

GESÙ CROCIFISSO E ABBANDONATO E LA TRINITÀ II. CREAZIONE CROCE TRINITÀ: UNA PREMessa SULL'ANALOGIA¹

Rivolgendosi ai professori di teologia nel corso del suo viaggio nella Repubblica Federale Tedesca, Giovanni Paolo II li ha pregati tra l'altro di «lavorare con tutte le forze al rinnovamento della comprensione di Dio e soprattutto della *Trinità* di Dio e del concetto di *creazione*»². In tal modo, mentre ha confermato la validità di una linea di approfondimento teologico del mistero cristiano tipica della tradizione cattolica, ha anche invitato i teologi a ripensare e rinnovare questa preziosa eredità di pensiero per metterla più profondamente in sintonia con le

¹ Cf. la prima parte di questo studio in «Nuova Umanità», n. 21, 1982: *Gesù Crocifisso e Abbandonato e La Trinità: I. Un nuovo capitolo nella storia della teologia?* In questo secondo articolo inizia l'esame della chiave interpretativa *analogica* (cf. pp. 25-27 della prima parte), utilizzata in particolare da alcuni teologi cattolici per approfondire il mistero dell'abbandono vissuto da Cristo in croce quale rivelazione del mistero trinitario. A una premessa storica e a un approfondimento teologico dell'analogia farà seguito in un prossimo articolo (il III) l'esposizione e la discussione delle proposte di alcuni teologi rappresentativi di questa tendenza. Quanto alla breve indagine storica presentata in questo articolo sull'analogia — secondo un criterio già enunciato — mi limiterò in particolare all'esame dei grandi medievali e a un loro confronto con il pensiero moderno e l'odierna teologia cattolica: quando tratterò della chiave dialettica sarà la volta del pensiero moderno visto dalla sua matrice luterana ed hegeliana, soprattutto, mentre quella estetica offrirà l'opportunità di un accostamento, tramite la teologia ortodossa contemporanea, ai Padri della Chiesa. Infine, la chiave storica o narrativa, con un invito all'esame diretto del Nuovo Testamento, offrirà anche un utile filo conduttore per una prima sintesi.

² «Discorso ai professori di teologia ad Altötting», cf. *Giovanni Paolo II nella Repubblica Federale di Germania*, Ed. Paoline, p. 98. Richiamandosi a questo discorso, Giovanni Paolo II ha ribadito gli stessi concetti anche

profonde e nascoste esigenze della cultura moderna, per la quale «le tracce di Dio nel mondo secolarizzato sono coperte»³.

Da sempre la teologia cattolica, ricca soprattutto della lezione dei Padri e dei Dottori medievali, ha centrato la sua riflessione sul mistero cristiano nella luce primordiale della creaturalità dell'essere mondano e dell'impronta in esso inscritta (in particolare nell'uomo-persona) dal mistero trascendente del Dio Uno e Trino creatore, e ha innestato profondamente la verità della creazione, facendo perno sull'Incarnazione del Verbo, nel dinamismo della vita trinitaria dell'amore, che nella storia della salvezza si è dischiusa per il creato e nel creato, coinvolgendolo in sé in un'unità che salva ed esalta la distinzione⁴. Ma la crisi della cultura moderna sembra aver spazzato via quest'armonica ed equilibrata visione, e il fallimento di Hegel nel tentativo

parlando ai teologi spagnoli: «Dinanzi a questa situazione (quella della cultura attuale che "tende a passare sotto silenzio la dimensione trascendente dell'uomo, e per questo, ovviamente, a trascurare o negare la questione di Dio e della rivelazione cristiana"), la teologia è chiamata a *concentrare* la sua riflessione su quelli che sono i suoi temi radicali e decisivi: *il mistero di Dio, del Dio Trinitario, che in Cristo si è rivelato come il Dio-Amore; il mistero di Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, che con la sua vita e il suo messaggio, con la sua morte e la sua risurrezione, ha illuminato definitivamente gli aspetti più profondi dell'esistenza umana; il mistero dell'uomo, che nella tensione insuperabile tra la propria finitezza e il proprio anelito d'infinito, porta dentro di sé la domanda irrinunciabile sul senso della propria vita*» (cf. il supplemento a «L'Osservatore Romano» del 3 nov. 1982, p. VIII).

³ «Discorso ai professori di teologia ad Altötting», cit., p. 98.

⁴ Cf. G.M. Zanghì, *Spunti per una riflessione sull'umanesimo cristiano oggi*, in «Nuova Umanità», n. 22/23, 1982: in particolare, *L'umanesimo della creazione*, pp. 14-18; e H.U. von Balthasar, *Il luogo della gloria nella metafisica*, in *Gloria* (tr. it.), vol. V (*Nello spazio della metafisica*), Queriniana, Brescia 1978, pp. 547-588. In continuità con questa tradizione teologica di pensiero va letta la forte affermazione dello stesso Balthasar: «il cristiano è destinato ad essere, nel nostro tempo, il custode della metafisica» (*ivi*, p. 581). Parlando della creazione non bisogna dimenticare che anche la teologia evangelica e quella ortodossa hanno dato e danno un notevole contributo di approfondimento. Basti pensare, ad esempio, alla nota concessione di K. Barth nella *Kirchliche Dogmatik* sulla creazione come il fondamento *esterno* dell'alleanza, e sull'alleanza come il fondamento *interno* della creazione; o anche ai saggi di J. Moltmann raccolti sotto il titolo di *Zukunft der Schöpfung* (in particolare, «La creazione come sistema aperto»), tr. it., Queriniana, Brescia 1980. Per la teologia ortodossa cf. il tema della creazione come «*kenosi* del Padre», ad esempio, in S. Bulgakov.

di riconnettere più intimamente il mistero del Dio trinitario con la storia ha gettato il pensiero più recente nello scetticismo circa la possibilità di simile impresa, avviandolo così al nichilismo; mentre ha messo sul chi va là la teologia, dissuadendola da tentativi troppo arditì, ma anche talvolta sbarrandole la via a un ripensamento creativo della tradizione.

Un filone di pensiero teologico che sembra offrire oggi in ambito cattolico un importante contributo per uscire da questa *impasse* — filone sino a non molto tempo fa ancora timido, e che ora va sempre più affermandosi, anche se non senza le difficoltà oggettive rappresentate dalla vastità e complessità che implica quest'opera — è quello che cerca di ripensare in unità il mistero trinitario e quello della creazione fissando più decisamente la sua attenzione sul nodo centrale della storia: Cristo. In Lui la creazione, nella sua natura umana e nel suo Corpo che è la Chiesa, e nel cosmo tutto che tende per Lui alla ricapitolazione, è assunta, in modi diversi, attraverso la sua Persona, che è il Verbo, nel dinamismo della vita trinitaria. Questa prospettiva teologica, in particolare, vedendo alla luce della Rivelazione il compimento dell'Incarnazione nell'evento pasquale, senza sottovalutare il valore imprescindibile della prima, tende a focalizzare la sua interpretazione del mistero di Dio e del mistero dell'uomo a partire dalla morte e risurrezione del Verbo incarnato.

I teologi gesuiti Flick e Alszeghy, nel loro recente volume *Il mistero della croce*, dopo aver notato che finora nella teologia cattolica «la teologia della croce non costituisce una parte determinata del sistema dogmatico, ma ne è lo sfondo, più contemplato che discusso», affermano che i tempi sembrano oggi maturi perché una teologia della croce sviluppata nell'orizzonte dell'«autorivelazione che Dio ci ha dato attraverso la creazione» permetta che «con una "svolta" tutta la teologia possa essere considerata dal punto di vista in essa espresso»⁵. D'altra parte, lo stesso Giovanni Paolo II, con le sue due prime encicliche,

⁵ Flick M. - Alszeghy Z., *Il mistero della Croce. Saggio di teologia sistemica*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 16-17.

Redemptor Hominis e *Dives in misericordia*, ha indicato, sulla scia del Vaticano II (cf., ad esempio, GS, 22: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo»), nel mistero di Cristo e soprattutto nel suo mistero pasquale, il vertice della Rivelazione del mistero di Dio Uno e Trino e del mistero dell'uomo creato per essere divinizzato: «Il mistero pasquale è Cristo al vertice della Rivelazione dell'insondabile mistero di Dio»⁶ che si dona all'uomo.

Il compito primario, e più urgente, della teologia cattolica oggi sembra dunque essere proprio questo: centrare la sua riflessione sulla fede come risposta integrale alla ricerca dell'uomo contemporaneo e della sua cultura⁷, nella *croce-risurrezione* di Cristo illuminata dal mistero dell'*Amore trinitario* come chiave interpretativa adeguata della *creazione* e della *persona umana* in particolare⁸. Questo potrà permettere non solo un recupero e un approfondimento al di là della crisi moderna del reale e profondo contributo della tradizione medievale, ma spingerà in profondità il dialogo con la teologia protestante, che pare oggi battere in breccia quella cattolica (anche nel suo confronto con la cultura moderna) per la maggiore concentrazione sull'evento pasquale — anche se la sua messa fra parentesi della creazione è alla radice poi dei suoi esiti contraddittori —, e con quella ortodossa: perché è appunto attraverso la croce e

⁶ *Dives in misericordia*, 8. Parlando ad Assisi, Giovanni Paolo II ha anche usato questa pregnante espressione: «mediante la croce Dio si è espresso fino alla fine nella storia dell'uomo» (cf. «L'Osservatore Romano» del 13 marzo 1982).

⁷ Per quella che Giovanni Paolo II ha definito la «*correlazione* fra i problemi profondi e decisivi dell'uomo, e la luce nuova che sprigiona su di essi la Persona e il messaggio di Gesù Cristo» (*Discorso ai teologi spagnoli all'Università di Salamanca*, cit.).

⁸ Cf. ad esempio G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, éd. du Cerf, Paris 1969, su cui ritorneremo nel prossimo articolo; un costruttivo confronto con la dottrina cattolica dell'analogia ha anche intavolato il teologo evangelico E. Jüngel, in numerosi suoi contributi (si cf., per tutti, i capp. «Il problema del discorso analogico in Dio» e «Il Vangelo come discorso analogico su Dio» nel suo volume *Dio mistero del mondo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1982).

la risurrezione come principio dell'effusione dello Spirito Santo, che la creazione ritrova e compie la sua dimensione trinitaria come partecipazione alla vita della Trinità, prospettiva — questa — così presente nella Chiesa d'Oriente. Già Ireneo, quando ancora la Chiesa non era divisa, aveva scritto: «Il Verbo di Dio [...] s'è fatto uomo negli ultimi tempi, è nel mondo e in quanto è invisibile sostiene tutte le cose create ed è impresso in forma di croce nella creazione intera» (*in universa creatione in forma crucis inexistens*)⁹.

L'ANALOGIA E LA CREAZIONE: L'ESSERE COME PAROLA

Riferendomi in un precedente articolo a questa prospettiva, l'ho definita in base alla chiave interpretativa dell'*analogia*, perché è appunto facendo leva sulla dottrina classica dell'analogia dell'essere — anche se per certi aspetti decisamente approfondita — che essa muove a un'intelligenza unitaria del mistero della creazione e di quello trinitario centrati nell'evento pasquale. Occorre perciò ora, prima di passare all'esame diretto delle proposte avanzate da alcuni teologi rappresentativi di questa tendenza, soffermarci in breve sull'orizzonte di fondo entro il quale essi si pongono. Che non si tratti di una questione marginale tematizzare questo primo orizzonte interpretativo (gli altri — come si ricorderà — sono quelli dialettico, estetico e storico) in cui si pone ormai un buon numero di teologi cattolici

⁹ *Adversus Haereses*, 5, 18, 3. Lo stesso pensiero è ripreso nella *Demonstratio Apostolica*, 34: «Poiché è proprio il Verbo di Dio onnipotente che, secondo la sua condizione invisibile, è diffuso insieme in noi e in tutto l'universo, che ne abbraccia lunghezza, larghezza, altezza e profondità, perché è per il Verbo di Dio che tutte le cose sono state disposte e sono rette, ed è in queste crocifisso il Figlio di Dio, in ogni cosa impressa a mo' di croce. Perché divenendo visibile Egli ha dovuto far apparire la partecipazione di questo universo alla sua crocifissione al fine di mostrare, grazie alla sua forma visibile, l'azione che Egli esercita sul visibile, e cioè essere Lui che ne illumina l'altezza... ne contiene la profondità... ne stende la lunghezza... ne governa la larghezza... e convoca da tutte le parti alla conoscenza del Padre coloro che sono dispersi».

per approfondire sotto l'angolatura dell'evento pasquale il mistero cristiano, lo dimostra a sufficienza il dibattito che ha visti impegnati di recente il cattolico Walter Kasper e il luterano Jürgen Moltmann. A proposito de *Il Dio crocifisso* di quest'ultimo, infatti, Kasper, dopo aver riconosciuto che è indubbio merito di Moltmann «l'aver mostrato la scottante attualità che oggi riveste la dottrina trinitaria», ha però fatto notare che il rifiuto moltmanniano, esplicitamente avanzato, del principio classico dell'analogia fa correre alla sua teologia un serio pericolo: che «il miracolo dell'amore di Dio, la croce, si dissolva nella dialettica che si rovescia nell'identità»¹⁰. Senza analogia, secondo Kasper, la croce diventa per Dio una necessità ineluttabile nei confronti della creazione: sì che, in definitiva — come già succedeva ad Hegel —, Dio e il mondo si identificano in un necessitante processo dialettico di autosviluppo.

¹⁰ Kasper W., *Rivoluzione nel modo di concepire Dio?*, in *Dibattito su «Il Dio Crocifisso di J. Moltmann»*, Gdt 136, Queriniana, Brescia 1982. Cf. anche ivi la risposta di Moltmann a Kasper («*Dialettica che si rovescia nell'identità, che cos'è?*») e la replica di Kasper a Moltmann (*Sul problema reale: creazione e redenzione*, originali apparsi in «*Theologische Quartalschrift*» nel corso del 1973), cf. anche Ph. Ferlay, *Prêcher la Trinité. Affirmation trinitaire et prédication du salut*, Fac. di Th. de Lyon, 1973. «La connessione tra il mistero trinitario e l'evento Cristo, culminante nella croce-risurrezione, va emergendo sempre più come il "centro" di tutto il discorso teologico (così in von Balthasar, Rahner, Mühlen, Moltmann, Pannenberg...)», scrive C. Nigro, *Il mistero dello Spirito come paradosso*, in «*Lateranum*», 17 (1981), pp. 413-414. Il dibattito Kasper-Moltmann sembra riecheggiare a distanza di alcune decine di anni quello che vide impegnati il cattolico E. Przywara (sostenitore dell'analogia entis) e il riformato K. Barth (sostenitore dell'analogia fidei). Anche von Balthasar ha approfondito questi problemi (proprio alla luce dei contributi di Przywara e di Barth), elaborando una prospettiva che è stata definita *analogia dialettica* (cf., ad esempio, M. Jöhri, *Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di H.U. von Balthasar*, Libreria Ed. della Pont. Un. Lateranense, Roma 1981, pp. 413-414). Simile critica ha rivolto a Moltmann più recentemente (proprio rifacendosi al dibattito Kasper-Moltmann) anche P.S. Vanzan, *Spingendo oltre il dibattito su «Il Dio Crocifisso»*, in «*La Civiltà Cattolica*», n. 3177, 6 nov. 1982, pp. 257-262, che tra l'altro nota come il principio dialettico estremizzato «non ammette un retroterra nel quale irrompere disvelando e rinnovando, perché è esso stesso il retroterra di tutto ciò che può essere detto» (p. 261). Sia sulla chiave dialettica di Moltmann e sulle sue critiche all'analogia, sia sul tentativo di mediazione di von Balthasar, sia sul positivo contributo di E. Jüngel torneremo in un prossimo articolo.

Senza voler entrare nelle distinzioni tecniche elaborate in particolare dalla seconda scolastica, mi preme qui indicare soltanto qual è il nucleo profondo del discorso analogico come impostato in modo speciale da S. Tommaso¹¹. Se il mondo, e l'uomo e la sua storia in particolare, sono creatura di Dio, tra l'uno e l'Altro vi è una certa corrispondenza e somiglianza: «Le realtà che sono da Dio — scrive S. Tommaso — sono assimilate a Lui in quanto sono degli esseri come al primo e universale principio di tutto l'essere», essendo «Dio l'essere per essenza, e le altre cose per partecipazione»¹². La creazione, in quanto partecipazione dell'essere, è il fondamento ontologico dell'analogia fra Creatore e creatura, e ne esprime già una certa comunione. Una comunione che essendo fondata ontologicamente sulla relazione asimmetrica — *relatio non ex aequo*, dice S. Tommaso — che va dal Creatore alla creatura, fa risaltare ancora di più l'ineffabile trascendenza di Dio. Lo sottolineerà il Concilio Lateranense IV: «Tra il Creatore e la creatura non si può notare qualche somiglianza senza che si noti tra essi una dissomiglianza anche più grande»¹³.

¹¹ Come noto, S. Tommaso non ha elaborato metodicamente e sistematicamente una teoria compiuta dell'analogia: ma ne ha fatto largo uso come della chiave epistemologica privilegiata per esprimere la relazione tra il Creatore e la creazione in base alla metafisica della partecipazione. Le elaborazioni tecniche sono venute dalla seconda scolastica e sono state riprese dalla neoscolastica. Nel nostro secolo si è cercato con approfonditi studi storici e speculativi di rinvenire l'originario pensiero di S. Tommaso in tutta la sua pregnanza. Fra gli altri è da ricordare l'opera del già citato E. Przywara. Sul concetto di analogia si possono consultare, per un'introduzione, dello stesso Przywara, le sintetiche voci *analogia entis* e *analogia fidei* nel *L.Th.K.*, vol. I, 468-475; G. Söhngen, *Il linguaggio del mistero: un mistero del linguaggio. Il linguaggio dell'analogia*, in *Mysterium Salutis*, tr. it., Queriniana, Brescia 1968, vol. I, pp. 534-550; J. Auer, *Il mistero di Dio*, tr. it., Cittadella, Città di Castello 1982 (cap. III: *Possibilità e limiti della conoscenza di Dio da parte dell'uomo*, pp. 99-131); e C. Nigro, *Dio più grande del nostro cuore*, Città Nuova, Roma 1974 (*L'analogia: l'uomo rivelatore di Dio*, pp. 319-329). Per l'aspetto metafisico, l'opera classica è quella di C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1960; per la storia del problema del linguaggio teologico (e in particolare dell'analogia) cf. B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1971.

¹² *Summa Theologiae*, Ia, q. 4, a. 3.

¹³ DS, 806: a questo proposito Przywara insisterà molto sul *Deus semper*

Già la verità metafisica della creazione, che di per sé può essere esplicitata almeno fino a un certo punto a partire dalla percezione profonda che l'uomo ha di sé e degli altri esistenti come intrinsecamente creaturali, è stata tematizzata ed approfondita filosoficamente e teologicamente solo nell'ambito della tradizione cristiana. E pertanto la pregnanza del rapporto analogico fondato sull'essere, già conosciuto da Aristotele, da Platone e dal neoplatonismo, si è via via esplicitata nella sua ricchezza di significato solo in concomitanza con questo approfondimento del principio di creazione cristianamente interpretato¹⁴. Ma l'analogia dell'essere ha avuto un'ulteriore e decisiva illuminazione a partire dalla verità specificamente cristiana della Trinità di Dio.

Il Nuovo Testamento (S. Paolo, S. Giovanni, la Lettera agli Ebrei) ha visto in Cristo non solo il redentore, ma anche il creatore. E S. Giovanni, in particolare, ha presentato Gesù come

maior di S. Agostino; da notare che il Lateranense IV ha affermato questo principio della *maior dissimilitudo* nel contesto dell'analogia fra *l'identitatis unitas in natura* delle persone divine e *l'unio caritatis in gratia* delle persone umane.

¹⁴ Il Concilio Vaticano I, nella costituzione *Dei Filius*, ha ribadito che «Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create» (DS, 3004), e che «se la ragione illuminata dalla fede cerca con premura, pietà e prudenza, ottiene con la grazia di Dio una certa intelligenza dei misteri (della fede) molto fruttuosa, sia dalla *analogia* di ciò che conosce naturalmente, sia dal rapporto dei misteri tra loro (*mysteriorum nexu*) e con il fine ultimo dell'uomo» (DS, 3016). In questo senso è vero che «nel concetto cattolico la realtà dell'analogia dell'ente non è solo l'immagine dell'essere ottenuta con l'esperienza sensibile e il pensiero, ma l'essere del mondo interpretato come creazione mediante la fede suscitata dalla rivelazione» (J. Auer, *Op. cit.*, p. 122).

I testi classici su cui si basa tutta la tradizione teologica per affermare la conoscibilità di Dio creatore e *rebus erratis* sono Sap. 13, 5 («dalla grandezza e bellezza delle creature, per *analogia* si conosce l'autore») e Rom. 1, 20 («le invisibili perfezioni di Lui, divenute coscienti alla mente, dall'atto creativo del mondo, per mezzo delle cose fatte, vengono contemplate»). Sul testo di Rom. si cf. l'importante lavoro di P. Foresi, *L'esistenza di Dio nell'Epistola ai Romani I, 18-21 e la filosofia*, in «Ecclesia», n. 3, 1967, pp. 5-19; e su tutta questa problematica G.M. Zanghì, *Per introdurci nello studio del mistero di Dio*, in AA.VV., *Il Dio di Gesù Cristo*, Citta Nuova, Roma 1982.

il *Logos*, l'epifania, la Parola del Padre divenuta carne ¹⁵. Di qui, i Padri della Chiesa, e in special modo S. Agostino, hanno tratto l'ispirazione e il fondamento per la teoria delle *idee divine* che, nel Verbo eterno, esprimono la sovrabbondante ricchezza dell'essere divino, e sono i modelli increati delle cose create. Ne nascerà nel Medioevo la feconda dottrina teologica dell'*esemplarismo* e la teologia dell'*immagine*, che partendo dai classici testi della Genesi — «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gen. 1, 26) — e della Lettera ai Colossesi — «Egli è immagine del Dio invisibile» (Col. 1, 15) — presenterà Cristo come l'immagine del Padre e gli uomini come immagini di Cristo (e tutti gli altri esseri come *vestigia*) poste in essere dall'atto creatore, deturpate dal peccato e restaurate e divinizzate dalla redenzione e dall'infusione della grazia. Si confronti, per tutte, la teologia di S. Bonaventura ¹⁶.

S. Tommaso, congiungendo il principio dell'analogia fondata sulla relazione ontologica di creaturalità (metafisica della partecipazione dell'essere dall'Increato al creato) con l'esemplari-

¹⁵ Cf. i contributi di W. Kern, F. Mussner e G. Muschalaek su *La creazione quale origine permanente della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, tr. it., vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, pp. 57-210. «È una certezza elementare del cristianesimo — scriveva già molti anni fa in chiave tomasiana H.M. Feret —: il *primogenitus omnis creaturae* di Col. 1, 15 raggiunge ed estende il *primogenitus in multis fratribus* di Rom. 8, 29; e nessun cristiano dubita che il Signore non sia *in omnibus primatum tenens* (Col. 1, 19). Tutto, nell'unica creazione di fatto realizzata, parte da Dio per il Cristo e tutto ritorna a Dio per il Cristo (cf. 1 Cor. 8, 6). Egli è il punto di passaggio, l'unico — *Ego ostium, ego via* — tra l'ordine creato e l'ordine increato [...]. Sia nella linea dell'efficienza che in quella della finalità, il teologo deve dire di tutte le cose ciò che S. Paolo dice di noi: *creati in Christo Jesu* (Ef. 2, 10)» (*Creati in Christo Jesu*, in «R.Sc.Ph.Th.» (1941), p. 99).

¹⁶ Sull'esemplarismo e la teologia dell'immagine cf. Flick M. - Alszeghy Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, L.E.F., Firenze 1973. Importantissimo, in S. Bonaventura, è il concetto di Cristo come *medium* (centro universale) fra Dio e la creazione: l'uomo è creato nel *Verbo increato* (suo esemplare eterno), redento nel *Verbo incarnato* crocifisso e risorto, e vive nella storia portando nel suo cuore la luce e il dinamismo vitale del *Verbo ispirato*, cioè di Cristo glorificato, che lo assimila a Sé nello Spirito e lo porta con Sé e in Sé nel seno del Padre. Cf. J. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris 1961, e K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura ein Weg für heute*, Freiburg i. B. 1975.

smo trinitario, dirà che le processioni eterne delle Persone divine nella vita intratrinitaria sono *ratio* e *causa* della creazione: «come l'albero è detto fiorire nei suoi fiori, così il Padre è detto dire nel suo Verbo o Figlio Sé e la creatura; e il Padre e il Figlio son detti amare nello Spirito Santo o Amore che procede da loro, Se stessi e noi»¹⁷. Per S. Tommaso, in virtù dello stesso principio, anche il *reditus*, o movimento di ritorno delle creature, grazie alla redenzione, nel seno del Padre, corrispettivo al loro *exitus* (la creazione), ha una struttura intrinsecamente trinitaria: «come si è detto che la processione delle Persone è la *ratio* della produzione delle creature dal Primo Principio, così anche è la stessa processione la *ratio* del loro ritorno al Fine»¹⁸.

Dunque, le processioni intratrinitarie (la generazione del Verbo e la spirazione dello Spirito Santo) sono non soltanto l'esemplare divino della creazione degli esistenti (causa esemplare) e della loro perfetta realizzazione come trascendenza per grazia in Dio (causa finale), ma anche la ragione ultima e l'intima struttura della dinamica esistenziale che — nella distinzione di creato e Increato — spinge ciò che è posto in essere dal Dio Uno e Trino a realizzare se stesso fuori e al di là di sé, in Dio Uno e Trino (causa «quasi-formale» come misteriosa, ma reale, presenza della causa efficiente nel proprio effetto creaturale). Per questo profondo impianto ontologico, ancora S. Tommaso giun-

¹⁷ S. Th., Ia, q. 37, a. 2.

¹⁸ *Scriptum super Sententiis*, in *Illum*, 20, 2, 1: è particolarmente in questo scritto della giovinezza che S. Tommaso sviluppa organicamente questa grandiosa prospettiva (cf. F. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Univ. Lat. - J. Vrin, Roma-Paris 1969). S. Tommaso parla anche della creazione come *prolungamento ad extra* delle processioni eterne: «Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus creaturarum ab aeterno processu personarum»; la distinzione è salvata perché: «sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in opera sicut in alveo fluminis personarum divinarum continetur» (*Prol. in I Sent.*). Cf. anche il Vaticano I, *Dei Filius*, DS, 3001. A questo proposito ha però giustamente fatto notare C. Nigro: «la visione di S. Tommaso va oggi ripresa e integrata alla luce della filosofia personalista: soprattutto va approfondita alla luce del mistero pasquale che è il centro della creazione e della storia» (cit., p. 349). Cf. anche W. Kern *Il creatore è il Dio Uno e Trino*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, cit., pp. 106-127.

gerà a dire: «è nondimeno comunicabile questo nome *Dio*, non secondo tutta la sua significazione, ma secondo qualcosa di essa, per una certa similitudine: così che possono essere detti *dèi* coloro che partecipano di qualcosa del divino per similitudine, secondo la parola: "Io ho detto, siete *dèi*" (Sal. 81, 6)»¹⁹.

L'analogia dice tutt'altro che una statica corrispondenza (di carattere quasi geometrico) fra Dio e la creatura, con un mero valore concettuale o predicativo: l'analogia dice la vocazione del creato a realizzare in Dio per Cristo nello Spirito la sua perfetta somiglianza col suo Creatore (la *theopoiesis* dei Padri greci). L'analogia è un principio dinamico e intrinsecamente dialogale: come dinamico e dialogale è il concetto della persona umana come immagine creaturale («tu» creato) su cui essa si fonda. S. Giovanni della Croce non ha timore di scrivere: «L'anima dunque unita e trasformata in Dio spira *in Dio a Dio* la stessa spirazione che Egli, stando in lei, spira in Se stesso a lei [...]. Non c'è da meravigliarsi che l'anima provi una cosa tanto sublime poiché, dato che Dio le faccia la grazia di giungere ad essere deiforme e unita con la Santissima Trinità in cui ella diventa Dio per partecipazione, è forse più incredibile che ella compia anche una sua azione di intelletto, di notizia e di amore nella Trinità congiuntamente *con* essa e *come* la stessa Trinità, ma per partecipazione, dato che è Dio stesso che la compie in lei?»²⁰. Partecipare alla natura divina è per S. Giovanni della Croce partecipare con la Trinità, uniti alla Trinità, alla vita trinitaria dell'amore: spirare al Padre nel Figlio, e con Lui, lo Spirito Santo.

¹⁹ S. Th., Ia, q. 13, a. 9. Da notare che per S. Tommaso, come per S. Bonaventura e gli altri scolastici, c'è distinzione tra *imago* e *similitudo*: *imago* è l'impronta del Dio Uno e Trino nella natura umana creata (questa impronta è *vestigium* negli esseri intrapersonali), che diventa *similitudo* nell'ordine soprannaturale. Non approfondiamo qui la dottrina classica nei Padri e nei Dottori medievali sulla natura dell'impronta trinitaria inscritta da Dio nelle creature e, in concomitanza, sull'interpretazione *psicologica* (cioè in base all'analogia con le potenze dell'anima umana) della Trinità, divenuta classica con S. Agostino ed approfondita da S. Tommaso. Dell'*intrasoggettività* e dell'*intersoggettività* come analogia trinitaria ci occuperemo parlando della teologia di H. Mühlen.

²⁰ *Cantico Spirituale*, red. A, str. 38, 3; cf. anche red. B, str. 39, 3-6.

Un ultimo elemento che entra a far parte della visione classica dell' analogia lo possiamo desumere da Duns Scoto ²¹, che si pone sulla scia dell' esemplarismo di S. Bonaventura: è un accento tutto particolare, non così presente, ad esempio, in S. Tommaso, ma centrale nei Padri (soprattutto greci), sul mistero dell' Incarnazione: «In primo luogo — dice il Dottore francescano, gettando uno sguardo unitario su tutta la storia della salvezza — Dio ama Se stesso; in secondo luogo si ama attraverso altri diversi da Sé (le creature)...; in terzo luogo vuol essere amato da un altro che lo possa amare in modo sommo, parlando di amore di qualcuno fuori di Lui; in quarto luogo prevede l' unione di quella natura che deve amarlo in modo sommo (l' Incarnazione); infine, nel quinto momento, vede il Mediatore venire per patire e redimere il suo popolo (la redenzione)» ²². In altre parole, per Duns Scoto la creazione — come dirà Karl Rahner — non è altro che la «grammatica di una possibile autocomunicazione di Dio» attraverso la quale Egli, Dio, possa articolare una parola umana perfetta d' amore in risposta alla sua eterna Parola d' amore: sí che nel Verbo incarnato il Padre, che nella creazione aveva detto in unità col Figlio e lo Spirito Santo l' uomo come possibile Figlio anch' egli, dicendo il Figlio come uomo realizza il suo disegno originario ²³. È il *mysterion* di cui parla S. Paolo: «in Lui (in Cristo) ci ha scelti prima della creazione del mondo [...] predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef. 1, 4-5).

²¹ Nella tradizionale presentazione della dottrina tomista, Duns Scoto è visto come l' antagonista di S. Tommaso proprio a proposito della dottrina dell' analogia. Egli, infatti, ha sostenuto che l' essere si può predicare *univocamente* (cioè alla stessa maniera) di Dio e della creatura. In realtà, questa è una dottrina che va limitata (proprio in base alla visione scotista) all' ambito del *concetto* e della *predicazione*, mentre nell' interpretazione integrale del *mistero* cristiano vige anche per il Dottore francescano la dottrina esemplaristica, e ultimamente analogica, di S. Bonaventura. Per questo, e per la particolare angolatura dalla quale egli considera il mistero cristiano, egli potrà dare un prezioso contributo a quanto stiamo esponendo circa una visione integrale dell' analogia.

²² *Reportata parisiensis*, 1, -III.

²³ «Dio, creando la creatura, l' abbozza sempre come la grammatica di una possibile autodichiarazione [...] — scrive Rahner —. L' immanente auto-

Tirando le fila di quanto siamo venuti sin qui dicendo, possiamo concludere che la Trinità non è solo l'origine trascendente (principio della creaturalità), l'esemplare eterno (teologia dell'immagine), la stessa dinamica interiore — eppure sempre trascendente — dell'*exitus* e del *reditus* (dottrina tomista della *circulatio* dell'essere creato dalla Trinità alla Trinità in virtù della vita della Trinità in noi, cf. S. Giovanni della Croce), ma anche la condizione stessa di possibilità del creato come creato. «La possibilità della creazione — ha notato Rahner — può avere il suo prius ontologico e il suo fondamento nel fatto che Dio, l'ingenito, esprime Se stesso in Sé e per Sé e pone così la distinzione originaria in Dio stesso. E quando questo Dio esprime Se stesso nel *vuoto* (cioè “fuori di Sé” nell'Incarnazione), questa espressione è espressione di questa sua Parola immanente»²⁴.

Il Padre dice *Sé in Se stesso* — e questo suo dire per amore (e dunque nello Spirito Santo) è il Verbo: *Verbum Patris spirans Amorem*. Il Padre, ancora, con un libero atto d'amore, e cioè nello Spirito, dice *Sé fuori di Se stesso*, in infiniti modi, come altro-da-Sé, ma simile a Sé perché partecipe dell'irradiazione della sua Luce che è il suo Verbo. Infine, il Padre — per amore, e dunque nello Spirito Santo — dice *Sé*, nel Verbo, *fuori di Sé come Se stesso* — ed è l'Incarnazione del Verbo²⁵. Al mistero

asserzione di Dio nella sua eterna pienezza è la condizione dell'auto-asserzione di Dio fuori di Sé» (*Zur Theologie der Menschwerdung*, in *Schriften zur Theologie*, vol. IV, Benziger, Einsiedeln 1960, pp. 137-155; tr. it. in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Ed. Paoline, Roma 1967, pp. 111-192). Per S. Tommaso la «filiatio adoptiva (dell'uomo) est quaedam participativa similitudo filiationis naturalis» (sul Verbo) (*S. Th.*, IIIa, q. 3, a. 5).

²⁴ *Ibid.*, p. 112. Barth stesso ha scritto: «Ciò che Dio fa come creatore può essere visto e compreso in senso cristiano solo come una proiezione, un riflesso, come un adombramento dell'intimo divino rapporto tra Dio Padre e il Figlio. Per questo acquista significato il fatto che l'opera della creazione, nella professione di fede, venga attribuita al Padre. Ciò non vuol dire che il Padre solo sia il creatore, bensì si sottolinea questa *analogia tra la creazione e la vivente relazione che unisce il Padre e il Figlio*» (sott. nostra). In *Dogmatica in sintesi*, tr. it., Città Nuova, Roma 1969, p. 89.

²⁵ Sul ruolo dello Spirito Santo nell'Incarnazione del Verbo S. Tommaso scriveva: «Lo Spirito Santo è l'Amore del Padre e del Figlio [...] e il fatto

del Verbo incarnato che come Dio-uomo spira l'Amore verso il Padre, e dunque alla ineffabile vita di unità-distinzione del Verbo col Padre per lo Spirito, sono chiamate a partecipare nel Verbo increato ed incarnato le parole create e divinizzate.

Ecco perché — come nota S. Tommaso — «al pari della natura divina [...] anche la creazione (e la redenzione, possiamo aggiungere), benché sia comune alle Tre Persone, spetta loro in un certo ordine»²⁶. E pertanto, pur essendo le creature l'effetto proprio di Dio in quanto Uno (è la tesi comune alla tradizione teologica latina), esse stanno anche di fronte al Padre come *verba Verbi* (il Figlio) e *dona Doni* (lo Spirito Santo): perché il Dio Uno è Trino. Per questo ancora, l'Incarnazione e l'evento pasquale con l'effusione dello Spirito Santo danno vita al *Christus totus*, la Chiesa, come a «l'immagine attuata nella storia del "ciclo" della vita divina una e trina»²⁷. La Chiesa, *sponsa Verbi*, è nello Spirito portata in dono al Padre dal Figlio incarnato.

L'essere della creazione, unificato in Cristo per lo Spirito nella Chiesa in tensione verso il Regno dove Dio sarà «tutto in tutti», è la Parola che il Padre pronuncia «fuori di Sé» perché

che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana nel seno verginale di Maria è frutto al massimo grado dell'Amore di Dio», cioè dello Spirito Santo (S. Th., IIIa, q. 32, a. 1). Ciò non toglie che nella teologia cattolica latina e in quella protestante la dottrina della creazione e quella dell'Incarnazione-redenzione non possano (e non debbano) ricevere delle utili e importanti integrazioni, quanto alla presenza e all'opera dello Spirito Santo, da parte della teologia ortodossa, come avremo più volte occasioni di mostrare nel corso di questo studio.

²⁶ S. Th., Ia, q. 45, a. 6. Flick ed Alszegehy hanno notato a questo proposito: «La creazione, come ogni operazione, con cui Dio, *causa efficiente*, produce qualche cosa fuori di Sé, è comune alle tre divine persone, da cui come da un solo principio procede l'universo creato (cf. DS, 501, 800, 1330, 1331). Tuttavia benché la natura è comune alle tre persone, ciascuna di loro la possiede secondo la sua proprietà: il Padre come innascibile, generante e spirante; il Figlio, come generato e spirante; lo Spirito Santo, come spirato dal Padre e dal Figlio. Lo stesso bisogna anche dire dell'azione creativa [...]. Infatti, l'azione comune creatrice è nel Padre senza essere ricevuta da un altro, nel Figlio è ricevuta dal Padre, e nello Spirito Santo è ricevuta dal Padre e dal Figlio» (*Fondamenti di una antropologia teologica*, cit., p. 38).

²⁷ W. Kern, *Op. cit.*, p. 125.

un giorno possa risuonare col Verbo, e attraverso di Lui, nel seno della Trinità per lo Spirito Santo. Questo, in sintesi estrema, ci dice la dottrina classica (medievale) dell'analogia, dell'essere creaturale illuminata dalla fede nel mistero del Dio trinitario rivelatosi a noi in Cristo.

L'ANALOGIA E LA LIBERTÀ: IL NON-ESSERE PER AMORE

Dire per quali cause quest'unitaria visione dell'uomo e del cosmo come venuti dal Dio Uno e Trino e chiamati a partecipare alla sua stessa vita trinitaria si sia progressivamente oscurata a partire dal Rinascimento, non è certo cosa semplice. Ma forse se ne può evidenziare una delle motivazioni più profonde, se si pensa che tutto lo sviluppo della cultura moderna avviene all'insegna dell'emancipazione del creato nei confronti di Dio. L'uomo si scopre radicalmente libero, e afferma la sua libertà come trascendenza demiurgica rispetto al cosmo (Bacone), come progettazione utopica nell'ambito sociale (Machiavelli), come indipendenza autarchica rispetto a Dio (dall'*Etsi Deus non daretur* di Grozio, al deismo inglese, all'ateismo di certo illuminismo materialistico francese). Dio è confinato sempre più in uno spazio lontano da cui gli è quasi impossibile raggiungere l'uomo, che del resto se la cava molto bene da sé (cf. appunto il deismo illuministico); tanto più che la scienza — con cui viene ad identificarsi l'unico tipo di conoscere oggettivamente valido — o nega la necessità di Dio come ipotesi-garante dell'armonia e intelligibilità del tutto (scientismo positivista), o più conscia dei suoi limiti rinuncia a porsi il problema della totalità (epistemologia scientifica contemporanea).

L'analogia deve fare i conti con la *libertà*. E dato che la libertà è quella determinazione fondamentale della persona umana per cui essa può paradossalmente porre in essere il *non-essere* — come negazione fatta a livello dell'*esistenza* dell'uomo della *relazione ontologica* di creaturalità che la persona come tale è

chiamata ad attuare liberamente nella grazia per compiersi —, l'analogia deve fare i conti col non-essere ²⁸.

²⁸ Si tratta di quel *non-essere* di cui parla S. Paolo: «se non ho la carità non sono niente (*outhén*)» (1 Cor. 13, 2), perché la carità è la relazione libera attuata nella grazia di me con e in Dio. S. Tommaso sottolinea, riguardo a questo testo di Paolo: «nihil sum, scilicet secundum esse gratiae» (*Sup. E. I ad Cor.*, n. 795), e P. Foresi commenta: «non aver l'agape è semplicemente "non-essere" secondo la vita cristiana» (*L'agape in S. Paolo e la carità in S. Tommaso*, Città Nuova, Roma 1965, p. 95). Altrove S. Tommaso approfondisce questo concetto: «Innovatio per gratiam dicitur creatura (la nuova creazione di S. Paolo). Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, sc. esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est... Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio ex nihilo est, quia qui gratia carent, nihil sunt. 1 Cor. 13 (12): Si noverim mysteria omnia, etc., caritatem autem non habeam, etc.» (*Sup. Ep. II ad Cor.*, n. 192).

In questo senso preciso intendo qui il non-essere cui va incontro col peccato la libertà della persona: si tratta di un non-essere che viene in luce solo quando in Cristo la creatura è ri-creata come *nuovo essere*: la consistenza del peccato e del suo destino è scoperta alla luce della sovrabbondanza della grazia. Lo sottolineano, ad esempio, anche Flick ed Alszegehly nel loro studio *Il peccato originale*: «Se accettiamo l'interpretazione della "nuova creazione", secondo cui nel rigenerato Dio suscita una nuova realtà ontica, che non è originata dalle prese di posizione personali dell'uomo, ma che dispone l'uomo ad una nuova vita personale, dobbiamo riconoscere che attraverso l'atto peccaminoso questo dono cessa, e così anche col peccato si modifica la realtà antropologica dell'uomo, per un cambiamento ontico, che è il rivescio della giustificazione» (Queriniana, Brescia 1972, p. 257).

Quanto alla *libertà* come determinazione della persona che pone in atto il non-essere nel senso sopra evidenziato, ci si può riferire ancora allo stesso S. Tommaso. Secondo lui la libertà è essenzialmente *relazione* a Dio e al creato, ed è «flexibile ad bonum et ad malum» (*S. Th.*, IIIa, q. 86, a. 1): la libertà buona è quella che attua la relazione che essa è in Dio e, in Lui, verso le altre creature, mentre la libertà peccatrice è una libertà «quae in suis terminis stat» (*In 4 Sent.*, 17, 2, 2). La libertà peccatrice è «una libertà che contraddittoriamente ha espresso in sé la sua costitutiva relazionalità (giacché la libertà è anche e soprattutto libertà autodeterminantesi, libertà di se stessa) — scrive A. Molinaro, commentando S. Tommaso —. Questa soppressione ha per risultato una compattezza (*continuitas*), una solidità, una completezza e integrità, e infine una durezza. La libertà peccatrice è un'*autosufficienza* completa, un'autarchia totale. Però è contraddittoria, giacché per fare questo, essa si deve sopprimere solo come contraddizione, solo come snaturamento, ossia solo come volontà che *nega se stessa* sotto apparenza di una affermazione di sé...» (*Il sacramento della conversione*, Pont. Un. Lat., Roma 1978).

Questi spunti di S. Tommaso sia sulla libertà, sia sul non-essere meriterebbero un attento approfondimento, e di essere messi in confronto non solo

Il cristianesimo non avrebbe dovuto paventare di assumersi un simile compito. Primo, perché quella *libertà* (o soggettività) come specificità della persona umana che è il proprio della cultura moderna ²⁹ si è affermata storicamente (perché ontologicamente ha il suo fondamento e la sua rivelazione piena nell'Incarnazione del Verbo come conferma salvezza e trascendimento della consistenza ontologica della creazione) solo col nascere e lo svilupparsi della cultura cristiana ³⁰.

col pensiero filosofico moderno, ma anche con la tradizione teologica luterana. Scrive infatti, ad esempio, K. Barth: «Se dovesse avvenire che la creatura facesse della sua libertà tutt'altro uso del solo possibile, se essa volesse uscire dalla propria realtà e peccare, ossia "estraniarsi" da Dio e da se stessa [...] allora necessariamente avrebbe luogo la sua caduta nel *nihil*» (cit., p. 95).

²⁹ Cf. Y. Labbe, *Catégories de la modernité*, in «N.R.Th.», 114 (1982), pp. 358-380, che evidenzia ed esamina tre categorie (o gruppi di categorie) proprie del pensiero moderno: l'*esperienza*, l'*azione* e la *storia*, e sottolinea come soprattutto con Kant e con Hegel il pensiero moderno «conferma in una logica della libertà l'emancipazione della ragione» (p. 378), per concludere che oggi «si tratta di definire i possibili usi teologici della modernità» (p. 380). E in ambito evangelico E. Jüngel sottolinea che «il fatto che l'uomo, come essere esposto alla non-libertà e che le si espone sempre nuovamente, è tuttavia destinato alla libertà, che egli sia nella sua non-libertà che nella sua libertà e propriamente in questo è correlato a Dio, è la convinzione fondamentale di qualsiasi teologia contemporanea di un certo valore» (cit., p. 11).

³⁰ Cf. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, tr. it., Queriniana, Brescia 1969 e *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, tr. it., Borla, Torino 1969. Giustamente anche C. Fabro ha osservato — parlando delle potenzialità dell'ontologia classica —: «L'approfondimento dell'originalità della nozione metafisica dello *esse* (ut) *actus* fondata sulla nozione di partecipazione è appena all'inizio: dalla sua esatta comprensione e dal suo approfondimento dipenderà la consistenza di quell'originalità dell'atto proprio dello spirito, nel suo costituirsi esistenziale, ch'è la scelta radicale della libertà» (*L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger*, in *Saggi Tomistici*, Roma 1974, vol. III, pp. 126-127). In questo senso occorre riallacciare, proprio in prospettiva analogica, la dottrina della libertà a quella dell'immagine di Dio, come fa S. Tommaso: «L'uomo è immagine di Dio — scrive A. Molinaro, commentando il *Prologo* alla seconda parte della *S. Th.* —; il significato di tale essere immagine di Dio è espresso nell'intelligenza, nel libero arbitrio e nell'essenziale ed autonomo dominio che l'uomo ha di sé e dei suoi atti; per questo, venendo ora, dopo aver parlato dell'Esemplare, a trattare dei problemi morali dell'uomo (del *reditus*) il nucleo e la sostanza del discorso si riducono a parlare dell'uomo "secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem"» (*Libertà e coscienza*, Città Nuova, Roma 1977, p. 90). Pertanto, il concetto di *actus essendi* che si attua nella *Libertas* come *relatio* è centrale nella riflessione

In effetti, la realtà stessa della creazione — così come rivelata e concepita dal cristianesimo — è la condizione stessa di possibilità della libertà della persona. La creazione è frutto di un libero atto d'amore di Dio: per questo la persona creata può essere libera. Solo perché la libertà umana si dà (o meglio è donata) come un'*analogia* creata della libertà divina, essa può sussistere e realizzarsi come tale. L'ontologia della partecipazione e il principio dell'analogia, dunque, in luogo di affossare la libertà della persona di fronte all'onnipotenza divina, fondano la possibilità e la realtà della libertà creata che può star di fronte al Creatore come il suo «tu», perché Egli l'ha creata a sua immagine: libera di dialogare con Lui. «L'uomo è libero fin dall'inizio — ed è libero Dio, ad immagine del quale è stato fatto», scrive S. Ireneo ³¹. Ed anzi non sarebbe difficile mostrare — ma lo faremo in un prossimo articolo — come il *dialogo* Dio-uomo come dialogo di due libertà sia possibile perché Dio stesso è in Sé dialogo «Io-Tu» (Padre-Figlio) nel «Noi» (lo Spirito Santo): la Trinità è la condizione di possibilità della persona umana come libertà in dialogo.

Quanto al *non-essere*, nel senso sopra evidenziato di negazione esistenziale messa in atto dalla libertà creata, il discorso deve farsi ancora più attento. Perché, alla luce del messaggio e

di S. Tommaso e pregno di una virtualità ancora da indagare completamente. Tanto più se questi concetti si congiungono alla riflessione teologica tomasiana della *caritas*, che potrebbe essere definita: la libera attuazione nella grazia della relazione che l'uomo è con Dio e, in Lui, con gli altri uomini, infatti — scrive Tommaso — «Anima *verius* habet suum esse ubi *amat* quam ubi *est*» (*In 1 Sent.* 15, 5, 3).

³¹ *Adversus Haereses*, 4, 34, 4. Anzi, sempre secondo S. Ireneo, Dio crea l'uomo libero, pur «prevedendo» che farà cattivo uso della sua libertà peccando, perché è così potente da poter trarre dal male, frutto della libertà dell'uomo, un bene. Rimproverare Dio perché ha fatto l'uomo libero, o ritenere impossibile questa libertà per salvaguardare Dio, è non credere alla potenza d'amore di Dio (cf. *A.H.*, 4, 38, 4; 4, 37, 6). Anche il Vaticano II ha sottolineato che «la vera libertà [...] è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina. Dio volle infatti lasciare l'uomo "in mano del suo consiglio", così che cerchi spontaneamente il suo Creatore e giunga liberamente, con l'adesione a Lui, alla piena e beata perfezione» (GS, 17). E K. Barth: «Noi siamo liberi perché il nostro Creatore è l'infinitamente libero. Ogni libertà umana altro non è se non l'immagine imperfetta della libertà divina» (*Op. cit.*, p. 94).

della vita di Cristo, la libertà della persona sembra proprio chiamata, per realizzarsi, a porre come atto suo più proprio un atto di *negazione*. «Chi mi vuol seguire — dice Gesù — *rinneghi* se stesso, prenda la sua croce e mi segua»; e ancora: «Chi vuol salvare la sua vita la perderà, chi *perde* la sua vita per causa mia la troverà»... Basterebbe poi interrogare i mistici cristiani (che ci testimoniano l'esperienza della persona libera realizzata in Dio già nella storia, anche se non ancora compiutamente) per constatare che la libertà dell'uomo deve diventare, per necessità libera d'amore, *nada* — per dirla con S. Giovanni della Croce —, deve «annichilirsi» di fronte alla volontà d'amore di Dio: con ciò stesso diventa Dio per partecipazione ³². Il perdersi, nella logica divina impressa dal Creatore nella creatura e rivelata e compiuta in Cristo per lo Spirito, è infatti la condizione per trovarsi pienamente in Dio.

In altre parole, la persona è libertà perché negandosi come un tutto autosufficiente si autotrascende nella grazia per amore,

³² Parlando del mistero dell'abbandono di Gesù sulla croce (dove Egli «fu costretto a gridare "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"» e quello «fu l'abbandono più desolante che avesse sperimentato nei sensi durante la sua vita e, proprio mentre ne era oppresso, Egli compì l'opera sua più meravigliosa di quante ne avesse compiute in cielo e in terra durante la sua esistenza terrena ricca di miracoli e di prodigi, opera che consiste nell'aver conciliato e unito, per Grazia, il genere umano», *Sal. al Monte Carmelo*, II, 7, 11), S. Giovanni della Croce dice che la *via* per essere assimilati in Lui a Dio «consiste nel *morire* alla natura in ciò che appartiene al senso e allo spirito», e che cosa di più proprio allo spirito della libertà! (*Sal. al Monte Carmelo*, II, 7, 10, ma le citazioni si potrebbero moltiplicare). Per un approfondimento ontologico delle affermazioni di S. Giovanni della Croce occorrerebbe esaminare, ad esempio, la *Kreuzeswissenschaft* di Edith Stein: rimandiamo a quanto ne ha scritto G.M. Zanghì, in *Tre pensatori cristiani del XX secolo: E. Gilson, J. Maritain, E. Stein* («Quaderni di Ekklesia», n. 2: *I laici e la teologia*, Città Nuova Roma 1967, pp. 75-115). «Nell'andare al fondo di sé — scrive Zanghì, seguendo la Stein — l'attività dell'anima diminuisce sempre di più. "E quando v'è giunta, Dio opera tutto in essa e null'altro essa ha da fare se non ricevere". Questo è possibile solo nella grazia. Ma solo allora l'anima ha raggiunto, soprannaturalmente, il suo fondo naturale, che è tutto dono di Dio, *atto di ricevere*. Ed è in questa passività che l'anima "acquista una così grande potenza che non solo è capace di disporre di se stessa" in vera e piena libertà, "ma ancora di Dio stesso". In questo fondo, ma nella grazia, Dio e l'anima sono un "essere-l'uno-nell'altro"» (cit., pp. 113-114).

in Dio. Questa è la vocazione della libertà. E pertanto, nel disegno di Dio, la negazione come atto della libertà è un momento costitutivo del dinamismo di autotrascendenza verso l'Altro (e gli altri) che è proprio della persona. La negazione è l'altra essenziale faccia della più alta positività.

Ma la tentazione permanente della persona creata (cf. l'esperienza paradigmatica dell'uomo nel racconto genesiaco) è quella di costruirsi sulla *negazione* di questa *negazione* in cui soltanto la persona è. È la tentazione, in particolare, del mondo moderno — tentazione anche essa in certo modo paradigmatica perché avviene *all'interno* della cultura cristiana. Il mondo moderno ha «scoperto», alla luce del cristianesimo, la *consistenza* ontologica della libertà creaturale, e spesso non ha saputo resistere alla tentazione di imboccare la strada per trasformare questa consistenza in *autosufficienza*: e, paradossalmente, volendo *affermare* la libertà senza *negarla* per amore come autosufficienza, l'ha *cancellata*! La libertà si è costruita al negativo, alla rovescia: per questo, come si può toccare con mano in tanti esiti dell'immanentismo moderno, la libertà si è rovesciata nella pura necessità: e invece di aprirsi al Tutto è andata a cozzare contro il niente, che è poi la stessa libertà incurvata in sé, e dunque pietrificata nella staticità del vuoto di relazione — che è la sua vocazione (cf. il *néant* di Sartre).

Ora, il negativo, o non-essere come negazione-della-negazione frutto della libertà creata, è stato assunto dal Figlio di Dio come proprio sulla croce, e la libertà come attuazione dell'essere personale che si perde per trovarsi — sempre sulla croce — è stata svelata nel suo senso ultimo come *amore*. Cristo ha liberamente assunto fino alle sue estreme conseguenze il collasso della libertà umana costruita alla rovescia e perché l'ha fatto come Figlio di Dio fatto uomo liberamente per amore ha messo il segno *meno* davanti alla parentesi di questo dramma, trasformandolo in positivo. Negando — sulla croce e in tutta la sua vita — la libertà come autosufficienza-chiusura, ha negato anche la negazione della negazione-libera-per-amore (cui era chiamata la persona creata) come possibilità intrinseca alla libertà, e divenuta realtà col peccato dell'umanità.

Ma c'è ancora una cosa da notare. Il non-essere, alla luce del compimento dell'essere creaturale come essere teandrico in Cristo, può svelarci un ulteriore suo significato positivo.

Il non-essere *relativo*, per cui un essere non è *un altro* essere (l'*ouk hon* dei Greci, contrapposto al non-essere *assoluto*, che è il puro niente — *mē hon*), infatti, nel cristianesimo si carica di uno spessore ontologico impensato, perché il Dio cristiano è Uno ed è Tre: e il Padre *non* è il Figlio *né* lo Spirito Santo, e il Figlio *non* è il Padre *né* lo Spirito Santo, e lo Spirito Santo *non* è *né* il Padre *né* il Figlio, pur essendo i Tre assolutamente Uno di un'unità di cui non è possibile pensare la maggiore. La vita stessa della Trinità dovrà esser pensata, dunque, come attraversata da un non-essere *relativo* in cui si esprime il sovranamente libero dinamismo di amore dei Tre (un non-essere *relazionale*, fondato sull'unità di natura come amore) per cui *sono non essendo* l'Altro, e — se così si può dire — *non sono* per amore perché l'Altro *sia*: e solo così sono Trinità di persone nell'unità di natura come Amore ³³.

³³ Forse sarà utile, a questo punto della nostra ricerca, fare un sintetico quadro dei vari sensi del *non-essere* fin qui emersi.

Innanzitutto, abbiamo parlato di non-essere come *negazione*, a livello esistenziale, della relazione ontologica di creaturalità che lega la persona a Dio nella libertà (=negazione «*negativa*»): questa negazione ha come frutto un *non-essere* perché nega ciò che è l'essere della persona creata (la costitutiva relazionalità a Dio). Ma, abbiamo notato, questa negazione è possibile perché la libertà è in radice la possibilità che la persona è di negar-si (negazione «*positiva*») come immanenza autosufficiente, per trascendersi in Dio — attuando così il suo *essere* come *atto* di relazione a Lui. La negazione esistenziale della creaturalità è dunque, per così dire, *negazione* (negativa) *della negazione* (positiva). In tal modo si può comprendere come la redenzione operata da Gesù sulla croce si sia attuata non solo attraverso il compimento della negazione «positiva» (è la divinizzazione) del suo essere umano per trascendersi nello Spirito al Padre, ma anche della negazione «negativa» (o negazione della negazione) attuata di fatto dall'umanità (è la redenzione, liberazione, in senso proprio).

Abbiamo poi distinto un *non-essere relativo* (per cui un ente non è un altro) e un *non-essere assoluto* (che è il niente puro e semplice). Ora, alla luce del mistero trinitario, il non-essere relativo ci si è aperto come un *non-essere relazionale*, per cui — nella Trinità — una Persona non è le Altre (=non-essere relativo) perché si dona senza residui (=non-essere relazionale) ad Esse, e solo in tal modo, per così dire, è Sé-stessa-in-unità-distinzione-con-le-Altre. In

Dunque, il cristianesimo aveva tutte le carte in regola per approfondire il discorso dell'analogia e integrarvi l'esistenza del... non-essere³⁴. Ma intanto la cultura moderna portò alle estreme conseguenze la strada che aveva scelto, cedendo alla permanente tentazione prometeica della libertà creaturale: la libertà si autoaffer mò sino al volere la negazione per la negazione come unica e radicale possibilità di affermazione di sé (la volontà di potenza di Nietzsche) e a concepire se stessa come la possibilità d'essere il fondamento nullificante di ogni possibilità perché in se stesso

questo senso, il non-essere relazionale coincide — a livello creato — con la negazione che abbiamo definito «positiva» e che si potrebbe dire, in termini più classici, *estasi*: per questo il non-essere-relazionale vissuto ab aeterno dal Verbo nel seno della Trinità può esser vissuto dal Verbo incarnato in pienezza sulla croce come negazione «positiva» che nega, anche, la negazione «negativa».

È chiaro che si tratta di semplici concetti, e appena abbozzati, ma a mio avviso sono una pista da non sottovalutare in un dialogo aperto dalla cultura cristiana e dalla tradizione ontologica classica col pensiero dialettico e con quello negativo: e che, d'altronde, possono aiutarci ad approfondire la nostra stessa penetrazione vitale ed intellettuale del mistero cristiano stesso.

Più avanti, infine — sempre in questa linea di pensiero —, si parlerà di un *poter-non-essere*, per esprimere la contingenza dell'essere creaturale, e mostrare anche questa volta la positività di quel «non-essere» che è la finitezza.

³⁴ In realtà, già nei grandi Dottori medievali vi è assai più che degli spunti che vanno in questa direzione, anche se non del tutto espliciti perché la cultura loro contemporanea non lo esigeva, né ancora si erano elaborate delle categorie di pensiero adeguate. A proposito di S. Tommaso, ad esempio, H.M. Féret si chiede se «affermare lo stretto legame che esiste tra la Redenzione e il Primato che deriva da questa Incarnazione, non è forse per la Scrittura e per la teologia di S. Tommaso che la segue da vicino, insegnare l'estensione di questo Primato fino a quel campo in qualche modo *negativo* del reale e di tutti i suoi aspetti che incontriamo in questa *creazione*? Così, per il cristiano, niente in questo mondo — neppure il *peccato*, neppure il *male*, neppure i *limiti* di ogni essere — può essere pensato senza vederlo nella luce di Cristo *principium creaturae Dei* (Ap. 3, 14) [...] (Il cristiano e il teologo) sanno che in realtà questa dimensione del primato di Cristo misura in qualche modo l'infinita *carità* dell'atto redentore di Cristo in croce» (*Art. cit.*, pp. 103-104). E sintetizzando la posizione di S. Bonaventura a questo riguardo, K. Hemmerle ha scritto: «Tutto ciò che realmente è, tutta la creazione allontanatasi per mezzo di se stessa da Dio e non più raggiungibile, anche il *peccato*, anche la *morte* sono accettate e fatte proprie da Dio in Colui che è penetrato nel contrario della sua pienezza, in Colui che voleva dire il suo *sí* e il suo *Tu* al Padre dalla posizione di estrema distanza» (*cit.*, p. 96). Un capitolo a parte meriterebbero i Padri, in particolare i Cappadoci.

fondato sul niente (*das nichtige Grundsein einer Nichtigkeit* dell'esistenzialismo finitistico). Ma — occorre ricordarlo sempre — se ciò è potuto avvenire è perché alla radice della cultura occidentale c'è il cristianesimo. L'ha affermato con coraggio Giovanni Paolo II stesso: «La crisi e la tentazione dell'uomo europeo e dell'Europa sono crisi e tentazioni del cristianesimo e della Chiesa in Europa», e gli esiti (in definitiva atei, secolari e nichilistici) di questo dramma «sono *interiori* al cristianesimo e alla Chiesa»³⁵. Non è più la tentazione genesiaca della libertà ancora da salvare, è la tentazione cristiana della libertà già salvata e dunque illuminata in tutta la potenzialità del suo essere. Ma proprio per questo, quello contemporaneo è un dramma, un «mistero di abbandono» collettivamente sperimentato³⁶, che può rivelarsi alla luce della fede gestazione di qualcosa di nuovo e ancora più grande, di quella novità e di quella grandezza *semper maior* di cui Cristo crocifisso e risorto è l'inesauribile principio nella storia dell'uomo, se la Chiesa e la teologia sapranno farsene carico fino in fondo, a imitazione del Cristo abbandonato.

In ogni caso, quando con Hegel (e fu forse il primo, e lo fece da teologo oltreché da filosofo) la cultura moderna cercò di integrare nel suo progetto totalizzante il negativo frutto della

³⁵ Discorso al V Simposio dei Vescovi europei, cf. l'editoriale in apertura di questo numero.

³⁶ Giovanni Paolo II, parlando in Spagna della figura e della dottrina di S. Giovanni della Croce («Dottore della Chiesa perché grande maestro della verità viva su Dio e sull'uomo»), riferendosi all'interpretazione da lui data al grido dell'abbandono lanciato da Gesù verso il Padre sulla croce, ha detto che «la notte oscura, la prova che fa toccare il mistero del male ed esige l'apertura della fede, acquista a volte dimensioni di *epoca* e proporzioni collettive», e ha ravvisato una simile «notte oscura» epocale e collettiva nell'«abisso di abbandono, nella tentazione del nichilismo, nell'assurdità di tante sofferenze fisiche, morali e spirituali» che sfiora l'uomo contemporaneo. Per questo, ha concluso il Papa, «anche il cristiano e la stessa Chiesa possono sentirsi *identificati* con il Cristo di S. Giovanni della Croce, al culmine del suo dolore e del suo abbandono», per dischiudere al mondo moderno nella fede, nella speranza e nell'amore dal seno di questa notte oscura l'alba di una nuova risurrezione (cf. «L'Osservatore Romano» del 6 nov. 1982). Cf. anche quanto avevamo scritto a questo proposito nel I art.

libertà dell'uomo — quel non-essere che solo la libertà fa dischiudere come possibilità reale, in positivo o in negativo come s'è visto, nella trama compatta dell'essere —, e per far questo fece sí uso del cristianesimo, ma non dialogò sino in fondo con esso rispettandone la trascendenza sulle formulazioni concettuali e culturali, il risultato fu che il negativo perse tutta la sua consistenza, divenendo il mero «irreale» (l'antitesi come momento astratto rispetto alla realtà della sintesi), e la libertà si rovesciò nel suo opposto: la necessità dialettica.

Hegel però aveva indicato il terreno sul quale l'analoga poteva integrare la libertà: non costringendo quest'ultima nella ferrea necessità di una dialettica univoca, ma rivelando all'analoga, attraverso la libertà di Dio che fa suo il negativo per salvare la libertà da Lui donata all'uomo, lo spazio di un suo approfondimento — non più tendenzialmente statico, ma intimamente dinamico — nel mistero dell'*amore divino-umano*. Questo terreno è la *storia*, e soprattutto il suo nodo centrale: Cristo, come appunto afferma la fede cristiana ³⁷.

La teologia cattolica ha accolto la sfida. Un po' in ritardo, è vero: ma l'evoluzione del pensiero anche teologico ha i suoi ritmi e i suoi tempi di crescita e maturazione. L'ha fatto praticamente a partire dalla fine del secolo scorso, e sempre più decisamente, fino al riconoscimento e all'impulso che a questo ripensamento creativo della tradizione teologica ha dato il Vaticano II. E l'ha fatto tornando a leggere la rivelazione cristiana con la nuova pre-comprensione dell'essere come *libertà* — o *spirito* ³⁸ — che le ha offerto la cultura moderna, che a sua volta affonda le radici nell'evento di Cristo.

³⁷ Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, tr. it., Queriniana, Brescia 1972. J. Maritain ha giustamente fatto notare che alla base del pensiero hegeliano c'è un'intuizione originaria, che «come ogni intuizione autentica, metteva capo al reale», quella «dei contrasti e della mobilità del nostro essere, o del perpetuo essere quello che non si è e del non essere quello che si è, realtà che sta nel profondo della vita umana» (*La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1973, pp. 170-171).

³⁸ Quanto prima detto a proposito della *libertà* come dono compiutamen-

Il fatto è che occorre prendere sul serio — come del resto insegnano i Padri col noto assioma: niente è *salvato* dell'uomo se non è *assunto* da Dio — fino alle sue più profonde conseguenze il realismo teandrico dell'evento dell'Incarnazione del Verbo. Con essa il Verbo eterno è entrato nella storia dell'uomo come uomo, per fare dell'umanità assunta ipostaticamente l'epifania del suo essere divino. Per la fede cristiana è essenziale comprendere — come ha notato von Balthasar — che in Cristo *Gott spricht als Mensch*, Dio parla come uomo, anzi *nella* sua umanità dice Dio ³⁹. E ciò significa che «Dio nella sua libertà si è risolto un giorno a farsi uomo, a scegliere la forma espressiva della sua creatura per rivelare le sue profondità divine, a riversare l'abisso della sua pienezza in quest'altro abisso di vuoto e di indigenza» ⁴⁰. In tal modo, la libertà dell'uomo è divenuta espressione della libertà di Dio — l'aveva già detto il Concilio Costantinopolitano III, condannando il monotelismo ⁴¹

te donato — a livello di esistenza e di pensiero — alla persona da e in Cristo, vale anche per il concetto di *spirito*, «appropriato» questa volta allo Spirito Santo, per così dire. Per cui il concetto plenario di «spirito» è anch'esso frutto del cristianesimo, che compie, trascendendoli, i semi di verità antecedenti, ed è la sorgente segreta della moderna filosofia dello spirito. Giustamente, ad esempio, J. Ratzinger ha fatto notare a proposito di S. Agostino che egli «ha lasciato dietro le spalle di gran lunga la metafisica antica dello spirito, perché deve spiegare quest'ultimo non in senso metafisico generale, bensì muovendo dal dinamismo Padre-Figlio. Ecco quindi che la *communio* diviene costitutiva del concetto di spirito, che proprio per questo si riempie di contenuti e viene personalizzata da cima a fondo. Solo chi sa cosa significhi "Spirito Santo", sa che cosa significhi "spirito" in generale» (*Lo Spirito Santo come "communio"*, in AA.VV., *La riscoperta dello Spirito Santo*, tr. it., Jaca Book, Milano 1977, p. 255). Ciò che Agostino ha compiuto nei confronti della tradizione platonica, Tommaso ha fatto nei confronti di quella aristotelica (il concetto di *nous*): e la filosofia moderna ha proseguito questo lavoro. Perciò non sono da sottovalutare tentativi come quelli di Rosmini, Maréchal ed ultimamente Rahner di mostrare la radice cristiana e la compatibilità (fatti i debiti «distinguo») col cristianesimo della filosofia moderna dello spirito.

Da notare, infine, che se la *libertà* apre il concetto di *actus essendi* a quello dell'autotrascendenza e della *storicità*, quello dello *spirito* come *communio* porta a quello della *socialità* della persona.

³⁹ È il titolo di un suo famoso articolo, pubblicato in it. in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1975, pp. 80-104.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁴¹ Cf. DS, 550-559: in Cristo vi sono «due volontà naturali e due

— e, paradossalmente, lo è divenuta anche l'indigenza di essere, anzi il non-essere frutto della libertà della persona creata.

Ma questo centrale evento teandrico, che è la Persona divino-umana di Cristo, esige un decisivo approfondimento cristologico e trinitario del discorso analogico, chiamato da Dio stesso ad aprirsi, per integrarli, al non-essere e alla libertà, non risolvendoli e cancellandoli come un incidente nella necessità della dialettica, ma trascendendoli e salvandoli nella dinamica dell'amore.

Il tempo ha un suo ritmo, la storia della persona, essendo la persona libera, ha anch'essa un suo ritmo, che in parte trascende la temporalità, perché la persona è spirito, anche se incarnato, e che scandisce appunto nella temporalità l'attuazione della persona verso la trascendenza di sé e del tempo di Dio. Questa storia di libertà che è la persona è assunta dal Verbo, che con questa assunzione la rende epifanica due volte: la fa teofania storica del suo essere di Figlio eterno nel seno della Trinità (Cristo è Dio), e svela nello stesso tempo attraverso di essa anche la vocazione della persona creata a crescere nel tempo, come storia, verso la perfetta filiazione in Cristo per lo Spirito (Cristo è uomo). Ma la storia della libertà umana contempla non solo la possibilità astratta del negativo, ma ne è impregnata se non altro per la sua finitezza, e soprattutto per la storia di peccato in cui ogni singola libertà è intrecciata con le altre, in senso sincronico e diacronico. La fattualità del negativo — inteso qui ancora soprattutto come peccato, come rottura esistenziale della relazione ontologica di creaturalità — ha la sua massima espressione nella morte. Ora, è proprio questa datità suprema del negativo che è assunta dal Verbo come possibilità reale di distruzione di ogni negativo, come rottura del muro della morte per aprire la persona all'orizzonte del dono completo

operazioni ("energie") naturali senza divisione, senza cambiamento, senza separazione, senza confusione», in modo che le due volontà non sono opposte l'una all'altra, perché la volontà umana segue, senza resistenza e opposizione ma con sottomissione d'amore, la volontà divina.

di sé in Dio. Il frutto della libertà, quel non-essere che è la contraddizione intrinseca della stessa libertà perché si risolve ultimamente nella fattualità bruta della morte, è assunto ad analogia dell'Essere che non conosce altro *non-essere* che non sia quello *dell'amore*. La morte del Cristo diventa in tal modo «il *Dasein* umano della realtà divina eterne dell'amore del Verbo per il Padre (mistero trinitario) fattosi amore per l'uomo (mistero soteriologico)»⁴².

L'approfondimento cristologico dell'analogia dell'essere rimanda dunque a quello trinitario. L'ha mostrato chiaramente K. Hemmerle, spingendo alle sue ultime conseguenze la lezione di Przywara e di von Barthasar, nelle sue *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*⁴³. Attraverso l'Incarnazione la libertà della persona creata si trova *zwischen Gott und Gott*, presa dentro nel dialogo eterno vissuto nel tempo dal Figlio col Padre. Nell'evento pasquale, poi, «ciò che unisce il Dio sopra di noi (il Padre) e il Dio sotto di noi (il Figlio incarnato), l'amore incondizionato, lo Spirito Santo, ci è dato affinché per lo Spirito Santo, sostenuti dal Figlio, possiamo noi stessi dare al Padre la risposta del Figlio che ci sostiene»⁴⁴. Proprio per questa situazione ontologica radicalmente nuova in cui l'uomo viene a trovarsi dopo l'Incarnazione, e in particolare con l'evento pasquale (morte-risurrezione-effusione dello Spirito Santo-ascensione), la Trinità, che in Cristo per lo Spirito coinvolge nella sua vita l'uomo, diventa «l'enunciato dell'espressione fondamentale su come in modo nuovo Dio è donato all'uomo e l'uomo a se stesso»⁴⁵.

Infatti, in base anche a quanto ci dice S. Paolo: «Egli, che

⁴² M. Bordoni, *Il tempo. Valore filosofico e mistero teologico*, Pont. Un. Lat., Roma 1965: un'opera importante per l'approfondimento cristologico cui sopra si è accennato, che utilizza a fondo la lezione ontologica di S. Tommaso e le profonde implicazioni del principio di analogia fondato, in ultima istanza, nel teandrismo di Cristo.

⁴³ Johannes Verlag, Einsiedeln 1976. Cf. anche l'ampia recensione di J.Y. Lacoste, in «N.R.Th.», 112 (1980), pp. 707-715.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁵ *Ibid.*

non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con Lui?» (Rom. 8, 32), bisogna concludere che nel dono che il Padre fa del Figlio, e nel dono che il Figlio ci fa dello Spirito Santo, noi siamo presi nel *ritmo del dono di Sé* che è la vita della Trinità⁴⁶. In questo senso preciso, e nella pregnanza del suo spessore ontologico ed esistenziale, l'*analogia dell'essere* si apre, *trascendendosi, in analogia della Trinità*, e l'amore (come dono di sé, *Sich-Geben*) si rivela come il *Sinn des Seins* (il significato dell'essere): «ma l'amore letto cristianamente, che è amore trinitario»⁴⁷.

La croce, dunque, svelando compiutamente il senso della libertà come atto dell'essere che si apre nell'amore-dono di sé, ci indica la strada affinché anche il *non-essere* venga assunto nell'analogia fondamentale, che è quella trinitaria: «nella kenosi del Figlio tutte le finitezze e le contraddizioni sono assunte nell'evento del divino donarsi. Nel grido del "perché" sulla croce e nel tacere dello sheol in cui scende il Figlio tutto è integrato»⁴⁸. E la *creazione*, che in questa luce diventa il dono dell'origine (*Vorgabe*) che accoglie la rivelazione cristiana come il compimento del dono (*Zugabe*) si trascende nella Chiesa: «i credenti, la comunità cristiana: ecco il luogo in cui la creazione entra nell'evento trinitario del ricevere in dono e del donare. Essere-in-Cristo è il nuovo modo d'esistenza, in cui il credente integra se stesso e il suo mondo [...]. Essere-in-Cristo, però, non soltanto apre noi stessi alla vita trinitaria, ma apre anche *fra* noi, nella mondanità, rapporti trinitari. Fra noi vuol giocare il *come* giovanneo: dobbiamo amarci *a vicenda* come ci ha amato Gesù, essere uno l'uno-con-l'altro come Lui e il Padre sono uno (cf. 13, 35; 17, 21 ss.)»⁴⁹.

In sintesi, la creazione, attraverso l'Incarnazione del Verbo nel suo compimento pasquale, e la Trinità, trovano la loro unità, nella distinzione, proprio nel principio classico dell'analogia

⁴⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

dell'essere svelata nella sua segreta profondità (nella sua vocazione) come analogia della Trinità⁵⁰ che integra la libertà compiendola, proprio in quanto libertà, nell'amore. Il Dono-di-Sé, come movimento intratrinitario, in Cristo sulla croce assume la negazione esistenziale della creaturalità in quanto questa è in relazione ontologica *da Dio* (Dio che dona l'uomo a lui stesso) chiamata a trascendersi *in Dio* (l'uomo che in Cristo per lo Spirito dona se stesso al Padre), fatta dalla libertà della persona creata, e la eleva a espressione del puro dono di Sé sovranamente libero nel seno della Trinità, del dono anzi di ciò che è più proprio dell'essere-Sé del Figlio nella Trinità⁵¹: la relazione d'amore *dal* e *al* Padre nello Spirito. La persona creata aveva rotto — a livello esistenziale — la sua relazione con Dio-Padre, o meglio aveva detto «no» alla vocazione profonda di sé come persona creata, che è quella di vivere *in* e *di* questa relazione, così com'è nel disegno originario di Dio: l'elevazione della persona creata in Cristo all'altezza di Dio, per cui questa sua relazione col Padre sarebbe stata *nello* Spirito, sarebbe stata — come dice S. Giovanni della Croce — *lo* Spirito Santo. Cristo sperimenta come uomo nell'abbandono questa rottura, questa «perdita», ma ne fa come Dio-uomo il veicolo (l'analogia reale

⁵⁰ W. Kasper ha parlato di *analogia caritatis* (cf. *Spirito-Cristo-Chiesa*, in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito*, tr. it., Gdt 83, Queriniana, Brescia 1974, p. 75), secondo la quale «l'amore è libero proprio mentre è tutto all'altro». In ambito evangelico, K. Kitamori, nel suo famoso *Teologia del dolore di Dio* (Gdt 90, Queriniana, Brescia 1975) ha descritto in tutt'altro contesto ermeneutico un'*analogia doloris*; mentre E. Jüngel, in *Gott als Geheimnis der Welt* (cit.) ha parlato di una *analogia dell'evento-Cristo* che esprime la venuta di Dio all'uomo nell'Uomo Gesù come un evento definitivo, e ha il suo compimento verbale concreto nella «parabola». Infine, nella teologia ortodossa, si può parlare di un principio dell'*analogia fondamentale*, rinvenuta nella natura e nella dinamica dei rapporti trinitari a cui son chiamati a partecipare e di cui sono chiamati a vivere gli uomini, a proposito di S. Bulgakov (cf. P.C. Bori nell'introduzione all'ed. it. de *Il Paraclito*, Dehoniane, Bologna 1971, p. 17), e di P. Florenskiy (cf. *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it., Rusconi, Milano 1974). Esamineremo a suo tempo ognuna di queste interessanti proposte.

⁵¹ «L'umanità di Gesù diventa il più incisivo enunciato su Dio, in tanto in quanto Egli è Se stesso al più alto grado quando al più alto grado è Colui che si dona, Colui che si spoglia di Sé» (K. Hemmerle, *Op. cit.*, p. 66).

e «strumentale», direbbe S. Tommaso) del dono agli uomini della relazione che lo unisce e lo distingue al e dal Padre: lo Spirito Santo. Così, Gesù abbandonato non solo *ri-dona* all'uomo la relazione con Dio, ma gli *dona* il compimento della vocazione di questa relazione: la vita nello Spirito ⁵².

Queste considerazioni ci invitano ad arricchire la pregnanza del discorso analogico che, sollecitato dalla libertà, ci ha dischiuso il segreto dell'essere come amore sulla croce, di un'ultima importante determinazione, esplicitando un'affermazione che abbiamo già incontrato esaminando le *Thesen* di Hemmerle, una determinazione che potrà anche mostrarsi come risposta a quella ricerca di autoaffermazione nella libertà, che abbiamo visto animare tutto il cammino della cultura moderna. Infatti, la

⁵² Si può qui constatare come il mistero della persona, del dono e dell'azione nei credenti dello *Spirito Santo* sia chiamato a illuminare profondamente quello di *Gesù Abbandonato*. Per ora vi abbiamo solo accennato, cercando di portare alle sue ultime implicazioni il discorso analogico: vi ritorneremo di proposito parlando, in ambito cattolico, soprattutto della prospettiva di H. Mühlen, e poi in particolare esponendo i lavori dei teologi ortodossi contemporanei. Per ora notiamo soltanto che il legame fra il dono dello Spirito e il mistero della morte di Cristo è affermato esplicitamente sia da Giovanni (in Gv. 19, 30: «e chinato il capo rese — *paredoken* — lo Spirito»); da osservare che il verbo *paradidonai* — come ha fatto notare J. Moltmann — è lo stesso usato per designare nei racconti della passione, in Giovanni stesso e in Paolo la «consegna» che il Padre fa del Figlio alla morte, e la «consegna» che il Figlio fa di Sé) sia da Paolo (in Rom. 5, 5-6: «la speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato. Infatti, mentre noi eravamo ancora peccatori, Cristo morì per gli empì nel tempo stabilito»; e in Gal. 3, 13-14: «Gesù è divenuto maledetto nella (morte in) croce affinché noi riceviamo la promessa dello Spirito»). In Giovanni c'è poi tutto il simbolismo dell'acqua (Gv. 4, 7-14: il colloquio con la samaritana; 7, 37-38: «fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno»; soprattutto 19, 34: «uno dei soldati gli colpì il costato con una lancia e subito ne uscì sangue ed acqua»), che i Padri unanimemente interpretano alla luce del dono dello Spirito Santo da parte di Gesù crocifisso (cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, tr. it., Ed. Paoline, Roma 1971). Questo stesso legame è stato affermato dalla *Mystici Corporis* («e dopo che il Cristo fu glorificato in croce, il suo Spirito si comunica alla Chiesa con abbondantissima effusione», n. 54, cf. anche n. 30); cf. anche L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980, in particolare pp. 105 e 447; e M. Bordoni, *Il tempo*, cit., in particolare pp. 141-142 e *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito*, in «Lateranum», 47 (1981), in particolare p. 450.

filosofia della libertà della persona situata storicamente ci ha abituati a pensare la persona come attuantesi non solo nel rapporto con la libertà trascendente di Dio, ma anche nel rapporto con le altre libertà finite. La socialità (anche qui talvolta estremizzata come collettivismo) è un altro dei valori emergenti con forza dalla cultura moderna. Anzi, si potrebbe affermare che un postulato del pensiero moderno è proprio questo: libertà si dà come libertà solo in quanto *co-libertà* (dalla kantiana *Critica della ragion pratica* alla fenomenologia dell'interpersonalità di Max Scheler, dalla filosofia dialogica al personalismo). Anche qui non c'è una radice cristiana, come del resto apertamente riconoscono molte delle filosofie di questo indirizzo? E la socialità per attuarsi in pienezza non deve ritornare forse ad attingere tutta la luce della sua verità e del suo dinamismo dalla sorgente cristiana?

Per i rapidi spunti che intendiamo qui dare come necessario complemento al discorso dell'analogia dell'essere che ci occupa, ci basta partire da un'affermazione, più volte ribadita, di von Balthasar: «Dio è Amore, questo Egli ci ha testimoniato come uomo, ed è perciò che i due comandamenti dell'amore hanno potuto e dovuto fondersi in un solo precetto in Cristo»⁵³. Se ciò è vero, allora «per amare Dio, dobbiamo amare il nostro prossimo; nell'umiltà dell'amore per i fratelli impareremo a conoscere l'eterno scambio Io e Tu»⁵⁴. E noi sappiamo che il rapporto io-tu per il cristiano — essendo tale rapporto a immagine della vita trinitaria — ha la sua consumazione nel «noi», nell'unità, che è Cristo stesso presente dove due o tre sono riuniti in Lui (Mt. 18, 20)⁵⁵. Dunque il discorso dell'analogo-

⁵³ *Verbum caro*, cit., p. 81.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 97. Sul rapporto «io-tu» che si apre in un «noi», sia a livello intratrinitario che a quello ecclesiale, cf. la teologia di Mühlen, che afferma, ad esempio: «Il mistero della Trinità potremo "saperlo" (e donarlo) solo nella misura in cui sentiremo di compiere a nostra volta l'autodonazione divina che si palesa sulla croce» (*Esperienza sociale dello Spirito come risposta a una teologia unilaterale*, in AA.VV., *La riscoperta dello Spirito Santo*, tr. it., Jaca Book, Milano 1977, pp. 287-308).

⁵⁵ Cf. G. Rossé, *Gesù in mezzo: Mt. 18, 20 nell'esegesi contemporanea*,

gia dell'essere nella libertà come amore ha il suo compimento nella socialità del *dove due o tre* cristiano come composizione delle libertà in una sintassi vivente che è trinitaria: *analogia vivente* e dinamica della Trinità. Non solo l'umanità come natura è la «grammatica» di una possibile autocomunicazione di Dio (come abbiamo visto giustamente sottolineato da Rahner), ma la comunità ecclesiale stessa in quanto innestata vitalmente nell'Unità di Dio che è «strutturata» trinitariamente, è il discorso storico che Dio dice di Sé in un «fuori-di-Sé» che ormai è «dentro-di-Sé», perché per Cristo nello Spirito la creazione vive nella Trinità ⁵⁶.

Ce l'ha suggerito lo stesso Vaticano II: «Il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano una cosa sola" (Gv. 17, 21-22), mettendoci di fronte orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha indicato una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Quesa similitudine manifesta che l'uomo non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un *dono* sincero di sé» (GS, 24). L'unità nell'amore è dunque l'ultima parola dell'analogia: in essa gli uomini rispecchiano la vita trinitaria sulla terra ⁵⁷,

Città Nuova, Roma 1972 e J. Povilus, *Gesù in mezzo nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1982.

⁵⁶ «La parola che parla di Dio — ha scritto G.M. Zanghì — dopo aver fatto suo lo scandalo della croce, è l'uomo stesso, fatto spirito vivente proprio dalla spogliazione che la croce ha operato in lui di tutti i limiti e del peccato e della condizione di creatura. Allora, cos'è a questo punto un discorso su Dio? È il discorso fatto da Dio stesso, e che è l'uomo, più esattamente gli uomini redenti composti fra loro in maniera tale da essere il discorso nel quale Dio esprime Se stesso "fuori di Sé". Un discorso le cui parole sono gli uomini stessi, la loro vita, e il verbo che le collega — e dà senso — è il Verbo di Dio fatto uomo e vivente in mezzo agli uomini» (*Per introdurci nello studio del mistero di Dio*, cit.).

⁵⁷ Fra i teologi che hanno maggiormente contribuito alla messa in rilievo di questa profonda verità ecclesiologica, cf. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ur-Sakrament*, tr. it., Napoli 1965; H. Mühlen, *Una mystica Persona*, tr. it., Città Nuova, Roma 1968; e nella prospettiva conciliare: B. De Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975 (in particolare pp. 390-396; 303-317) e B. Gherardini, *La Chiesa è Sacramento*, Città Nuova, Roma 1976 (in particolare pp. 157-200). Ma già S. Agostino e S. Tommaso avevano notato che l'unità alla quale si richiama Gesù nella preghiera sacerdo-

partecipando già fin d'ora anche se *non ancora* in pienezza alle profondità della vita divina. E il *dono-di-sé*, che ha il suo modello supremo (e il suo sacramento) nel Cristo crocifisso e abbandonato è la dinamica interiore, la chiave per entrare in questo «discorso» analogico in cui Dio e l'uomo — e gli uomini tra loro — si danno reciprocamente per Cristo nello Spirito. Dio parla oggi di Sé al mondo nella Chiesa come sua mostrabilità: e parla di Sé parlando della persona creata compiuta nelle determinazioni fondamentali del suo esser persona che la cultura moderna appassionatamente ricerca — spinta dalla sua non rinnegabile origine cristiana —: la libertà, la storicità, la socialità.

L'*analogia dell'essere* compiuta in Cristo è dunque *analogia caritatis* come atto del nuovo essere «teandrico» inaugurato dall'Incarnazione, in quanto è *analogia trinitatis* che ha la sua chiave d'esistenza e d'interpretazione nel *verbum Crucis*, aperto dal mistero di Gesù abbandonato come analogia umana della divina autodonazione intratrinitaria. Per questo, mi sembra, il testo centrale del Nuovo Testamento per capire cos'è la conoscenza umana del mistero di Dio Uno e Trino e del mistero dell'uomo uniti e distinti in Cristo è quello della 1 Gv. 4, 7-10: «Carissimi, amatevi a vicenda, perché l'amore è da Dio, e chi

tale è al contempo unità di natura e unità delle Persone nell'Amore reciproco che è lo Spirito del Padre e del Figlio (cf. rispettivamente *De Trinitate*, XV, VI e *In Johannem*, c. 17). Dice S. Tommaso: «Ora, in Dio l'unità è duplice: quella della natura divina e quella dell'Amore che è lo Spirito Santo. Noi dobbiamo riprodurre quella unità che esiste in Dio. Quindi, non basta che abbiamo tutti, mediante la grazia, la medesima vita divina, la quale ci rende partecipi della natura di Dio, ma occorre essere uniti con Dio e fra noi mediante l'amore nell'Amore personale che è lo Spirito Santo» (Gv. 17, 26). E S. Giovanni della Croce, dal canto suo, nota: «non è possibile né sapere né descrivere come ciò avvenga. Si può soltanto dire che il Figlio di Dio ci ottiene e ci merita di giungere ad un grado tanto sublime, afferma S. Giovanni, di poter essere figli di Dio (1, 12); perciò Egli stesso lo chiese al Padre dicendo: *Padre, che quelli che mi hai dato stiano con me dove sono io, affinché vedano la gloria che mi hai concesso* (17, 24), vale a dire che per partecipazione essi compiano in noi la stessa azione che io compio per natura, cioè quella di spirare lo Spirito Santo», e poi cita l'*ut unum sint* di Gv. 17, 20-23 (*Cantico Spirituale*, red. B, str. 39, 5).

ama è *generato* da Dio e *conosce* Dio. Chi non ama non conosce Dio, perché Dio è Amore. In ciò si è *rivelato* l'amore di Dio per noi, che Dio ha mandato il Figlio suo, l'Unigenito, nel mondo, affinché abbiamo la vita *per mezzo di Lui*. In ciò sta l'amore, non che noi abbiamo amato Dio, ma che *Lui* ci ha amati e ha mandato il Figlio come propiziatorio per i nostri peccati»⁵⁸. L'essere come amore, dunque, l'amore come parola-vertice dell'analogia fra Dio-Trinità e l'uomo nella divina autodonzione («non-essere» per amore) di Cristo sulla croce.

L'ANALOGIA E IL POTER-NON-ESSERE: L'ESSERE COME DONO

Nel primo paragrafo di questo articolo, seguendo le orme della tradizione classica dell'analogia dell'essere fondata sulla metafisica della partecipazione, abbiamo affrontato il tema del rapporto fra l'essere creaturale e l'Essere assoluto, e rinvenuto nell'Essere divino come Essere trinitario l'*analogatum princeps* — per dirla in termini scolastici — dell'essere creaturale. Nel secondo paragrafo abbiamo mostrato come solo un'*analogia entis* dischiusa come *analogia caritatis* possa integrare nel suo discorso la libertà della persona anche come possibilità del non-essere (in quanto peccato): e ciò, ancora, in virtù dell'analogia dell'essere creaturale alla Trinità, al Dio Uno e Trino che è intervenuto a salvare e trascendere la storia di libertà e di

⁵⁸ A questo proposito ha scritto profondamente E. Jünger: «come deve essere chiamato quell'essere che risponde al peccato che cresce con grazia ancora maggiore (Rom. 20)? Non è necessario cercare la risposta. Essa è evidente sia dal punto di vista antropologico che da quello teologico e si chiama: *amore*. La struttura ermeneutica fondamentale del discorso evangelico su Dio, cioè l'*analogia* come affinità sempre maggiore in una pur così grande non-affinità fra Dio e l'uomo, è l'espressione logico-linguistica dell'essere di Dio che si compie come *abnegazione sempre maggiore in una così grande relazione a se stessi* e in questa misura è *amore*. Ma l'amore preme per essere espresso. Dell'amore fa parte la dichiarazione e la conferma dell'amore. Poiché Dio non è solo uno che ama, ma è l'amore stesso, non solo si *deve*, bensì si può *anche* parlare di Lui. Infatti l'amore è padrone del linguaggio: *caritas capax verbi*» (Op. cit., p. 389).

peccato della persona creata attraverso l'Incarnazione-morte-risurrezione del Figlio e l'effusione dello Spirito Santo.

Ora ci resta da sottoporre brevemente l'analogia, nella ricchezza di significato sin qui emersa, a un'ultima prova. È questo, infatti, il terreno di confine in cui si spingono alcuni teologi cattolici contemporanei, nel tentativo di illuminare il nesso fra mistero della creazione e mistero trinitario a partire dall'evento pasquale. Il frutto di questi lavori lo prenderemo in esame partitamente in un prossimo articolo: qui intendiamo solo mostrare — sul filo delle considerazioni sin qui proposte — qual è il problema di fondo che sottostà a questa ricerca, ed anche quale può essere un orizzonte di pensiero in cui impostare un tentativo di soluzione.

Il problema, in sintesi, è questo: esiste «un senso superiore della negatività?»⁵⁹. Il negativo *tout court*, così presente nella creazione e nella storia, può essere considerato in una luce positiva? Si tratta, in fondo, di andare alla radice di quella sfida che abbiamo vista lanciata all'analogia dalla cultura moderna. Abbiamo detto che la libertà e il non-essere come peccato quale suo frutto (possibile e reale) sono integrati nell'analogia dell'essere come amore dalla morte di Cristo in croce. Ma la libertà come possibilità del peccato non implica un più radicale non-essere, cioè il *poter-non-essere*⁶⁰, quella che in termini classici

⁵⁹ G. Mura, *Angoscia ed esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann. Giobbe e la sofferenza di Dio*, Città Nuova, Roma 1982. Non ci soffermiamo, per il momento, sui tentativi di soluzione del problema (mistero) del non-essere impostati in base ad altre chiavi ermeneutiche diverse da quella analogica. Rimandiamo alla citata opera di Mura, che distingue una lettura *dialettica* del negativo, una *radicalmente esistenziale*, ed una appunto impostata sul discorso dell'*analogia entis*.

⁶⁰ La libertà, il non-essere (nella sua polivalenza semantica), il poter-non-essere, ecc. sono categorie di pensiero che la tradizione analogica è chiamata oggi con urgenza ad approfondire. Quanto al *poter-non-essere*, ad esempio, uno stimolo particolarmente interessante potrebbe venire dallo studio del pensiero di Niccolò Cusano, e più ancora, forse, da quello dell'ultimo Schelling, che ha incentrato la sua riflessione sulla *kenosis* di Dio in Cristo (Fil. 2, 7) come chiave di volta per l'interpretazione di queste categorie, chiamate ad arricchire il significato classico dell'essere (creaturale e divino); cf. W. Kasper, *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*,

si dice la contingenza della creatura, e in termini più comuni la finitezza? Qui, a mio avviso, va ricercata la radice del senso della creaturalità.

Il peccato, infatti, non esaurisce tutta la negatività che l'uomo sperimenta, e che tutta la creazione sperimenta con lui. La morte, se nella sua drammaticità ed oscurità è il retaggio e il segno più grande del peccato, è però anche il segno più tangibile della finitezza della persona. Ogni uomo, poi, sperimenta che la sua crescita come persona nel tempo, al di là degli ostacoli che può opporre il peccato e la *situazione* di peccato in cui inevitabilmente viene a trovarsi ogni uomo per il fatto stesso che si affaccia alla storia, comporta una travagliata gestazione che sembra essere implicata dalla struttura stessa della natura umana. E tutto il creato geme con l'uomo nelle doglie del parto dei cieli nuovi e della terra nuova.

Dunque, c'è un più radicale non-essere al fondo della creaturalità. Qual è — se c'è — il suo senso riposto? L'analogia ci può aiutare a scoprirne l'eventuale positività?

Tra coloro che per primi in ambito cattolico hanno sollevato il problema cercando di darne una soluzione in prospettiva analogica, è stato J. Maritain⁶¹. La sua ricerca si è incentrata nella domanda: si può stabilire un'analogia fra il dolore dell'uomo e una perfezione innominabile in Dio, esemplare eterno di ciò che di altamente positivo e incomparabilmente nobile emerge nel dolore dell'uomo? Maritain non ha distinto tra non-essere come peccato e non-essere come finitezza. Ma rispondendo alla domanda fondamentale da cui era partita la sua ricerca, ha offerto degli interessanti spunti per illuminare anche la positività del non-essere come finitezza, innestando le sue considerazioni teologiche nella riflessione ontologica di S. Tommaso sull'essere come *actus essendi*, e denominando metaforicamente l'esemplare eterno nella Trinità del dolore umano «accettazione vittoriosa»:

in AA.VV., *Sulla teologia della croce*, tr. it., Gdt 82, Queriniana, Brescia 1974, pp. 55-83. Anche la filosofia di Heidegger ha certamente un contributo da dare.

⁶¹ Cf. *Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain*, in «Nuova Umanità», n. 15 (1981).

un misterioso dinamismo di accoglimento «vittorioso» (non passivo, ma indicibilmente attivo) non solo dell'alterità della creatura ma anche del suo non-essere come negazione libera della creaturalità.

Per impostare il discorso tenendo conto delle suggestive indicazioni di Maritain, ma centrandole più a fondo e più direttamente in una prospettiva cristologica fondata e aperta dal e al mistero trinitario, mi servo qui di una preziosa affermazione di von Balthasar, che cercherò di illustrare nella sua pregnanza e di integrare con i risultati finora acquisiti. «La non-sussistenza dell'*actus essendi* — scrive il nostro autore in *Gloria* — è per Dio il *medium adaequatum* per la sua creazione, allo scopo di potervi un giorno sussurrare la sua kenotica parola di croce e di gloria e di inviarvela poi, come suo Figlio, incontro alla morte e alla resurrezione»⁶². Secondo S. Tommaso, il senso primo dell'essere non è la *sostanza* (*l'ousia* di Aristotele, ciò che è in sé e non in altro, contrapposta agli «accidenti»), ma l'atto d'essere (l'atto, cioè, per cui un esistente emerge dal non-essere). Questo emergere dal non-essere⁶³, è chiaro, vale solo per l'essere creaturale. Infatti, mentre Dio è l'Essere stesso che sussiste in virtù propria, la creatura è caratterizzata da un *actus essendi* non-sussistente in virtù propria. Questo non-sussistere della creatura in virtù propria è quello che ho definito il «poter-non-essere», cioè la radicale *dipendenza-da* Dio nell'essere come suo Creatore.

Il non-sussistere in sé e per sé dice certamente un aspetto di negatività. Ma Balthasar, con la sua affermazione, ci invita a scoprirne la segreta e più profonda positività, quando ci fa

⁶² *Gloria*, vol. V, cit., p. 564.

⁶³ Il concetto di *non-essere* come «ciò-da-cui» è tratto l'essere creaturale col miracolo dell'atto creatore di Dio, dovrebbe essere sottoposto anch'esso a un severo approfondimento. Utili indicazioni possono in questo senso venire dalla critica al concetto di nulla messa in atto dai filosofi francesi Ravaisson, Bergson e soprattutto Blondel. Quest'ultimo parla di una «*kenosis* caritativa divina che sta alla base dell'*origine* e dell'*essere* delle creature» (cf. S. Cavaciuti, *Naturale e soprannaturale nell'ontologia di Blondel*, in AA.VV., *Attualità del pensiero di M. Blondel*, Massimo, Milano 1976, pp. 103-108).

riflettere che questa radicale dipendenza-da è la possibilità creata per il Padre di pronunciare un giorno la sua Parola eterna, il Figlio, «fuori di Sé»! Ritorna ancora una volta il discorso della creazione come possibile grammatica di un'autocomunicazione di Dio, ma portato a un estremo paradossale: qui è infatti la non-sussistenza dell'atto d'essere creaturale a diventare positiva possibilità perché l'Essere per Sé sussistente si auto-comunichi nel Figlio «fuori di Sé». In altre parole, si tratta di un invito ad approfondire nella fede il nostro sguardo d'intelletto e d'amore per scoprire alla luce della Trinità la positività di ciò che nell'essere creato è il negativo come poter-non-essere.

Ma occorre completare l'osservazione di von Balthasar. In realtà, l'*actus essendi* è ritagliato su di un duplice poter-non-essere: emerge *dal* non-essere e va *verso* il non-essere. Nascita e morte sono i due estremi che racchiudono la sua radicale non-sussistenza in sé e per sé. E questo anche se è difficile distinguere nell'ordine concreto della grazia se si possa parlare della morte come destino della persona, a prescindere dal peccato. Per S. Paolo il rapporto è di causa-effetto tra peccato e morte (cf., ad esempio, Rom. 5, 12: «a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte»); e in realtà la vocazione della persona — chiamata a partecipare alla vita divina⁶⁴ — sembra implicare la possibilità della morte, come fine-nel-niente, poter-non-essere di fatto, solo se la persona si chiude alla sua vocazione che è quella di trascendersi nella Vita piena. La morte, quindi, più che come poter-non-essere inerente di per sé alla condizione umana a prescindere dal peccato, dovrebbe esser vista come *possibile* poter-non-essere sulla base della libertà della persona: in Adamo, prima del «di fatto» del peccato, si dovrebbe poter parlare — come ha fatto Rahner — di «morte» senza morte. Senza addentrarci per ora in questa vasta problematica, ci accontentiamo per il momento di conside-

⁶⁴ «Cristo è morto per tutti — ha scritto il Vaticano II — e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti, nel modo che Dio conosce, d'essere associati al mistero pasquale» (GS, 22).

rare *ad modum unius* i due «versanti» del poter-non-essere: il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* dell'esistenza storica della persona creata.

L'actus essendi «nasce», prende ad esistere nel tempo, e il suo nascere è radicale dipendenza-da. Ma alla luce del mistero della creazione non bisogna forse dire che questa sua dipendenza è quella del puro esser donato a se stesso da parte del Donatore che è Dio? Un donare che dona al donato non solo la possibilità di accogliere il dono, che esso è, ma di donarsi a sua volta. Se poi scrutiamo il mistero della creazione alla luce del mistero trinitario — come ci è aperto sulla croce —, possiamo riconoscere che nella Trinità la totale dipendenza del Figlio (generazione) dal Padre (e così quella dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio — spirazione) non è affatto indice di negatività: tanto è vero che il Figlio è «consostanziale» al Padre (Nicea) e lo Spirito Santo è consostanziale al Padre e al Figlio (Costantinopolitano I). L'analogia fra il dono intratrinitario e il dono di creazione ci svela dunque la positività del primo versante del poter-non-essere: il nascere come radicale recettività-da per amore che implica un'altrettanto radicale accoglienza: del dono di sé e del Donatore ⁶⁵.

L'actus essendi «muore», ha in sé — come libertà — la possibilità del poter-non-essere, e il suo morire è radicale perdersi (il *Sein-zum-Tode* di Heidegger). Ma proprio perché è *atto*, ricevuto come dono, esso — ma bisognerebbe dire egli, perché l'esistente è la persona libera — si attua donandosi a sua volta ⁶⁶: e donare è autotrascendersi verso l'Altro, è perdersi per-

⁶⁵ «Essendo la differenza massima (tra Dio e l'essere dell'esistente) niente altro che l'oscillazione tra il donatore e il dono, le differenze sono il punto dove il dono significa un essere donati (e ricevuti) da parte del donatore» (H.U. von Balthasar, *Gloria*, vol. V, cit., p. 564). Cf. anche le profonde annotazioni che fa a questo proposito K. Hemmerle nelle già citate *Thesen* (in particolare il concetto di *Grenze* come «confine» fra l'atto del donare e quello dell'essere donato e del donarsi a propria volta). Rahner parla di autotrascendenza, J. Galot di estasi (un concetto, quest'ultimo, di illustre tradizione e meritevole di un attento approfondimento ontologico).

⁶⁶ Cf. G.M. Zanghì, *Poche riflessioni su la persona*, in «Nuova Umanità», n. 7 (1980): «l'atto vuol dire trascendenza, superamento (diversamente, l'atto

nell'Altro, da cui ha inizio e verso cui tende l'attuarsi libero del dono. La morte diventa il radicale perdersi per il definitivo ritrovarsi. Anche questa volta il mistero trinitario illumina quello della creazione: infatti, l'essere del Figlio *dal* Padre (accoglienza) si traduce in un radicale essere-*per* del Figlio nei confronti del Padre. Anzi, si può parlare anche, nella logica del dono, di un essere-*per* del Padre nei confronti del Figlio: e dunque di un duplice essere-*per* del Padre e del Figlio che è lo Spirito Santo, il *Donum* sussistente della teologia agostiniana e tomasiana. Anche il secondo versante del poter-non-essere ci svela così, in virtù dell'analogia, tutta la sua positività.

E se infine — com'è il nostro assunto — appuntiamo la nostra attenzione sull'evento pasquale, non possiamo non trovare confermate ed approfondite queste conclusioni. Infatti, il mistero di Cristo è il mistero della radicale accoglienza-dono di Sé del Figlio eterno vissuto nella storia come uomo. «Per S. Giovanni — ha notato J. Ratzinger — il termine "figlio" denota un "essere-in-derivazione-dall'altro"; con tale vocabolo, egli definisce quindi l'essere di questo Uomo come un *derivare dall'Altro* ed essere polarizzato su di Lui, come un essere completamente aperto da entrambi i lati, che non conosce alcuno spazio chiuso, riservato al solo "io"»⁶⁷. Ora, è proprio nell'evento pasquale che

sarebbe il "collasso" di sé in sé, non-atto, dunque). Trascendenza dice "apertura effettiva", "passaggio" ad altro [...]. Ora, se la trascendenza è reale, ciò *verso cui* l'individuo si trascende non può che essere reale. Né può essere un altro individuo, perché, se riflettiamo a fondo, nella trascendenza dell'individuo è trascesa *anche* la natura che nell'individuo è concreta. Il termine della trascendenza dell'individuo-uomo non può essere che *soprannaturale*, al di là della natura umana. Il termine verso cui si trascende l'individuo, ed in cui è persona, non può che essere Persona Assoluta, perché sottratta alle definizioni dell'individualità» (p. 14).

⁶⁷ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, tr. it., Queriniana, Brescia 1969, pp. 142-143. In questa feconda linea di pensiero si muove tutto l'ampio abbozzo di cristologia sistematica presentato da D. Wiederkehr nel *Mysterium Salutis*, tr. it., vol. V, Queriniana, Brescia 1971, pp. 599-816. Secondo il noto teologo: «quando ci lasciamo condurre dal concetto di figliolanza, osserviamo che l'intera realtà di Cristo, la sua esistenza e storia umane, ma anche la sua comunione e unità di vita con Dio, vale a dire la sua natura divina, stanno sotto il segno dell'origine e della missione, della comunicazione e della

Gesù porta a compimento la sua esistenza terrena come esistenza radicalmente aperta: confronta, ad esempio, il profondo significato simbolico racchiuso nelle parole dello stesso S. Giovanni: «uno dei soldati con un colpo di lancia gli aprì il costato, e subito ne uscì sangue ed acqua» (19, 34). «L'uomo completamente aperto — scrive ancora Ratzinger —, Colui che realizza il suo essere totalmente nel ricevere e nel ridonare, ci si presenta ora in maniera incontrovertibile come ciò che in fondo è stato ed è sin da sempre: come "Figlio"»⁶⁸.

missione. In tal modo si è individuata una struttura che fa trasparire un'*analogia* tra la storia umana dell'unico Figlio di Dio e la sua unità eterna con Dio» (p. 693). Grazie a questa struttura analogica *Wiederkehr* può imbastire la sua cristologia nel quadro della creaturalità come relazione del mondo a Dio (e contemporaneamente interpretare la creaturalità alla luce della struttura della «figliolanza»), in due momenti: 1) la realtà di Cristo nell'orizzonte del rapporto di Dio col mondo (creaturalità-figliolanza come *terminus a quo*), 2) la realtà di Cristo nell'orizzonte del rapporto del mondo con Dio (creaturalità-figliolanza come *terminus ad quem*).

⁶⁸ J. Ratzinger, *Op. cit.*, pp. 190-191. Giustamente (lo notava già parecchi anni fa P. Foresi, «Gesù Abbandonato» nella teologia, in *Il Movimento dei Focolari*, Roma, p. 66) K. Rahner ha scritto: «Bisognerebbe dunque — ed è la cosa più urgente — elaborare una *teologia della morte* in quanto tale e della morte di Cristo in particolare, prima che si possa rispondere adeguatamente al problema: perché noi siamo stati salvati dalla morte del Cristo (e da nessun'altra cosa)? Come si presenta esattamente una Redenzione che è stata attuata così e non diversamente? Non crediamo sia esagerato il dire che una teologia siffatta non si trova ancora nei nostri manuali». Rimandiamo a *Zur Theologie des Todes* dello stesso Rahner (tr. it., Morcelliana, Brescia 1972), e M. Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte*, Herder, Roma 1969. «L'orientamento della vita terrena del Cristo verso la sua ora — scrive Bordoni a conclusione del suo studio —, presentata come "adempimento supremo" della sua esistenza, come *kairòs* per eccellenza di salvezza, ci mostra la morte come *espressione suprema dell'amore* per il Padre, come passaggio a Lui in questa espressione di amore filiale. Così "la morte del Cristo" ci rivela il mistero della nostra morte. Essa è ritorno al Padre nell'amore. Il Cristo, con la sua morte, ha vinto il senso storico della nostra agonia: Egli la dissocia dalla morte spirituale di cui essa era presentemente il segno e ne fa una manifestazione di amore [...]. È nella rivelazione di Gesù Cristo che il mistero della morte umana ci appare nella sua realtà teologica come *espressione di amore filiale*» (p. 293). E D. *Wiederkehr*: «La situazione di morte in cui versa Gesù, come situazione personale-relazionale radicalizzata, si rivela soprattutto in quelle interpretazioni teologiche che la strutturano come un *dialogo esistenziale*: sia nell'invocazione che Gesù rivolge al Dio nascosto che l'abbandona (Mc. 15, 34), sia come espressione dell'adesione fiduciosa del Figlio al Padre (Lc. 23, 46)» (cit., p. 784). Da notare, infine, che i recenti approfondi-

Questo viene svelato (e occultato nello stesso tempo) in particolare dal nucleo più profondo dell'evento pasquale: l'abbandono⁶⁹. La «particolare durezza dell'essere abbandonato dal Dio di Gesù in croce — nota giustamente E. Jüngel — è l'esperienza dell'abbandono da parte di Dio nell'orizzonte di una esistenza che si riceve completamente da Dio»⁷⁰. La morte di Cristo — e il grido dell'abbandono che ce ne dà il significato profondo⁷¹ — «non ci rivela una cosa qualsiasi, bensì Dio e l'uomo. Ci palesa chi sia Dio e come sia fatto l'uomo»⁷². Nell'abbandono i due versanti del poter-non-essere della creatura vengono come a coincidere: perché il radicale abbandono al Padre (morte-come-dono-di-sé) coincide con l'altrettanto radicale

menti antropologici della morte come «decisione ultima» (Boros) mostrano come la *libertà* sia la determinazione fondamentale della *persona* come *atto* che si autotrascende nell'amore in questo *kairòs* supremo della sua esistenza storica.

⁶⁹ «In questa estrema preghiera di Gesù ("Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?") come del resto anche nella scena dell'orto degli ulivi, il nucleo più profondo della sua Passione — scrive J. Ratzinger — non sembra essere qualche radicale dolore fisico, bensì la radicale solitudine, il completo abbandono» (cit., p. 242, ma tutto il commento all'articolo del Credo «discese agli inferi» è molto interessante: pp. 238-245). Secondo K. Rahner: «per capire questo mistero (del nostro con-morire con Cristo) e poterlo celebrare nella liturgia della nostra vita, basta che miriamo alla morte del Signore Crocifisso, che crediamo e ripetiamo le parole che egli disse e che esprimono l'*infimo* e il *sommo* della sua morte: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Padre, nelle tue mani raccomando il mio spirito» (*Zur Theologie des Todes*, cit., p. 73). L'abbandono — come momento interiore più profondo della morte di Cristo in Croce — ha dunque un'abissale profondità teologica e antropologica — e dunque analogica —: è affermazione-culmine su chi è Dio e su chi è l'uomo. Dio ci viene incontro — scrive ancora Rahner — solo «nello stato di abbandono da parte di Dio che è la morte, nella quale soltanto Dio ci viene radicalmente incontro, per il fatto che Dio ha donato e abbandonato se stesso in amore e in quanto amore e questo nella sua morte diviene reale e si manifesta. La morte di Gesù appartiene all'affermazione di Sé da parte di Dio» (Rahner-Thusing, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1974, p. 81). Nella stessa prospettiva dell'abbandono come enunciato-culmine su Dio e sull'uomo in Cristo, si muovono, anche se in contesti ermeneutici differenti, Balthasar, Mühlen, Moltmann e Jüngel.

⁷⁰ *Dio mistero del mondo*, cit., p. 469.

⁷¹ Cf. G. Rossé, *L'abbandono di Cristo sulla croce. Una panoramica esegetica e teologica*, I e II, in «Nuova Umanità», nn. 18 (1981) e 19 (1982).

⁷² J. Ratzinger, *Op. cit.*, p. 237.

accogliersi dal Padre come Figlio, distinto dal Padre (solitudine, derelizione-come-compimento-dell'essere-donato-a-sé): è *lí* che Cristo — anche come uomo — è pienamente l'Altro-Dio, il Dio-Figlio (che genera l'umanità al Padre per lo Spirito Santo come Chiesa, suo Corpo e sua Sposa), e infatti l'abbandono, come momento più profondo della croce coincide con l'esaltazione di Cristo alla destra del Padre, e dunque culmina nell'unità dello Spirito Santo. I due versanti del poter-non-essere rivelano così al massimo la loro positività (ricordiamo sempre che prescindiamo in questo momento dalla situazione di peccato dell'umanità, in cui avviene di fatto questo abbandono): è il momento del puro *dono* (come atto), coincidenza dell'essere-donato-a-sé e del donarsi a propria volta senza residui. E proprio perché è lo sfolgorare del puro dono, la pienezza della positività (la *clarificatio* di cui parla S. Giovanni), a noi appare come negatività raddoppiata, abbacinante per il nostro intelletto: il poter-non-essere come accogliere e il poter-non-essere come donarsi coincidono in Gesù Abbandonato come *il nulla che nasce dal nulla*: una Luce nata da una Luce (il Padre) che per farLa altra-Sé si fa tenebra per essa, una Luce che a sua volta si fa tenebra per fare altri-Sé nello Spirito gli uomini ⁷³. È il culmine della rivelazione dell'essere come amore trinitario.

Per questo *Gesù Abbandonato* sulla croce è *la chiave* della comprensione dell'essere, il nome supremo che l'analogia può dire. In Lui, infatti, tutto è ricapitolato: «Tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'Umanità» ⁷⁴. Egli è, nel dono di Sé per lo Spirito al Padre e nel dono ch'Egli fa dello Spirito all'umanità perché con Sé lo ridoni al Padre, l'Umanità creata redenta e divinizzata come perfetta *Imago Trinitatis* ⁷⁵, nel seno

⁷³ Cf. G.M. Zanghì, *Poche riflessioni su la persona*, cit., p. 17.

⁷⁴ Dalla meditazione «Ho un solo Sposo sulla terra» di Chiara Lubich, cf. *Scritti Spirituali* /1, Città Nuova, Roma 1978, p. 45.

⁷⁵ In contesti ermeneutici diversi da quello analogico, E. Jüngel (in *Gott als Geheimnis der Welt*) e P. Tillich (nella *Systematic Theology*) hanno parlato

della Trinità, nell'atto di riceversi-donarsi compiutamente dal e al Padre nello Spirito.

PIERO Coda

di Cristo crocifisso rispettivamente come *vestigium Trinitatis* e *simbolo* della rivelazione definitiva di Dio.