Qui Coda introduce il Terzo, lo Spirito Santo: Egli è l'ispirazione passiva e attiva: essendo Dio come il Padre e il Figlio, passivamente, è lo stupore del Padre e del Figlio, attivamente, è il farsi evento di libertà e d'amore che Dio stesso è. E continua:

> «[…] 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. […] 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»[97].

Lo Spirito Santo, in questa visione, è l'evento stesso della libertà di Dio in Dio, l'eterno movimento di desiderio e di stupore relazionale. E proprio per questo è egli "dopo" e "contemporaneo" al Padre e al Figlio. Conclude Coda:

> «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*»[98].

96) *Ibid*., p. 582.
97) *Ibid*.
98) *Ibid*., p. 583.

Conclusioni: la libertà umana e la trinitizzazione della realtà

L'evento cristologico va a risignificare la relazione tra la libertà (nel suo riferimento soggettivo) e la verità (nel suo valore oggettivo), spesso colte dalla cultura odierna come antagoniste: la libertà, infatti, diviene il luogo e l'espressione del darsi della verità. Scrive Coda:

> «L'istituzione della libertà come luogo ed espressione del darsi della verità e del relazionarsi dell'uomo ad essa appare dunque, oggi, come il punto nodale sia per un ripensamento non negligente della fede cristiana, sia per un dialogo autentico con le altre istanze culturali»[99].

In Cristo-Verità, l'evento della libertà si manifesta pienamente come atto di donazione, dinamica all'interno della quale il credente, singolarmente ed ecclesialmente, è chiamato a inserirsi per donarsi a sua volta ai fratelli:

> «Si precisa in questo modo un'*ontologia della libertà* il cui tratto qualificante è rappresentato proprio dal suo connotarsi come *ontologia della dedizione*. […] Il tipo di ontologia che in questa prospettiva viene prendendo forma appare caratterizzata dal fatto che la libertà dell'uomo, come corrispettivo della verità, esce dalle secche di un rapporto contrappositivo con quest'ultima, per divenire attuazione dell'identità personale stessa come relazione con l'alterità. L'evento di dedizione attraverso cui Dio si rivela in Gesù Cristo coinvolge dunque nella dedizione propria anche l'uomo, la cui risposta evidenzia ed esprime il costituirsi di sé in termini di libertà»[100].

In questa ontologia della dedizione emergono alcune linee caratteristiche rintracciabili in una fenomenologia del dono, dove il recettore, nell'accogliere il dono, fa propria la dinamica ivi contenuta e risponde al donatore donando a sua volta a terzi. L'accoglienza per fede del dono chiama a una fecondità che si esprime nella *ridondanza* del dono stesso[101]: e qui si rende manifesto come una relazione all'insegna della reciprocità non consiste in un dare per ricevere (da parte del donatore) o nell'accogliere per restituire (da parte del donatario), e non implica nemmeno un'equivalenza o una proporzione tra i doni scambiati: si tratta, invece, di una "reciprocità asimmetrica aperta", o, per utilizzare il linguaggio di Coda, una "reciprocità reciprocante"[102], che si invera non soltanto nella dia-logicità, ma

99) P. Coda, *Verità e libertà*, in Id. – E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, a cura di P. Bernardi, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, pp. 51-59, qui pp. 53-54.
100) *Ibid*., pp. 55-56.
101) Questa dinamica di reciprocità aperta è chiaramente espressa da Gesù nel momento in cui domanda ai suoi, in restituzione all'agape ricevuta da Lui, non di restituirGli la vita, ma di donarla l'uno per l'altro: il Figlio di Dio ha dato la vita, domandando a ciascuno di darla per i propri fratelli.
102) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 566-567.

anche nell'apertura a terzi, come fecondità della gratuità originaria e della comunanza primordiale[103].

Se la libertà in Dio si gioca come evento relazionale fra le tre Persone divine, la libertà umana non consisterà in una "imitazione" di quella divina, ma nella "partecipazione" ad essa, tanto che la libertà, antropologicamente intesa, è segno della presenza stessa in ogni persona della vita intratrinitaria. Dal momento poi che la libertà divina è un evento relazionale, la "partecipazione" ad essa può avvenire soltanto nell'esercizio della libertà umana all'interno delle dinamiche interpersonali. Ed è proprio attraverso tale partecipazione che si invera una vera e propria "trinitizzazione" della realtà umana[104].

Se l'uomo è veramente libero (e cioè compiuto) nel momento in cui vive questa tensione relazionale verso l'altro, allora, sempre alla luce dell'evento cristologico, si può affermare che la creatura sia stata veramente creata a immagine e somiglianza del suo Creatore.

E proprio perché è il fine (τέλος) che interpreta l'inizio, Coda può leggere il racconto della creazione, interpretando l'ἀρχή genesiaco come ἀρχή trinitario[105].

103) Per un approfondimento, cfr. il mio *Sul luogo della terzietà reciprocante*, in *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, a cura di P. Donati, A. Malo, G. Maspero, EDUSC, Roma 2016, pp. 191-219.

104) Cfr. P. Coda, *La mistica cristiana come mistica trinitaria oggi: Chiara Lubich e Divo Barsotti*, in A. Clemenzia, A. Ziino, *Dio in Dio. Per una grammatica trinitaria dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2017, pp. 11-31. Scrive Stefano Mazzer a tale proposito: «Il parlare di *trinitizzazione* fa intuire da subito che si tratta di un evento costituito anzitutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi ma non come qualcosa di *naturalmente ovvio* e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. […] Parlare di *trinitizzazione* dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente determinare dalla forma dell'agape trinitaria, sono, per grazia, realmente *trinitizzati*, e cioè sono reale esperienza, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio» (S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine"*, cit., p. 800). L'autore fa riferimento a pensieri di Chiara pubblicati in *La dottrina spirituale*: «L'unità! Ma chi potrà azzardarsi a parlare di lei? È ineffabile come Dio. Si sente, si vede, si gode ma … è ineffabile! Tutti godono della sua presenza, tutti soffrono della sua assenza. È pace, gaudio, amore, ardore, clima di eroismo, di somma generosità. È Gesù fra noi. Solo se abbiamo il distintivo dell'unità tra noi possiamo dirci veramente cristiani. Quando l'unità col fratello si fa difficile, occorre non spezzare mai, ma piegarsi, finché l'amore fa il miracolo d'un cuore solo e d'un anima sola. Meglio il meno perfetto, ma in unità coi fratelli, che il più perfetto, ma in disunità con essi, perché la perfezione non sta nelle idee o nella sapienza, ma nella carità. Niente di più organizzato di ciò che l'amore ordina e nulla di più libero di ciò che l'amore unisce. Chi vive in Dio è uno con tutti e tutto e da tutto distinto. Quando due anime s'incontrano sono due Cieli che s'uniscono e danno alle due anime gioia e pace e serenità e luce e ardore "alla Trinità"» (C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2009², p. 169. Il testo citato raccoglie pensieri tratti da vari scritti, editi ed inediti, raggruppati sotto il titolo "Pensieri: Non spezzare mai"). Il brano citato viene ripreso da S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine"*, cit., pp. 800-801.

105) Cfr. P. Coda, *Trinità e libertà*, in *Essere e libertà*, Trauben, Torino 2005, pp. 197-214, soprattutto pp. 204-214; Id., *Il Cristo crocifisso e abbandonato. Redenzione della libertà*

Recuperando le intuizioni di Pareyson, secondo cui la creazione è frutto di un atto libero e gratuito di Dio, il nostro autore va alla ricerca dei segni narrati dalla Scrittura, che esprimono l'immagine e la somiglianza dell'uomo al suo Creatore. La "tradizione sacerdotale" del racconto della creazione sottolinea come la creazione dell'uomo *imago Dei* deve essere connessa all'essere stato fatto maschio e femmina: la creatura, da un lato, è "una", dall'altro, è originariamente relazionale, proprio in quanto simultaneamente maschio e femmina[106].

Alle medesime conclusioni porta anche l'altro racconto della creazione, quello della "tradizione jahwista", dove Dio, dopo la creazione dell'uomo, afferma: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli farò uno che gli stia a fianco» (*Gen* 2,18). Alla vista della donna l'uomo afferma con stupore: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e ossa dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta» (*Gen* 2,23).

A partire da questi elementi forniti dalla tradizione sacerdotale e da quella jahwista, Coda afferma:

> «Se, originariamente, l'identità dell'uomo consiste nel reciproco stare di fronte del maschio e della femmina, chiamati a essere uno nella libertà della loro distinzione, e se l'uomo è così fatto in quanto "immagine e somiglianza di Dio", allora tale comprensione religiosa del mistero dell'origine trasmette un'intuizione di Dio in cui Egli non è solitudine infinita e beata di Sé, ma in modo arcano, e senza dubbio trascendente le categorie del pensare umano, è piuttosto relazione originaria e originaria comunione dei distinti»[107].

Una tale lettura relazionale dell'evento genesiaco è possibile soltanto alla luce della rivelazione definitiva di Dio in Cristo, offerta nel Nuovo Testamento[108].

Come Pareyson, dopo l'evento della creazione, ha rivolto l'attenzione al primo peccato, così anche Coda sviscera il significato ontologico della rinuncia dell'uomo al suo compimento, e dunque a ciò per cui è stato creato. L'evento cristologico getta una nuova luce anche sul tema del nulla, che

> «inerisce strutturalmente all'evento della partecipazione del Verbo incarnato alla situazione di nullità della creatura, partecipazione intesa non soltanto nel senso della relazione di Dio con la sua creatura come

e nuova creazione, in Associazione Teologica Italiana, *Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, cit., soprattutto pp. 209-214.

106) Afferma Coda: «Il che viene a dire che l'immagine di Dio nell'uomo non sta soltanto nel suo stare di fronte a chi l'ha creato – in una libertà ch'è specchio responsoriale della libertà del Creatore –, ma anche, e proprio per questo, nel suo stare di fronte all'altro: il maschio di fronte alla femmina, e viceversa» (*ibid*., p. 323).

107) *Ibid*.

108) «La rivelazione che l'esperienza di fede cristiana accoglie come compiutasi in Cristo rilegge l'ἀρχή genesiaco – quello della creazione – rinviandolo all'indietro nell'ἀρχή trinitario e, insieme, spingendolo in avanti verso l'*eschaton* del Dio "tutto in tutti" (cfr. *1Cor* 15,28)» (*ibid*., p. 324).

dono fino alla fine (*eis télos*) di sé, ma addirittura nel senso del fallimento della libertà»[109].

Il significato del nulla, colto alla luce dell'evento dell'incarnazione e non della creazione come ciò da cui tutto è passato ad *ex-sistere*, offre – secondo Coda – un suo apporto anche alla questione della libertà. Egli afferma:

> «Se, infatti, la libertà è data in questo evento gratuito di chiamata alla figlità, questo stesso evento, perché la libertà sia tale, deve implicare la possibilità del fallimento della libertà. È proprio questo, dal punto di vista cristiano, il *vero nulla*: la possibilità, cioè, che la libertà, nel suo essere e nel suo farsi nella verità, si sottragga a questa relazione in cui è e si costituisce e vada quindi conseguentemente verso il nulla, inteso come peccato irredimibile. Il fallimento della libertà non andrà dunque interpretato nei termini ontologici di un riprecipitare nel nulla da cui si è stati tratti»[110].

Per salvare colui che, attraverso la disobbedienza, si è privato della relazione col suo Creatore, Dio ha voluto redimere la stessa libertà dell'uomo intaccata dal peccato, assumendola dal di sotto e dal di dentro: nell'evento dell'incarnazione, che raggiunge il suo culmine rivelativo e soteriologico nell'abbandono vissuto dal Verbo di Dio, la libertà umana viene abitata dalla Verità trinitaria[111]. Lo Spirito Santo, Colui che nella storia introduce l'uomo libero all'interno della Verità che è Cristo[112], fa sì che in questo innesto ogni creatura, proprio esercitando la propria libertà finita, realizzi pienamente se stesso, e faccia fluire all'interno delle relazioni umane la stessa vita divina.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia e la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
alessandro.clemenzia@gmail.com

109) P. Coda, *Verità e libertà*, cit., p. 56.
110) *Ibid.*, p. 57.
111) Scrive Coda: «È proprio in questo radicale farsi evento di libertà umana della rivelazione di Dio in Gesù Cristo che è individuabile l'assunzione, da parte di Dio, dello scacco stesso della libertà: e ciò per offrire alla libertà la possibilità della sua redenzione, il riscatto dal nulla di quell'irrealtà a cui la libertà si vota rifiutando la relazione con la verità in cui essa unicamente è/diventa se stessa, realizza cioè la sua realtà. La rivelazione, dunque, nella concretezza dell'incarnazione cristologica, fa sua la possibilità del rifiuto opposto dalla libertà alla rivelazione» (*ibid*., p. 58).
112) Spiega Coda: «La missione oggettiva dello Spirito consiste, infatti, nel dischiudere, plasmare e introdurre nell'evento della verità di Cristo la libera soggettività dell'uomo» (P. Coda, *La forma dell'evento: verità e libertà*, in Associazione Teologica Italiana, «*A misura del Vangelo». Fede, dottrina, Chiesa*, a cura di M. Vergottini, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, pp. 59-71, qui p. 67).