

RECENSIONE

DALLA TRINITÀ L'avvento di Dio tra storia e profezia

DI PIERO CODA

Città Nuova, Roma 2011, pp. 624

The latest book of Piero Coda, Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia (From the Trinity. The advent of God between history and prophecy), is the first volume of the series "Per-corsi di Sophia" (Per- courses of Sophia), which seeks to present, in accord with the academic project of the Sophia University Institute, the interdisciplinary research and lessons programmatically achieved in dialogue between professors and students. In its second edition after only a few months, this book is already finding a prominent place in the cultural debate, showing its validity, as intended by the Author, in creating and connecting occasions of dialogue, even within the various fields of study. A sampling is offered here in the reviews of an urbanist, a theologian and three philosophers: Elena Granata, Roberto Repole, Massimo Donà, Adriano Fabris and Vincenzo Vitiello.

Dio non è Dio senza l'altro

di ELENA GRANATA*

Oggi ci si attende dai cristiani una nuova maturità, una rinnovata postura morale ed umana che li collochi al bivio tra fede e ragione, tra ricerca di dialogo e di consonanza con la tradizione della Chiesa e ricerca spirituale personale tutta interiore, controversa, mai pacificata, esigente, che renda ragione delle proprie posizioni. Non delegabile ad alcuna istituzione. Tornare ad occuparsi del contenuto e delle ragioni della fede, riportare il discorso su Dio nelle case e nelle piazze, non confinandolo solo nel buio delle sacrestie o nei convegni per addetti ai lavori, è un'urgenza non demandabile. Non mi riferisco ai teologi, ai preti, agli alti prelati, ma ai laici, alle donne e agli uomini comuni, giovani e anziani, persone di cultura e di ingegno, oppure contadini e operai, alle prese con le sfide della vita, con le domande sul senso ultimo dell'esistenza, con gli inciampi e le sofferenze, le gioie e le scoperte di ogni giorno.

Per questo ritengo che la lettura del libro del teologo Piero Coda *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, pubblicato da Città Nuova, costituisca una palestra stimolante per ogni uomo pensante, credente e non credente, che voglia misurarsi con la dimensione spirituale della vita. Un libro che alimenta al contempo la fede e la ragione e che parte dalla certezza, quella espressa con efficacia dallo stesso Piero Coda, che neppure la Trinità – il caso serio della fede cristiana – sia questione elitaria e comprensibile a pochi, se ci accingiamo a coglierla nella sua essenza più intima e profonda. Il caso serio della fede che stimola la nostra capacità di fare domande, di formulare ipotesi, di suscitare questioni, di disegnare prospettive. L'opera di Piero Coda, certamente imponente, appare al tempo stesso accessibile, di agevole lettura. Anzi durante la lettura ci si sente condotti per mano e, lungo il cammino, le altezze appaiono sempre più a misura dei nostri passi.

Cercherò di fare mie alcune delle parole del testo, delle sfumature e delle accezioni proposte dall'autore così da consentire a chi non abbia letto il libro di "abitare il testo", di lasciarsi avvolgere da quelle parole. Le parole di introduzione al testo vogliono restituire il gusto e (anche) l'intrigo del tema e della lettura, la sua capacità di sollecitare in pienezza tutte le dimensioni della vita.

Il viaggio di un uomo in ricerca

Il libro di Piero Coda è il racconto del viaggio di un uomo in ricerca, di un teologo che si affida a chi prima di lui ha riflettuto sulla Trinità e sulla natura di Dio, nel solco della tradizione della Chiesa. Al contempo egli cerca di mettere in luce elementi di profezia ancora nascosti, avvalendosi della parola che è una delle più grandi ricchezze dell'uomo. Parola che indaga, che cerca, che scava, che non si accontenta, che ambisce a dare corpo e volto a Dio. Quella stessa parola che è insieme

* Ricercatrice in Tecnica e pianificazione urbanistica presso il Politecnico di Milano e professoressa incaricata di Urbanistica presso l'Istituto Universitario Sophia.

il più grande limite dell'uomo in ricerca, continuamente posto di fronte all'inno-minabile, all'indicibile, all'impronunciabile, al senza volto. È il cammino dell'uomo: tentare di trovare le parole e non essere mai sazio e pago di quelle trovate.

Chi avrà la ventura di leggere il libro, sarà colpito da una breve frase di Agostino d'Ippona, tratta dal *De Trinitate*, posta in esergo al prologo, che recita così: "ho desiderato contemplare con l'intelletto ciò che ho creduto". È un programma di vita e di ricerca.

Ho desiderato. Un verbo di straordinaria passionalità e forza. Agostino non dice "ho voluto", "avrei sperato", ma ho desiderato contemplare con l'intelletto, ciò che ho creduto. Spiega Coda come «contemplare con cuore puro e con intelligenza trasparente Dio che è Trinità introduce al cuore della fede cristiana» (p. 9). È certamente un dono gratuito – che accade al di là di noi stessi, dei nostri sforzi e delle nostre volontà – perché non si dà conoscenza della Trinità senza il dono della rivelazione di Gesù, accolto nella fede viva della Chiesa e illuminato dai doni dello Spirito. Come in tutte le relazioni d'amore, Dio prende l'iniziativa e nel tempo si rivela, scopre le carte, si comunica, secondo un ritmo fatto di attese, di interventi, di soste e di repentine irruzioni.

Si tratta di un processo di reciproco addomesticamento (come nel Piccolo Principe che addomestica la rosa), che esprime l'attuarsi del libero disegno di Dio e il rispetto dei tempi dell'uomo. Ireneo di Lione si spinge a dire che questo processo di avvicinamento e addomesticamento «non ha solo lo scopo di far sì che l'uomo impari a convivere con Dio, ma anche quello di permettere a Dio di "abituarsi" a coabitare con l'uomo» (p. 124).

Una rivelazione che è caratterizzata da continuità nella discontinuità e da innovazione nella tradizione, che ha a che fare con una dimensione personale (Dio ci si rivela, si fa scoprire da me singolarmente) e comunitaria. Con questa prima chiave di accesso possiamo rileggere l'intero lavoro di Coda. L'autore si sofferma sui momenti di cesura, di punteggiatura temporale che scandiscono la storia dell'uomo: l'esodo e alleanza nel Primo Testamento, l'evento pasquale nel Nuovo Testamento, la nascita della Chiesa. Coda sottolinea anche come il progresso nell'intelligenza del mistero di Dio avvenga sempre in stretta interazione con la storia degli uomini e si intersechi con l'evoluzione della cultura e delle culture.

Il Novecento è stato in tal senso il secolo della riscoperta del tema trinitario in profonda sintonia con il movimento che è avvenuto nella storia del pensiero. Nel Novecento la teologia, pur con alterne vicende, è radicalmente segnata da una rimessa a fuoco del volto Trinitario di Dio non come tema accessorio ma centrale per ripensare la fede e il nostro personale vissuto religioso, e, al contempo, per ripensare la qualità delle nostre relazioni con gli altri.

Esperienza e conoscenza

Questo viaggio nei modi della conoscenza della Trinità, dei suoi metodi e delle sue vie, racconta molto dell'oggetto della nostra indagine, ma nello stesso tempo racconta dell'uomo. In un gioco di specchi – ed è per questo che la Trinità è tema popolare, è tema di tutti – questo percorso ci porta a riflettere profondamente sulla nostra natura di uomini.

La conoscenza del divino è, infatti, dono della fede ma è anche compito, tensione, agone, ricerca che parte da noi, dall'uomo. Compito che scomoda e mette all'opera la libertà e l'intelligenza. Un compito esigente, talvolta tragico, che accomuna credenti e non credenti.

Un movimento che richiede disposizione del cuore, forze, talenti, energie e intelligenza. La fede deve prendere carne anche nella nostra intelligenza, nelle modalità del nostro pensare, oltre che nella nostra vita, entro una tensione che coniughi intelligenza ed esperienza.

Un compito arduo anche per il credente. Sempre Agostino utilizza parole incisive per esprimere la tensione di questo compito:

«c'introdurremo insieme sulla via della carità, tendendo verso colui di cui è detto: "Cercate sempre il suo volto". In questa disposizione d'animo pia e serena vorrei trovarmi unito, davanti al Signore Dio nostro a tutti coloro che leggono ciò che scrivo nei miei libri, ma soprattutto in questi dove si indaga l'unità nella Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, perché non c'è altro argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più difficile, la scoperta più feconda» (p. 10).

Il filosofo è spinto e incalzato – scrive Coda – dal desiderio di conoscere meglio questo Dio che è Trinità, per poterlo amare non solo con il cuore "che crede" ma anche con l'intelligenza che "vede", ma non si ferma qui. Egli desidera ardentemente, poter "toccare" Dio Trinità, farne esperienza viva, entrare in comunione con lui. E questa possibilità gli si rivela con semplicità sconcertante: è nella relazione d'amore con l'altro, che è possibile fare esperienza dell'amore di Dio, sorgente che rende capaci di amore e di amare e che pur abitando dentro l'uomo, lo trascende, lo sovrasta, lo soppianta.

È la via dell'amore. Una via che richiede la disposizione del cuore, che sollecita l'anima in quanto espressione della nostra concreta umanità, che attiva le forze, i talenti, le energie, e, infine, l'intelligenza. Un percorso che implica la necessità di amare Dio con intelligenza, cioè con una conoscenza sempre più pura, sempre più profonda, sempre più esigente.

Lungo questo percorso, intelligenza ed esperienza si fondono, si compenetrano, si alimentano. La conoscenza di Dio – esperienza e intelligenza – è essa stessa evento trinitario, ovvero partecipazione reale alla vita della Trinità, che assorbe tutta la vita del singolo.

La conoscenza della Trinità diviene in questa prospettiva percorso di vita individuale e insieme evento relazionale che chiama in causa una comunità di persone "pensanti e amanti", dove l'amore è amare ed essere amati, diventando uno nell'amore. Un amore reciproco che diviene esperienza condivisa, che alimenta amore e alimenta pensiero, e poi parola, ascolto profondo, comunicazione, comunione. È dono, è compito, è intelligenza, è esperienza.

La Trinità, mentre ci offre l'immagine generativa di un Dio che non è Dio senza l'Altro, di un Dio che «è se stesso essendo l'Altro» (p. 590), ci rivela il tratto più tipico della nostra umanità, che si compie pienamente solo nella relazione con l'altro.

Il tema della Trinità attiva e sollecita tutti gli aspetti della nostra umanità, utilizza l'energia della natura umana a tutto tondo. Parafrasando Edgar Morin, sollecita l'essere umano in tutte le sue dimensioni: in quanto essere ragionevole e irragionevole, capace di misura e di dismisura, razionale e affettivo; che sa conoscere oggettivamente ma è anche capace di immaginazione e di fantasia; che comprende le cose con la ragione, ma anche attraverso la poesia, la letteratura, l'arte, il sogno.

Cominciamo a intuire, almeno ad intuire, quale rilevanza antropologica potrebbe avere ripensare l'esperienza cristiana in un'accezione trinitaria. Ma è una storia ancora tutta da scrivere e da sperimentare.

Dalla Trinità

di ROBERTO REPOLE*

Come osserva nell'*incipit* lo stesso Piero Coda, il lascito del Novecento non è riducibile ad alcune inquietanti eredità tristemente note. Esso è contrassegnato anche da un risvegliato interesse per il volto di Dio che si è rivelato in Cristo; volto che, pur in tempo di secolarizzazione avanzata, continua a suscitare ricerca e nostalgia. Proprio per questo non sono mancati, specie negli ultimi decenni, trattati, anche pregevoli, di teologia trinitaria. L'intenzione di Coda, Preside dell'Istituto universitario Sophia e già Presidente dell'Associazione Teologica Italiana, non è di aggiungere un nuovo manuale a quelli già esistenti.

«L'intento del presente saggio – afferma l'Autore – è più modesto essendo forse però, al tempo stesso, più ambizioso: rivisitare il lascito della tradizione cristiana, scavandone il contributo a mio giudizio determinante per il futuro della famiglia umana. Un giudizio che si è sostanziato di luce spirituale e d'intelligenza teologica, sempre più intensa, grazie all'incontro e alla condivisione del carisma dell'unità donato dallo Spirito Santo al nostro tempo attraverso la testimonianza di Chiara Lubich» (p. 6).

Tale intenzione è capace di esprimere, a nostro avviso, l'assoluta originalità dell'opera in questione.

Dare ragione della sua ricchezza, anche sul piano analitico, sarebbe impresa ardua. Basti pensare allo studio offerto nella parte quarta dell'opera (*La via. Dio Trinità nel cammino della storia*), in cui è rivisitata la bimillenaria tradizione cristiana con i suoi pensatori principali e in cui è possibile reperire una interlocuzione dell'Autore con il pensiero dei grandi teologi del Novecento, da Barth a Bonhoeffer, da Moltmann a Jüngel, da Rosmini a Rahner e Balthasar. Un dialogo che si estende ai grandi pensatori ortodossi, come Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov, che hanno avuto una certa eco nel panorama teologico occidentale degli ultimi decenni ma che raramente divengono, come in *Dalla Trinità*, parte attiva di una ricognizione del rinnovamento della teologia trinitaria contemporanea. La teologia ortodossa – annota infatti opportunamente Coda – «non ha concluso il suo ciclo con l'età bizantina (dove l'abbiamo incontrata la prima volta) ma ha continuato la sua vita, pur difficile, ritrovando soprattutto in terra russa un fecondo *humus* spirituale e culturale, come ci hanno testimoniato Sergio di Radonez e Serafino di Sarov» (p. 482).

Altrettanto impegnativo sarebbe esplicitare in modo dettagliato l'architettura dell'opera di Coda. Essa prende l'avvio da quello che è rintracciato quale "luogo della teologia trinitaria", ovvero la fede cristiana vissuta nella Chiesa, sintetizzabile nella professione di fede per la quale «noi crediamo in un solo Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo» (p. 25) e nella quale si connettono due asserti fondamentali: quello sulla unità ed unicità di Dio; e quello del monoteismo trinitario che, in forza della

* Professore di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Torino.

singularità rivelativa di Gesù Cristo e del suo mistero pasquale, ne specifica l'originalità cristiana. Se tale è il luogo, esso non è pensabile se non all'interno della Chiesa. «In altri termini – dice infatti Piero Coda –, come non è pensabile accedere alla conoscenza vera e piena di Dio se non per la mediazione di Gesù Cristo, così non è possibile accedere alla conoscenza vera e piena di Gesù Cristo se non per la mediazione della Chiesa» (p. 46). Una mediazione che significa anche, per la teologia trinitaria, la necessità di rendersi accorta del contesto storico e culturale in cui la comunità dei discepoli di Cristo abitano e vivono la loro fede in Dio. Un contesto che è esaminato dall'Autore in molte delle sue sfaccettature che vanno dall'istanza moderna della libertà alla globalizzazione, dallo sviluppo della tecnica alla problematica ecologica (cf. pp. 57-76). È su questa base che si può sviluppare la questione del metodo che una riflessione teologica deve assumere e che, attraverso l'apporto offerto da Rahner con il suo *Grundaxiom* – ripensato sia per mezzo di un ritorno a Tommaso e sia attraverso le osservazioni offerte dalla Commissione teologica internazionale, oltre che in una costante attenzione alle istanze della filosofia contemporanea – portano Coda ad affermare che

«il metodo della teologia trinitaria è perciò senz'altro *storico*: poiché Dio si rivela nella storia dell'uomo che, per il suo essere luogo dell'agire di Dio con e per l'umanità, si definisce con pertinenza *storia della salvezza*. Ma è insieme e proprio per questo *ontologico*: in quanto attinge ed esprime proprio nella storia la *verità di Dio che, in Cristo Gesù, si fa evento per noi interpellando e realizzando mediante lo Spirito Santo la nostra libertà*» (p. 112).

Chiarificato il "luogo" in cui deve essere innestata la speculazione trinitaria, come quell'oggi costituito dall'esperienza e dall'intelligenza teologica del mistero di Dio rivelato in Cristo ed attuato nella Chiesa che esiste in un preciso contesto sociale e culturale, l'Autore può avviare un percorso che si snoda in altre quattro tappe. La prima è rappresentata dall'accostamento alla «universale esperienza religiosa dell'umanità nelle sue molteplici espressioni e, in forma determinante, l'immediata preparazione/promessa di essi nel Primo Testamento» (p. 114). Tale tappa rappresenta la parte seconda dell'opera, dedicata, appunto, a *La Promessa. Jhwh – Il Dio d'Israele* (pp. 117-202). Il momento successivo è rappresentato, invece, dall'accostamento all'Evento preparato e promesso nella testimonianza veterotestamentaria, ovvero *L'Abbà del Figlio fatto uomo nello Spirito* (pp. 202-326). Tale tappa così centrale del percorso porta a riconoscere la novità abissale in ordine al volto di Dio che l'evento di Cristo propone, insieme alla estrema ricchezza e profondità del suo messaggio. Infatti

«in Gesù, l'“Io sono” si dischiude – in modo inatteso e sorprendente, eppure liberante e coinvolgente – come un “Noi siamo”: “Io e il Padre siamo Uno” (Gv 10,30). E ciò, in pienezza, nel suo evento di morte e risurrezione: «quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che io sono» (Gv 8,28). Sta qui la straordinaria novità della rivelazione cristologica, *l'originalità del monoteismo cristiano*: l'esser “uno” di Dio che si dispiega nel “noi” del Padre, del Figlio e

dello Spirito Santo. E che si offre al riconoscimento e alla partecipazione per grazia dell'uomo nella croce/resurrezione di Gesù. [...] L'esperienza e la comprensione di quest'evento [...], sono, in fondo, la partecipazione per grazia di esso: l'essere cioè introdotti da Gesù di Nazareth, prima, e pienamente dal Cristo pasquale, poi, nel rapporto d'amore del Figlio con il Padre nello Spirito Santo» (pp. 325-326).

A partire da qui si snoda la parte quarta della poderosa opera di Coda, dedicata a *La via. Dio Trinità nel cammino della storia*, cui già si è accennato, e in cui l'Autore ripercorre l'esperienza e l'intelligenza che nella vicenda del cristianesimo, sulla base della normatività neotestamentaria, si sono avute del Dio rivelatosi nell'evento di Cristo. Non solo l'intelligenza, appunto; ma anche l'esperienza, in particolare l'esperienza dei santi e dei mistici cui, come si accennerà in conclusione, Coda dedica uno spazio congruo: indice di una netta presa di posizione metodologica in ordine al "pensare" il volto di Dio rivelatosi in Cristo. Questa lunghissima vicenda di esperienza ed intelligenza del Dio trinitario è accostata, con finezza intellettuale e critica, secondo uno schema che vede un prologo rappresentato dalla fase pre-nicena, cui fanno seguito due grandi tappe: l'epoca dei Padri e del Medioevo, in cui la Trinità è stata «confessata e contemplata nella sua perfetta e inesauribile trascendenza» (p. 335); e l'epoca moderna, in cui la Trinità è messa anche teoricamente in relazione alla storia degli uomini. A queste due tappe fa seguito lo sguardo posato sul XX secolo, che rappresenta «una provvidenziale *rinascita* d'interesse per la dottrina trinitaria che progressivamente sta investendo tutti gli ambiti del sapere e dell'agire» (p. 336).

L'ultimo momento del percorso, la parte quinta intitolata *Come in cielo così in terra. Unità e Trinità in Dio*, rappresenta un ritorno all'oggi, «in un tentativo di sintesi prospettica dove, dopo aver riletto la teologia trinitaria a partire dall'economia, si possano dischiudere con pertinenza alcune prospettive d'intelligenza teologica della creazione e della storia della salvezza nella luce di Dio Trinità» (p. 114).

Non si tratta che di qualche cenno volto a suggerire la ricchezza dell'ultimo lavoro di Coda nella consapevolezza, come si è accennato, che una sua esplicitazione, sia a livello dell'analisi svolta e sia del percorso proposto, richiederebbe ben altro spazio.

Ciò su cui, in conclusione, non si può non attirare l'attenzione è proprio l'intento che ha animato questo lavoro: quello di rivisitare – come richiamato all'inizio – il lascito della tradizione cristiana in ordine al volto di Dio, cercandovi il contributo che vi si può rintracciare per il futuro della famiglia umana. È degno di essere rilevato, in questa prospettiva, il titolo stesso dell'opera: non *Della Trinità*, secondo l'uso classico di titolare i libri in base all'argomento trattato, bensì *Dalla Trinità*, a suggerire che la Trinità diviene e vuol essere lo sfondo del pensare, l'angolo prospettico da cui guardare la realtà, il mondo, l'umanità e le sue potenzialità. Quanto, in altri termini, il libro di Coda offre non è semplicemente una rappresentazione, sia pure aggiornata e originale, del volto del Dio cristiano. Quel che, attraverso questo libro, si vuole porgere è la possibilità di ritenere che la novità del volto trinitario di Dio rappresenti un potenziale dirompente per il pensare e per l'intera vicenda umani; ciò su cui l'opera di Coda pare scommettere è, in altri termini, la consa-

pevolezza che il volto trinitario di Dio è tutt'altro che indifferente ed estraneo al pensiero, alle gioie e ai dolori dell'umanità, anche di oggi. Mostrando, in tal modo, che la teologia può essere, anche in contesto di secolarizzazione avanzata, una disciplina che non è destinata a rimanere relegata ai margini del pensiero e della vita degli uomini. Essa può e deve concorrere, invece, in sinergia con altri saperi, a ricercare un "buon sapere" ed un "buon vivere". Cosa che non ha bisogno di essere rimarcata nella sua significatività, quando si pensi (proprio in questi anni di crisi economica, sociale e politica) a quanta "sete" mostri la civiltà occidentale e quella mondiale *tout court* di altre sorgenti da cui attingere per fare sgorgare un "nuovo pensiero" e una "nuova vita". E cosa che spiega bene perché il volume di Coda rappresenti il primo volume di *Per-corsi* di Sophia, un Istituto universitario che, per vocazione, intende offrire un approccio "comunione" delle stesse discipline scientifiche.

La fecondità di un tale pensare "dalla Trinità" si lascia ben intuire se si considera, velocemente e in conclusione, l'effetto che esso ha all'interno dello stesso libro di Coda. Pare, infatti, di scorgere qualcosa delle potenzialità insite nell'assumere la Trinità quale oggetto formale dello sguardo sulla realtà, nel fatto che nel pensiero che l'Autore presenta c'è una capacità di fare spazio, pur in modo doverosamente critico, ai percorsi multi-culturali e multi-religiosi, del passato come del presente. Allo stesso modo, pare sorgere dalla comunionalità di Dio, la capacità di pensare nell'intreccio delle tre grandi tradizioni cristiane, quella cattolica, quella riformata e quella ortodossa, come Coda fa con avvertenza e disinvoltura, al tempo stesso: nell'apprezzamento per tutto quanto ciascuna tradizione e ciascun pensatore può offrire. Infine – ma non è di poco conto! – la virtualità insita in questo leggere la realtà a partire dalla Trinità, quale mistero centrale di quel modo di vivere singolare che è quello dei cristiani, si rintraccia nella capacità con cui l'Autore sa fare tesoro non solo della ricchezza rappresentata dalla vasta tradizione di "pensiero trinitario", ma anche del portato della esperienza mistica. Solo, infatti, partendo *dalla* Trinità (e non dall'idea di dover parlare *della* Trinità) si diviene avvertiti del fatto che si è obbligati, se si intende parlare realmente di Dio, ad incrociare l'esperienza che i mistici hanno avuto dello stesso Dio. Una mistica che, nel passato, è stata toccata dalla grazia di "esperire" l'Amore di Dio nella interiorità dell'anima e nel "castello interiore"; e che oggi, in modo particolarmente provocante per la cultura contemporanea, è toccata dalla grazia di "fare esperienza" di Dio in quel "castello esteriore" offerto dalle relazioni intersoggettive.

Nell'epoca della globalizzazione e, insieme, dell'individualismo esasperato, guardare la realtà e sognare il futuro della famiglia umana a partire *dalla* Trinità può rappresentare, perciò, il gesto di profezia che la comunità dei credenti in Cristo può e deve offrire al mondo.

L'ineludibilità di una "questione" universale

di MASSIMO DONÀ*

Da molti anni, ormai, e *giustamente*, Piero Coda "insiste" sulla questione trinitaria; convinto, com'è, che, solo in relazione a tale *crux* teologico-filosofica, possa essere fruttuosamente giocata una partita dal cui risultato sembra dipendere la stessa possibilità di una corretta comprensione del messaggio cristiano.

Sin dai suoi primi lavori, il teologo piemontese s'è mostrato convinto del fatto che, solo confrontandosi con tale impervia *quaestio*, il Cristianesimo sarebbe riuscito a dire la propria "imprescindibilità" in rapporto a qualsivoglia forma di interrogazione filosofica. Ed anche in quest'ultima sua fatica, edita da Città Nuova (e collocata all'interno di una nuova collana promossa in collaborazione con l'Istituto Universitario Sophia) – vero e proprio capolavoro di teologia –, tale convinzione si risolve nella certezza che "*pensare*" davvero, tanto per i credenti quanto per i non-credenti, significhi disporsi ad un radicale confronto con le aporie svolte e custodite da una ormai lunghissima tradizione teologica almeno a partire dalla consapevolezza secondo cui, finanche il semplice *riconoscimento della portata salvifico-escatologica del messaggio evangelico*, chiamerebbe in causa un adeguato confronto con uno dei più controversi e sconvolgenti dogmi della cristianità: quello trinitario. Lo stesso che, più di ogni altro, avrebbe consentito alla teologia di proporsi all'umanità con una propria e "grandiosa risposta" all'eterna questione della filosofia – e dunque del pensiero in quanto tale –: quella relativa al difficilissimo e aporetico rapporto tra *uno* e *molti*. Che poi significa: tra *principio* e *principiati*. Ma anche, da ultimo, "tra l'essente e la sua unica vera e propria condizione di im-possibilità".

In questa sua recente fatica, però, Piero Coda non si limita a ribadire con convinzione tale consapevolezza. Egli va ben oltre tutto ciò. Da cui la rilevanza della pro-vocazione editoriale che abbiamo scelto quale nostro specifico oggetto d'indagine.

Questa volta, infatti, il nostro teologo conduce il suo impegno teoretico – volto sempre e comunque al soddisfacimento di un bisogno che, a dire il vero, dovrebbe essere di ogni "buon" cristiano – ad una sfida che presuppone addirittura la raggiunta consapevolezza del fatto che, finanche la costruzione di una prospettiva intrinsecamente "dialogante" (tanto in senso inter-religioso, quanto in rapporto alla tensione che, da sempre, tiene insieme – sia pur tra mille contraddizioni e mille equivoci – *logos* e *pistis*), troverebbe la propria reale condizione di possibilità solo nell'articolazione di una autentica *ontologia trinitaria*.

Come a dire che solo un pensiero autenticamente trinitario sarebbe in grado di accogliere come centrale «il paradigma della relazionalità» (p. 558). Insomma, potrebbe essere anche solo per la sua reale configurazione, che l'ontologia trinitaria riesca a «dischiudere un plausibile orizzonte d'interpretazione per sé aperto e dialogico» (p. 559).

Dopo una raffinatissima esegesi delle più diverse concezioni trinitarie elaborate nel corso della storia della cristianità, cioè dopo averle analizzate ognuna nella sua

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

specifica caratterizzazione, Piero Coda si propone di fare il punto della situazione del nostro tempo; da un lato mostrando i limiti delle soluzioni proposte dai pur grandi protagonisti della teologia del Novecento, e dall'altro cercando di disegnare, di là da queste ultime, quelle che potrebbero valere come *le linee fondamentali* di un ennesimo e significativo sviluppo della ricerca all'interno di una prospettiva teologica scevra da impropri pregiudizi.

La struttura trinitaria del Dio testimoniato da Gesù ci obbligherebbe, insomma, a riconoscere che «la reciprocità è vera *solo* quand'è aperta ed effusiva» (p. 567), e quindi indirizzata «a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità» (p. 568).

Ma cosa, secondo Piero Coda, renderebbe la Trinità *correttamente intesa* un vero e proprio *centro dinamico* impossibilitato a riposare in qualsivoglia "risultato" (qualunque guadagno volessimo far valere come reale compimento di tale dinamica... in ogni caso quieto e appagato di sé)?

La risposta è chiara e netta, nonché inequivocabile: il modo in cui, nella stessa dinamica trinitaria, verrebbe a strutturarsi la forma del *non-essere* – sì, proprio quella che, per l'Occidente tutto intero, ha sempre significato "esclusione" e "mancanza", cioè finitezza e per ciò stesso indigenza. O, che è lo stesso, sopraffazione e ingiusta prepotenza.

E, a questo proposito, il nostro teologo si chiede subito se il *non-essere* che dobbiamo dire del Padre in rapporto al Figlio, così come del Figlio in rapporto allo Spirito Santo, etc. etc., sia lo stesso che, a partire da Aristotele, si sarebbe ritenuto di dover predicare di ogni determinatezza di fatto esistente – *in primis*, in base al *nomos* costituito dal principio primo: quello di *non-contraddizione*, tematizzato dallo Stagirita nel quarto libro della *Metafisica*.

Ai suoi occhi, appare evidente: non può trattarsi dello stesso *non-essere* che diciamo delle cose tutte; perché il *non-essere relativo* chiamato in causa dalla Trinità, oltre ad esprimere in modo *assoluto* la sussistenza distinta di ciascuno dei Tre, sembra muoverci anche «all'intuizione, fondata sull'evento della rivelazione, di un *non-essere relazionale*» (*ibid.*).

Ma qui la questione si complica. E va dunque trattata con prudenza e circospezione.

Il nostro, infatti, si riferisce a un *non-essere relativo* che «starebbe di casa, seppure con una sua peculiare formalità, anche *in divinis*, e non solo, dunque, a livello delle cose finite e create» (*ibid.*).

Sin qui, Coda sembra voler proiettare nella vita intradivina quello stesso *non-essere relativo* che, in questo mondo, di ogni cosa, sembrerebbe destinato a dire il suo semplice "mancare" di quel che la medesima di fatto non-è, e che, in quanto tale, non potrà che essere *altro* da essa; sì che, a venire accolto *in divinis* sembri da ultimo quello stesso *non-essere* che, sempre in questo mondo, si fa perfetta nonché intrascendibile testimonianza dell'irrevocabile "esclusione" operata da ogni cosa nei confronti di tutto il cosiddetto "altro da essa".

Ma poi il nostro rivendica comunque una *sua irriducibile specificità* – evocando per ciò stesso il suo configurarsi, piuttosto, come un vero e proprio *essere-relazionale*. E non come un semplice *relativum*. Stante che, in Dio, quel che *non-è* il proprio altro, non è neppure inferiore alla somma di sé e del proprio altro – come già sapevano bene sia Agostino che Tommaso.

Il fatto è che, però, questa stessa "differenza", ossia la differenza tra il *non-essere relativo* e quello *relazionale*, non appena istituita, sempre nel testo di Coda, sembra tornare immediatamente a sfumare – infatti, poche righe più in là il teologo piemontese fa 'stranamente' riferimento alla *positività* di questo *non-essere* relazionale.

L'equivoco si fa insomma radicale; perché è proprio il *non-essere relativo* tematizzato da Platone nel *Sofista*, a costituirsi *in primis* come eminentemente "positivo". Infatti, se, per il fondatore dell'Accademia, il *me on* deve lasciarsi trasfigurare nella figura dell'*eteron*, ciò lo avrebbe anche obbligato a riconoscere che lo si sarebbe per ciò stesso dovuto intendere come un "positivamente *altro*".

Ma in che senso, allora, il farsi "relazionale" (*in divinis*) da parte del non-essere "relativo", sarebbe caratterizzato dalla sua *positività*? Stante che, proprio la "positività" dell'esser-altro, avrebbe finito per determinare la forma escludente e "violenta" caratterizzante di fatto ogni *relazione* intra-mondana.

La questione è cruciale.

E Coda lo capisce molto bene. D'altro canto, è proprio in questa prospettiva che l'ambiguità della sua soluzione diventa segno di grandezza, e non di imprecisione; o di debolezza.

Il fatto è che il nostro teologo giunge proprio così alla illuminante esplicitazione della paradossalità cui saremmo tutti sempre invitati a guardare; e che siamo soprattutto invitati ad accogliere e far risuonare in ogni personale e concreta dinamica esistenziale.

Certo, se il Padre non è il Figlio, anch'esso non potrà che essere "positivamente altro" da quest'ultimo. Proprio questo ci dice infatti che si tratta di due Persone, in tutto e per tutto analoghe a quelle di cui è popolato il mondo intero – non a caso, il Dio dei Vangeli si sarebbe fatto "uomo" sino-in-fondo in Gesù. Sperimentando su di sé, o meglio sul proprio corpo, gli effetti più violenti ed ingiusti dell'*alterità*. Anzi, della *positiva alterità*.

L'esser altri, ognuno dal proprio altro, implica infatti, per ognuno di noi, che l'*altro* ci sia originariamente "nemico". Perché la sua positività esclude sempre quella degli altri; vietando a quest'ultima di "essere" là dove la prima si costituisce come tale.

Questo, dice *ogni distinzione nel mondo della finitezza*: che ognuno, già per il suo semplice esistere, toglie all'*altro* innanzitutto la semplice possibilità di essere là dove lui stesso esiste. E per ciò lo esclude dal proprio orizzonte di appartenenza – si da ritrovarsi costitutivamente condizionato dalla sua positività, che sarà quindi destinata a disegnare un impervio confine superabile o violabile solo per *sostituzione*. Ossia, in virtù di una inaccettabile *hybris*.

Eccola, dunque, la forma caratterizzante il *non-essere relativo* che "ci relazione-rebbe" tutti, sia pur *per esclusione*. D'altronde, anche l'*esclusione* è una forma di *relazione*. Fermo restando che l'esclusione può anche farsi *esclusione attiva*, là dove l'*altro* si proponga di *sostituirsi* a quello che comunque lo esclude. Anzi... essa si fa attiva, comunque; perché nessuna determinatezza si limita a stare là dove sembra destinata ad essere; stante che l'esistere è *originariamente dinamico*; e quindi mette in gioco continui processi di *esclusione attiva*.

Questa, la condizione che tutti ci accomuna; e che ci mette in relazione gli uni con gli altri all'insegna di una vera e propria *guerra originaria di tutti contro tutti*.

Questa, insomma, la condizione che l'*agape* testimoniata da Gesù avrebbe messo radicalmente in scacco; ferendola con l'unica spada capace di infrangere la forma

relazionale da essa medesima, peraltro, resa in qualche modo effettuale (cf. *Mt* 10,34).

Ma, è anche evidente che la spada usata da Gesù per rompere e ferire questa forma relazionale non avrebbe potuto “dividere” così come divide, di fatto, la forma relazionale da essa appunto colpita e messa in scacco.

Da ciò la possibilità di cominciare a disegnare l’inedito senso della *positività* con cui Piero Coda sembra voler comunque qualificare il “non-essere relazionale” *in divinis*.

Un senso che, se per un verso implica sicuramente la messa in scacco della *positività relazionale di tipo escludente*, per un altro verso non può sicuramente *risolversi in una sua semplice e astratta esclusione*. Ossia, non può astrattamente *contrapporsi* alla medesima. E dunque non può “escluderla”.

Non a caso, la divinità di Gesù non avrebbe in alcun modo “escluso” e sostituito la sua umanità – perciò effettivamente e radicalmente patita da Cristo sino alla morte in croce.

Ecco, la sfida con cui l’ambiguità della riflessione giustamente sviluppata in *Dalla Trinità* ci costringe a fare i conti.

Coda ci costringe cioè a cercare di capire cosa possa voler dire *trasfigurare*, in conformità all’*agape* testimoniata da Gesù, la “relazione” caratterizzante la finitezza e la creaturalità in quanto tali. Cosa possa voler dire *trasfigurarla, senza escluderla*; perché se *la si escludesse*, si finirebbe per confermarne la sua intrascendibilità. Ossia si *negherebbe* il suo stesso costituirsi come “trasfigurazione” della medesima.

Quella su cui dovremmo tutti cominciare a riflettere è peraltro una possibilità che, proprio a partire dalla rivelazione e dalla testimonianza di Gesù, chiama in causa gli esseri umani *anche a prescindere dalla loro fede*.

E li chiama in causa, già per il semplice fatto che, nella forma *escludente* dell’*essere*, non si riesce a rendere in alcun modo ragione dell’*identità* che ogni “relazione” sempre anche dice. Stante che, nell’esclusione reciproca, i distinti dicono comunque una *koinonia* che, dalla forma dell’*esclusione*, viene di fatto semplicemente “esclusa”.

Un’*identità* la cui presenza i distinti avvertono con forza; pur non riuscendo a darle un volto. Pur non riuscendo, cioè, a riconoscere la sua *specificità determinatezza*. Neppure guardando al suo semplice non-poter-essere una determinatezza.

D’altro canto, anche questo *non-essere una determinatezza*, sempre nell’universo della determinatezza (cioè della forma mondana dell’*essere*), dovrebbe presentarsi come *eteron...* cioè come altro dalla determinatezza, e dunque come esso *medesimo determinato*. Dovrebbe... , per l’appunto, là dove l’*eteron* disegnasse davvero la forma trascendentale del *non-essere*.

Ma, evidentemente, così non è – come ci dice appunto l’ontologia trinitaria!

Ecco perché, quello di confrontarsi con l’ontologia trinitaria, si profila come un compito ineludibile per ognuno di noi, credenti o non credenti che si sia. E lo è davvero che lo si sappia o meno.

Ma è possibile diventarne consapevoli solo a condizione che si cominci a capire che il *non darsi mai come “un altro”* da parte dell’*identità* – la stessa che ogni *esclusione* comunque chiama in causa –, dice che, evidentemente, quella dell’*esclusione* non è affatto l’unica forma di “relazione” concretamente possibile.

Dice, cioè, quello che proprio l’esperienza di Gesù sarebbe riuscita a “farci toccare con mano” grazie all’esemplarità di una testimonianza assolutamente inequivoca-

bile. Dice, in sostanza, che l'Uno non può essere risolto in 'qualcosa' che starebbe – e non può esserlo, per nessuna ragione! – al di là dei molti. Perché l'Uno si presenta *ai* e *nei* molti; ce lo ha mostrato la vicenda di Gesù. È accaduto. E tutti possiamo riconoscerlo, credenti e non credenti. Questo, il punto.

Perciò sarebbe ora che la teologia abbandonasse ogni inutile timidezza – come dimostra di saper fare Piero Coda –, e rendesse edotta la filosofia del fatto che "solo" nell'orizzonte di una autentica ontologia trinitaria le sue (della filosofia) questioni possono trovare una possibilità di comprensione che non ci costringa a perpetuare l'impropria oscillazione tra immanenza e trascendenza. Come dire: o l'Uno origine dei molti, oppure l'originarietà dei molti (o Schelling-Hegel o Derrida, potremmo anche dire, per farla breve).

No... l'ontologia trinitaria elaborata da Piero Coda ci fa comprendere che, se, per un verso, entrambe soluzioni appena ricordate sono aporetiche, e dunque non risolvono affatto i problemi di cui vorrebbero costituire la soluzione, per un altro verso, è proprio nella corretta strutturazione di un'aporia originaria come quella di cui si sarebbe fatta "divina" espressione il *mysterium trinitatis* (la stessa che, sola, può costringere entrambe le soluzioni appena indicate a rivelarsi "aporetiche" – in quanto tratte nel vortice di un dinamismo infinito come quello caratterizzante la sua stessa invincibile ma insieme *agapica* potenza), che le cose tutte possono riconoscere la propria "amorevole" e cioè *libera* condizione di possibilità. Che tutte le fa essere, quindi, nonostante l'impossibilità di cui le medesime si costituiscono appunto come originaria e perfetta manifestazione.

Un'impossibilità costituita innanzitutto dal fatto che quel-che-è, in ogni caso, sempre anche "non-è". Non essendo affatto, "ciò-che-è" (ovvero, la *realitas*), quella realtà escludente e violenta che nella medesima viene comunque a determinarsi, e, per ciò stesso, ad "essere".

Insomma, "impossibile" è l'essere di cui ogni cosa si fa originaria e de-terminata manifestazione; un "essere" che, di ogni cosa, non può che dire il suo (sempre della realtà di cui esso dice l'essere) potersi costituire solo nella forma determinata e limitata che implica necessariamente l'esclusione dell'altro-da-sé. Ma che, proprio in questo modo, sancisce nello stesso tempo l'impossibilità di una *identità* come quella che, sempre per tale relazione, viene comunque a costituirsi... pur non riuscendo a determinarsi come dovrebbe (in virtù della forma necessariamente *escludente* propria di tutto quel che "è"... che "è" sempre e comunque nella forma determinata propria di ogni "esistente").

Ecco perché l'essere finito con cui abbiamo sempre a che fare è quello che, in quanto *impossibile* (*impossibile* essendo lo stesso costituirsi dell'*identità* che ogni relazione chiama comunque in causa), "non-è". E che "non-sia", d'altro canto, lo dice *in primis* lo stesso messaggio evangelico; lo dice innanzitutto invitandoci a rompere tutti i legami fondati su quel "negarsi reciproco" che continua ad escludere tutto quel che si costituisce come *altro* (*eteron*) dal proprio altro (ossia, come "positivamente" altro da quest'ultimo). E dunque implica una violenza che sta a fondamento di ognuna delle determinate forme di pre-potenza che chiunque potrebbe estrinsecare anche per un semplice atto volontario e libero.

Il Vangelo ci invita a rompere tutti questi legami (in virtù dei quali, a costituirsi, è appunto l'*impossibile*), perché quel che viene da essi fatto esistere, in verità, non-esiste. O perlomeno, non dovrebbe esistere. Essendo la sua (di quel da essi viene

comunque fatto esistere) stessa verità – ciò che chiamiamo Dio – a dirci che esso “non-è”. Senza peraltro escluderlo; così come dovrebbe fare, invece, qualsiasi positività in virtù del *non-essere relativo* che di fatto realizza la sua originaria determinatezza.

Perciò quello testimoniato da Gesù è un *Dio che dice amore*¹.

Perché *non-esclude* quello di cui pur sancisce il “non-essere”. Di cui dice cioè il *non-essere*, pur consentendone di fatto – e del tutto gratuitamente, cioè *amorevolmente* – l’esistenza.

Anzi, consentendo finanche il realizzarsi e il compiersi, per mano di quello stesso esistente da lui amorevolmente fatto essere, della suprema ingiustizia; nella forma dell’esclusione operata dall’uomo nei suoi confronti. Non a caso, «solo di fronte a Lui sarebbe diventata praticabile una chiusura all’amore di Dio tale da far sperimentare il non senso del proprio esserci» (p. 569).

Solo per questo, nella logica istituita dalla dinamica trinitaria, Piero Coda può vedere il costituirsi di qualcosa che, agli occhi di un “*logos umano, troppo umano*” (come quello in virtù del quale, solamente, ci è dato comprendere le cose), sembra non poter rappresentare che l’*absurdum* più radicale – sì che, dal punto di vista del principio sul quale questo stesso *logos* appare di fatto fondato, esso non possa che essere semplicemente “creduto” (ossia, assunto come vero solo “per fede”).

Per questo Piero Coda può riconoscere che i Tre – quelli che dicono, *distintamente*, lo stesso Dio – sono se stessi, pienamente se stessi, solo nel donarsi, *in toto*, ognuno al proprio altro, secondo una “reciprocità” come quella che, sola, rende sperimentabile «il vertiginoso annullamento di sé come amore, attraverso cui, *solamente*, si è pienamente inseriti nella vita trinitaria» (p. 571).

D’altro canto, stando alla logica che è a tutti familiare, si dovrebbe piuttosto dire che, il darsi totale all’altro, comporta necessariamente una radicale rinuncia ad essere se medesimi – in perfetta conformità, peraltro, con quella logica dei vasi comunicanti che caratterizza, di fatto, ogni *relazionalità* intra-mondana.

Solo alla luce della Trinità, dunque – ecco la sfida di cui dovremmo farci tutti finalmente carico –, possiamo sforzarci di rendere ogni nostra azione fedele immagine, paradossale ma insieme rigorosa, di una trasfigurazione del *nihil* puramente privativo in *nihil amoris*, analoga a quella che solo Dio avrebbe potuto disegnare quale condizione di possibilità per ognuno dei “doni” che, finanche nella nostra imperfetta esistenza, talvolta riescono a farsi miracolosamente esenti da qualsiasi forma di “alienazione”.

A farci carico di questo “impossibile” compito ci invita dunque questo straordinario volume di Piero Coda; e forse proprio a partire dalla semplice consapevolezza che solo l’*impossibile* un Dio avrebbe potuto chiamarci a “fare”. Stante che, al “possibile” ci costringe a guardare da sempre (in piena autonomia) già il nostro fragile *logos*.

1) Come recita il titolo di un meno recente, ma ugualmente bellissimo, libro di Piero Coda, edito sempre da Città Nuova nel 2007.

Pensare dalla Trinità

di ADRIANO FABRIS*

Che cosa può dire a chi fa filosofia la ripresa sempre più forte, su di un piano teologico, della problematica trinitaria? In che modo, cioè, un pensare "sulla" Trinità, "nella" Trinità, "a partire dalla Trinità" può sollecitare anche la ricerca filosofica, fino a trasformarne orizzonte e prospettive? Perché questo è il punto; questa è la realtà delle cose: la riflessione teologica è in grado d'indicare nuove sfide alla stessa filosofia. Lo mostra con chiarezza il libro di Piero Coda significativamente intitolato *Dalla Trinità*.

Non basta infatti, né è possibile in ambito teologico, pensare unicamente "sulla" Trinità, facendo dell'evento un puro e semplice oggetto di ricerca. Si tratta di un approccio riduttivo, se non addirittura destinato al fallimento. Giacché, se si vuol pensare in maniera adeguata una relazione, non è possibile fissarla. Alla relazione si partecipa; una relazione la si vive. E dunque è necessario, per esercitare l'umana capacità di approfondimento razionale, intraprendere un'altra via, adottare un altro *méthodos*.

Coda lo fa coerentemente, fin dal titolo scelto per il suo libro. La dinamica trinitaria, infatti, può essere individuata solo facendo in modo di relazionarsi a questa relazione; solo facendo in modo, cioè, che questa relazione emerga attraverso la relazione stessa che a essa ci lega, e a cui, riflessivamente, riconosciamo di essere legati. Perché, appunto, quella trinitaria è una relazione che, ancora una volta, neppure come relazione può essere definita e fissata. Si tratta infatti di una relazione che, proprio nel suo riconfermarsi come relazione, si apre ad altro. Essa cioè si riconferma nel suo espandersi. È relazione generativa. E, appunto per questo, è generazione buona.

Su tutto ciò Coda riflette in maniera intensa e lucida. Il problema – affrontato sullo sfondo della storia della teologia e attraverso l'approfondimento di alcuni momenti significativi del pensiero occidentale – è anzitutto quello del *méthodos*: dell'accesso corretto e valido alla problematica trinitaria. Si tratta di una questione che mette subito in gioco un'azione di coinvolgimento che interessa l'essere umano: dal momento che ogni "discorso sul metodo" non può che muovere da una dimensione antropologica. Ma l'antropologia, qui, può essere adeguatamente sviluppata solo se chi la sviluppa si riconosce preso nella dinamica stessa che la Trinità realizza ed esprime. L'antropologia, in altre parole, richiede una nuova ontologia. Che il pensiero moderno – come sempre Coda mostra – non è stato in grado fino in fondo di elaborare.

È necessario invece cambiare linguaggio. È necessario elaborare categorie adatte a esprimere quell'essere relazionale che nella Trinità si manifesta, e che emerge dalla sua dinamica buona di generatività e di espansione. Infatti il linguaggio dell'unità della sostanza/natura divina e della distinzione fra le persone era in grado di dar ragione di questi temi solo assumendo una particolare prospettiva dell'essere uno di Dio, da un lato, e della distinzione e comunione, dall'altro, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

* Prof. ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Pisa.

Ecco allora che diviene opportuno, riprendendo e rilanciando la migliore riflessione novecentesca, ripartire dal pensiero dell'unità relazionale, al pari inclusiva ed effusiva. Detto in altre parole: bisogna riprendere le mosse dal duplice tema dell'unità "di" e "in" Dio. Ciò va compiuto a partire da quella dinamica di manifestazione e di esperienza relazionali che, in un linguaggio teologico, può essere chiamata la "logica della rivelazione". Ma lo si deve fare evitando di ricadere, una volta di più, nelle trappole di un linguaggio oggettivante, il quale trasforma la relazione stessa, considerata nella sua propria dinamicità, in ipostasi.

A tal fine, per elaborare questi pensieri, è la tradizione del pensiero cristiano che viene in aiuto: nella misura in cui essa incrocia il linguaggio dell'essere e quello della persona. Ma l'aiuto può venire, nell'ottica di tale tradizione, solo se questo linguaggio, proprio in ragione del suo duplice registro, è restituito alla dinamicità effusiva che ne costituisce la ragion d'essere. Il nome di questa dinamicità effusiva e buona – che è buona proprio perché è effusiva, e che come tale si autoconferma e si annuncia nella sua capacità coinvolgente – è *Agape*. L'*Agape* è espressione di questo processo, considerato nella sua unità; è il fondamento che rende possibile ripensare l'ontologia; è l'unità di misura a partire da cui giudicare i vari tentativi di sviluppare quest'indagine e di dirla da parte dell'essere umano; è – infine – il modo in cui si può giustificare il tentativo umano di pensarla e di dirla. Appunto nella prospettiva di un coinvolgimento relazionale sempre più profondo.

Coda sintetizza questa reciprocità agapica, attraversata e resa possibile dalla libertà, enunciando una tesi che corona la grande ricerca contenuta nel suo libro. Essa recita: «il darsi sino in fondo (*eis telos*), al Padre e agli uomini, del Figlio/Logos incarnato sulla croce e nell'abbandono, giungendo a sperimentare la morte, e il riceversi di ritorno dal Padre mediante l'effusione escatologica dello Spirito Santo nella risurrezione, è espressione nella carne dell'uomo dell'*Agape* che è Dio nel dono reciproco e pericoretico di Sé delle tre divine Persone, che gratuitamente coinvolge, nella corrispondenza libera della fede a questo dono, le persone create che, in Cristo, rispondono al dono del Padre mediante lo Spirito Santo nella dedizione reciproca le une verso le altre» (p. 560). Per esprimerci in altro modo: la "centratura cristologica", qui chiaramente all'opera, rappresenta la condizione di quel legame nella distinzione che costituisce la prospettiva metodologica e ontologica di qualsiasi discorso trinitario.

A partire da un tale esito dell'indagine, allora, possiamo riproporre le domande formulate all'inizio. In che modo, chiediamoci di nuovo, lo specifico approccio del libro, e la problematica cui esso dà espressione, è in grado di offrire decisiva ispirazione anche all'indagine filosofica? Ho cercato fin qui, come si sarà notato, di evitare per quanto possibile l'uso di quelle categorie teologiche che, in bocca di chi pratica filosofia, suonano per lo più come una debole imitazione. Infatti sono convinto che il discorso sviluppato sul terreno della teologia, nonché le difficoltà e le sfide che esso è chiamato ad affrontare, possano essere utili anche alla riflessione filosofica soprattutto se vengono mantenuti distinti i rispettivi campi d'indagine e gli interessi diversi che sono propri delle due discipline.

In questo modo può emergere con chiarezza, se si segue l'approccio filosofico, che la questione del ripensamento di una relazione che non sfoci in un esito omologante, il rispetto di una dinamica che non venga tradita in ulteriori forme di oggettivazione, il mantenimento di un legame che non annulli le differenze sono tutti

temi sui quali anche la filosofia del Novecento si è soffermata, cercando soluzioni adeguate e condivisibili. Ecco perché una ricerca come quella elaborata da Coda può essere un'utile verifica e costituire una vera e propria apertura di orizzonti nei confronti di ciò con cui la filosofia stessa intende fare i conti. Questo vale anzitutto su di un piano metodologico: in quanto, come dicevo all'inizio, un pensiero della relazione non può essere svolto che a partire dalla relazione stessa e mostrando come solo nell'ambito di un'esperienza della relazione esso ricavi la propria legittimità. In sintesi: non si può più, solamente, "pensare su", ma bisogna "pensare in". E si può "pensare in" solo se si pensa "a partire da".

Ciò che ne consegue è qualcosa, di nuovo, che risulta oggi indispensabile sia su di un piano filosofico che su di un terreno teologico. Lo mostra lo stesso Coda nelle pagine finali del suo libro. Si tratta del fatto che, allo stesso modo in cui la riflessione teologica sulla Trinità sfocia anche in una testimonianza di essa, così la ricerca filosofica sulla relazione generativa e coinvolgente, cioè sulla relazione buona, non può che condurre a una messa in opera di quest'esperienza relazionale. Proprio per l'intimo legame di teoria e pratica che è necessario alla filosofia, se essa vuole svolgere adeguatamente il proprio tema. E che richiede che anche quest'indagine si configuri, in ultima istanza, come un atto testimoniale.

De Trinitate. In dialogo con Piero Coda

di VINCENZO VITIELLO*

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

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

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

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

2. Mi soffermerò sui quattro punti fissati nell'Introduzione dell'ultima sezione del libro, dedicata a "Unità e Trinità di Dio", ovvero: "Come in Cielo così in Terra", e cioè: 1) il concetto di persona; 2) l'articolazione del linguaggio trinitario e il concetto positivo di non-essere in quanto non-essere relazionale; 3) l'ontologia della libertà nell'orizzonte trinitario; 4) il "luogo" della teo-logia cristiana – senza però rispettarne la successione dettata dall'autore – per seguire liberamente il corso dell'argomentazione.

Comincio dal quarto punto, che tocca la questione a mio avviso preliminare: il «luogo di istituzione, di esperienza esistenziale e di risoluzione intellettuale», ch'è proprio della teo-logia (p. 513). Questa definizione, che lega vita e riflessione, mi ha riportato alla memoria l'etimologia di *ánthropos* ("uomo", in italiano) dettata dalla fertile fantasia di Platone: deriverebbe, questa parola, dalla contrazione di *anathrôn hā ópope*: «colui che riesamina ciò che ha visto»¹. L'*anathrein*, il riesaminare, il riflettere, il piegarsi su di sé, sul proprio "passato" naturale prima che storico, è dunque ciò che distingue l'uomo dall'animale; il vedere, invece, ciò che lo assimila all'animale. L'umano è dunque uno scarto, una "differenza"; ma una differenza che si flette su di sé, che torna indietro, su ciò che ha visto e sul vedere, sulla propria natura di vedente. Il vedere è insieme primo e ultimo, ché non si riflette se "prima" non si è visto. Ma questo "prima" è solo per il "dopo" della riflessione. Nel linguaggio di Hegel: il presupposto (*das Vorausgesetzte*) è tale per il posto (*das Gesetzte*)², ovvero, il vedere è tale per la riflessione. Il "primo" è l'"ultimo". Questa conclusione non toglie la premessa, ché il posto è solo per il presupposto, la riflessione solo per la visione, per l'aver visto. È palese: il circolo della riflessione non è la soluzione del problema, è il problema. C'è da chiedersi, infatti, cosa muova la riflessione, cosa la spinga a tornare indietro sulla visione: la visione stessa, o altro? E la visione, che è comune, come si è osservato, all'animale e all'uomo, è solo "natura", vita inconscia, immediata, animalità pre-umana, o in essa v'è "altro"? Quell'"altro" che attira lo sguardo a volgersi indietro, a flettersi

1) Cf. Platone, *Cratilo*, 399c.

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

su di sé, quell'altro che pro-voca, chiama fuori la riflessione? Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel si pone questa domanda – e risponde: «la vita rinvia (*verweist auf*) ad altro da ciò che è, alla coscienza»³. Qui, ciò che attrae la riflessione: la vita, la vita “naturale”, immediata e inconscia, è nel profondo più che vita naturale – immediata e inconscia – ma questo “più” non è altro che coscienza, riflessione. Nella risposta alla domanda, Hegel perde la profondità della domanda, in quanto riduce quanto è “prima” della riflessione a ciò che la riflessione porta a evidenza. Qui davvero il presupposto è solo un posto. La ricchezza del “passato” (del “prima”) appena affermata è perduta. Nella visione hegeliana del mondo il “passato” è schiacciato sul presente, il “prima” sul “dopo”. Nella visione cristiana del mondo, per contro, il passato ha in sé una riserva d'essere che il presente e il futuro mai non esauriscono. E ciò perché il mondo, nella visione cristiana, è “creato”. E nel creato risplende la *dóxa theou*, la Gloria del Creatore. Pertanto nel volgersi indietro alla “natura”, alla “vita immediata”, la riflessione è attratta da quel “più” che è nella natura stessa, e non nella riflessione, e che la riflessione può solo cercare e trovare in ciò che è “prima” e “più” di lei. Ma la riflessione non ha occhi per vedere la *dóxa theou*; lasciata a se stessa vede “natura” e non “creatura”. Il Passato deve, allora, superare se stesso, deve farsi presente. Presente nel tempo. Deve staccarsi da sé, *kenotizzarsi*. Perché gli uomini possano “avvertire” in ciò che si vede, quel che non si vede, *tà aórata* (Rm 1,19-21).

Ancor qui il pensiero teologico cristiano si trova accanto Hegel, per il quale il Padre è Padre “per” il Figlio, “in vista” e “in virtù” del Figlio, che è l'atto del Padre, la sua *enérgeia*. Il Padre è pura, astratta potenza “prima” e “fuori” del Figlio. Il filosofo “ripeteva” Agostino, il più grande tra i pensatori trinitari, che nel *De Trinitate* aveva scritto: «a Patre et Filio missus est idem Filius»⁴. La Trinità manda il Figlio. Cosa di vero, di profondamente vero v'è in questa affermazione? Il superamento della concezione dell'essere come *ousía*, sostanza, nel pensiero dell'essere come relazione, come movimento, autotrascendenza. E se essere dice *ousía*, allora relazione è non-essere: ma “non-essere positivo”.

Rapportare Hegel a Agostino è importante non solo perché mette in luce la radice teologica “cristiana” del concetto del “non-essere positivo”, relazionale, e quindi dell'ontologia moderna del divenire e della libertà (Schelling, oltreché Hegel), ma soprattutto perché consente di individuare i limiti della “ripresa moderna” della riflessione trinitaria (da Hegel a Barth, da Schelling a Rahner). Ché in Agostino, se non in primo piano, certamente, nelle pieghe del suo discorso, è presente il pensiero che nella Trinità il Padre è anche oltre la Trinità. Siamo qui davvero davanti ai *báthe tou theou*, agli abissi del *Deus Trinitas*. È un punto su cui è necessario fermarsi.

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

3) Cf. Id., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1954, p. 138.

4) Cf. Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, II 5.9.

non sarebbe stato Padre; nel quale il Padre non sarebbe stato relazione; nel quale il Padre sarebbe stato pura sostanza, irrelata e inerte *ousía*. Ma se non il "tempo" segna la differenza tra il Padre e il Figlio, dove, e in che questa differenza? Non certo nell'assenza nel Padre degli attributi essenziali del Figlio: sapienza, potenza, giustizia, bontà...; fosse così, il Padre non avrebbe essenza, sarebbe nulla. Nulla, e cioè: non il "non-essere positivo" che è proprio dell'essenza relazionale della Vita intratrinitaria, il reciproco "essere-per-l'altro" che è proprio delle Persone della Trinità, bensì un puro Vuoto, laddove il Padre è, per definizione, pienezza, *hyperoché*, sovrabbondante dono di sé, *agápe* infinita. Se dunque il Padre è, in sé, tutto quanto è proprio del Figlio, «*unde ergo maior Pater?*»⁵. Agostino riprende in forma interrogativa l'affermazione di Gesù: *ho patèr meízon mou estin* (Gv 14,28), e risponde, richiamandosi ad Ilario, che nella perfezione della Trinità vanno distinte l'infinità del Padre, la forma del Figlio (immagine del Padre), la fruizione dello Spirito (il reciproco donarsi delle Persone della Trinità⁶).

Nel Figlio, dunque, prendono forma, e cioè si es-pongono, si pongono fuori, si distinguono, quelle perfezioni che sono tutte "in uno" nel Padre, che è la *perfectio* del Tutto che è Uno: Infinito, perché non ha le imperfezioni della finitezza, delle finitezze, che anche quando "in sé e per sé" *perfectae*, compiute, sono *imperfectae*, essendo ciascuna, nella "sua" finita perfezione, manchevole delle perfezioni di tutte le altre. Nella Perfezione del Figlio sono tutte le imperfette perfezioni della Totalità che non è *Hén*, ma *Hén-pánta* – per esprimerci nella lingua di Plotino⁷ – : non Uno, ma Uno-molti. Ma questa "imperfetta Perfezione" è condizione perché dall'Infinità del Padre si passi alla finitezza finita del mondo, a *Hèn kai pánta*: è la condizione di possibilità della creazione. Commentando il Prologo giovanneo, Coda ricorda il terzo versetto: *pánta di' autoû eghéneto, kai choris autoû eghéneto oudè hén* – tutte le cose furono fatte attraverso lui (il *Lógos*), e nessuna fu fatta senza di lui – e scrive: «L'affermazione è lapidaria, ma lascia intendere che l'auto-espressione di Dio in sé, nel *Lógos*, è la condizione dell'espressione di Dio anche "fuori di sé" (per dir così), nella creazione» (p. 306). Quel "ma" mi sembra tradire la preoccupazione di Coda, che si attribuisca al *di' autoû* un'autonomia eccessiva. Perché – questa la critica che viene naturale muovere all'attribuzione dell'opera della creazione al Figlio –, se è vero che il mondo è opera del Figlio, in quest'opera è il Padre stesso che opera. Quel che s'è detto per la missione del Figlio, e cioè che non il Padre manda, ma la Trinità, vale anche per il Padre, e cioè: non il Figlio crea, ma attraverso il Figlio la Trinità. Vera, questa conclusione – ma parziale. Il *di' autoû* dice dell'altro ancora sul *Deus Trinitas*, che non la semplice compresenza di Padre e Figlio nella Trinità. A pensare quest'"altro" Agostino ci invita, là dove scrive, e l'esempio è felice: «si chiama immagine la tela e ciò che è dipinto sulla tela, ma è a causa della pittura che la ricopre che è chiamata immagine anche la tela»⁸. E cioè: si chiama "creatore" il Padre e il Figlio che crea; ma, come la tela, che sottostà alla pittura, è "altra" dalla pittura, così il Padre, che crea "attraverso" il Figlio, è

5) *Ibid.*, VI, 3.5.

6) *Ibid.*, 10.11.

7) Cf. Plotino, *Enneadi*, V 1,8.

8) Cf. Agostino d'Ipbona, *De Trinitate*, XV 23.43.

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

Ma non stiamo dicendo "troppo"? Non commettiamo un peccato di superbia nel voler penetrare gli abissi di Dio? Non è *hýbris* luciferina pretendere di conoscere "Dio in sé"?

4. Avverto l'obiezione: questa lettura di Agostino risente troppo di Plotino. Il Figlio è interpretato alla luce del *Noûs* che fece dell'Uno molti (*pollà poiese tèn mían*⁹⁾. Siamo nel cuore del cuore del nostro problema. Certo questa interpretazione del *De Trinitate* risente dell'influenza di Plotino. Ma Agostino stesso è prossimo a Plotino, pur dove lo critica. E lo critica in un punto decisivo, quello del rapporto *Hén-Noûs*, che Plotino spiega in modi diversi e divergenti. Talora, infatti, *Noûs* è presentato come generato dall'*améchanos dýnamis eis tò ghennân*, dall'incontenibile potenza generativa di *Hén*¹⁰, se non come questa stessa potenza: l'atto (*enérgeia*) di *Hén* volto all'esterno, di contro all'atto sempre di *Hén* che resta *eíso en báthei*, nella quiete della propria profondità, in tal modo ponendo nel cuore stesso dell'Uno l'opposto principio della Diade¹¹, talaltra viene attribuito a *Noûs* un potere autotetico (*quoad essentiam*, se non *quoad existentiam*¹²⁾: non è un caso che Plotino definisca *Noûs* dio secondo, *theòs deúteros*, ponendo così accanto all'Uno, un altro potere che lo limita e lo finitizza¹³. L'aporia di Plotino appare insuperabile. E di fatto lo è. Agostino vide chiaramente il nodo della contraddizione, e non s'affannò a scioglierlo; lo recise con un taglio netto: «alcuni restano fortemente turbati nella loro fede al sentire che si parla di un Dio Padre, di un Dio Figlio e di un Dio Spirito Santo e che tuttavia questa Trinità non è tre dèi,

9) Cf. Plotino, *Enneadi*, cit., VI 7,15.

10) *Ibid.*, V 3,16.

11) *Ibid.*, V 1,6.

12) *Ibid.*, V 2,1.

13) *Ibid.*, V 5,3.

ma un unico Dio [*unum Deum*]]¹⁴. Come dire: non c'è da interrogarsi su come il molteplice sorga da uno, e più in generale sia compatibile con uno, ch  uno   solo la relazione dei molti.   la tesi che ritroveremo tal quale in Hegel, e sin nelle prime categorie della Logica, ove il divenire non   terzo dopo essere e nulla, ma primo, quel primo in cui unicamente sono reali, effettuali (*wirklich*) e pensabili, essere e nulla, dacch  l'essere non passa nel nulla, n  il nulla nell'essere – essi sono gi  da sempre passati (* bergangen*) l'uno nell'altro e l'altro nell'uno¹⁵ –.   quanto si   gi  detto sopra parlando del positivo non-essere, dell'essere relazionale, dell'essere che non   sostanza, ma relazione, non per s , ma per altro, dell'essere trinitario che   reciproca donazione di s  delle tre Persone, non Trinit  statica, ma diveniente. Eterno divenire, e mai quiete. Ma Agostino, ribadisco,   anche "oltre" tutto ci . La tela, riprendo il suo esempio, non   la pittura, pur essendo dipinta, l'infinito non   l'immagine, che pure lo rap-presenta. Neppure   dono nel donarsi. Se non vi fosse nella Trinit  un'eccedenza del Padre rispetto alla Trinit  stessa, una differenza del Padre dal Figlio, l'operare del Figlio – si diceva sopra – sarebbe necessario e non libero. La differenza del Padre custodisce la libert  del Figlio. Si ri-presenta il problema di Plotino, ma in forma diversa, con nomi diversi: non "come *No s da H n*?", ma "come il Figlio *dal* Padre?". Cos  formulato il problema resta problema, la domanda resta domanda – non esige soluzione, risposta, n  d  luogo ad aporia –. Perch  la libert  del Figlio non risponde alla domanda "come la differenza del Figlio dal Padre?", "Come la libert  del Figlio?". Il Figlio   tale in quanto accetta l'oltranza del Padre, non soltanto senza avvertire il bisogno di spiegarla, di darne ragione, ma respingendo questo bisogno come una pretesa in contrasto con la *hyperoch * del Padre. Che va custodita e rispettata come mistero. Il Figlio non   *No s*, perch  non riduce a s  il Padre, non fa dell'uno molti, ma, presentandosi come *immagine* del Padre, ne rispetta e tutela l'alterit , la sua pi  profonda essenza, l'aniconicit . La rivelazione del mistero   ben tutt'altra cosa che la riduzione del mistero alla rivelazione. La Verit    tale se custodisce il mistero in quanto mistero. Perci  il *L gos*   Figlio, per la sua libera subordinazione al Mistero. Ed   questa subordinazione il dono di s  che il Figlio rende al Padre.

In questa libera accoglienza del Figlio, che non chiede e non d  "perch ", in questa libera subordinazione del Figlio al Padre, la Verit , nonch  pretendere di penetrare i *b the tou theou*, accetta di farsi essa penetrare dal Mistero, ma non per rivendicare a s  il privilegio di un legame, il diritto di un'appartenenza innegabile. Tutt'altro: farsi inondare dal Mistero significa anzitutto, soprattutto, dubitare di s , dover chiedere agli altri "chi (o che) si  ". «E voi chi dite che io sia?» (*Mt* 16,15). Non   una domanda retorica, una domanda che ha gi  a priori la sua risposta;   la domanda che nell'ultima ora si esprime in un grido: «*Elo , Elo , lam  Sabactani?*» (*Mc* 15,34). Non   follia parlare di *hybris* davanti a tal grido?

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

14) Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, cit., I 5.8.

15) Cf. G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., I, pp. 82-83.

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

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

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

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

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

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