

TEOLOGIA MORALE E ONTOLOGIA TRINITARIA

1. LA PROBLEMATICA SOTTOSTANTE

Questo articolo nasce da una esperienza personale: la constatazione che la maggior parte dei problemi umani, psicologici, sociali e politici non abbia soltanto a che fare con la cosiddetta crisi dei rapporti interpersonali, ma che sia pienamente radicata in essi. Questo fatto sorprendente mi ha in un primo luogo portato a una riflessione filosofica circa l'essere relazionale della persona umana e, quindi, circa la nozione dell'intersoggettività. La relazionalità, il potere o dovere rapportarsi, l'intersoggettività dell'uomo sono costitutivi del suo essere-uomo o ne sono soltanto un accidente, una mera espressione della sua personalità individuale? Detto in altri termini: c'è prima l'individuo o prima la sua relazionalità oppure sono l'uno e l'altro co-originari? La domanda suona astratta, ma non lo è, pensando che in tutti i campi sopra elencati si ripete l'ennesima tensione tra l'uno (io, il ceto sociale, la nazione, la razza,...) e il molteplice (gli altri, la società, la situazione internazionale, la diversità delle culture,...), antica domanda filosofica e metafisica che, a mio avviso, non ha ancora trovato una risposta soddisfacente.

Si tratta quindi di un'interrogazione anzitutto filosofica, ma – si capisce – coinvolgente direttamente anche la teologia e, in modo speciale, la teologia morale. Infatti, la morale si è sempre considerata un campo aperto in cui tutte le sfide esistenziali della vita umana, e perciò anche la nostra domanda, possono cercare,

alla luce della fede, una risposta umanamente convincente e universalmente accettabile.

Il mio punto di vista è di natura teologica. Sarà l'Evento pasquale il centro di gravità attorno al quale cerchiamo d'indirizzare l'impostazione stessa della teologia-morale, la sottostante radice ontologica e le domande antropologiche ed ecclesiologiche che ne risultano. La chiave della nostra lettura è Gesù Cristo stesso che nella sua Persona divina ci ha rivelato il vero volto dell'essere umano.

Vorremmo offrire degli elementi per una chiarificazione dello statuto ontologico dell'etica cristiana alla luce della teologia trinitaria rivelatoci dall'Evento pasquale e, in seguito, tentare una riformulazione dei principi epistemologici della teologia morale stessa.

Infatti, ultimamente la teologia morale si è sovente limitata al campo delle cosiddette teorie delle norme o della ricerca di una giusta valutazione morale dell'atto umano stesso¹. Secondo noi si rischia di rimanere su di un livello primariamente filosofico-teorico senza scendere alla radice della sua argomentazione. La morale, essendo una scienza teologica, non può avere come unico interesse la ricerca e l'approvazione di teorie normative o il dare indicazioni pratiche. La teologia morale deve sempre tenere presenti sia la propria radice teologica sia i suoi fondamenti metodologici ed epistemologici. Da una parte deve chiedersi *dove* e *come* innestarsi nella teologia dogmatica; dall'altra parte deve tener conto dello strumento filosofico usato. Perciò si tratta di un aggancio ad una duplice tradizione ed evoluzione di pensiero: alla tradizione teologica e, per quanto riguarda lo statuto gnoseologico, al suo innesto filosofico.

Di fronte alla domanda oggi in voga: «dove fondare la teologia morale?», diventa necessario ribadire che una teologia morale

¹ Da parte del Magistero si nota una certa preoccupazione circa alcune interpretazioni della morale cristiana che non sono compatibili con la dottrina della Chiesa. In esse si rischierebbe un concetto di libertà che potrebbe giungere al punto di farne un assoluto, che diventerebbe sorgente unica dei valori stessi. È evidente che a ciò è immediatamente legata anche la crisi intorno alla verità. Un'ampia analisi della problematica in Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, Città del Vaticano 1993 (nn. 45-83).

deve essere *teologia* e non solamente *etica filosofica*. Una teologia morale costruita su un fondamento meramente filosofico significherebbe una riduzione illegittima. Teologia morale è scienza nell'autocoscienza della fede. Come tale è il tentativo continuo di esprimere «la conoscenza» di Dio per la concreta esistenza umana. La domanda della morale è sempre anche la domanda della vita in forme teologiche di pensiero. Solo in una tale teologia morale avviene un vero incontro dell'uomo con Dio, «succede» teologia² e insieme non si rischia un riduzionismo spiritualistico che penserebbe ad una teologia staccata da un preciso metodo di pensiero filosofico. È richiesta una visione «teologica» dell'umano e, allo stesso tempo, se così si può dire, una visione «antropologica» del divino. Si tratta di cercare una vera mediazione, non servono degli approcci che sanno di miscuglio o di anatema reciproco.

In questo duplice contesto teologico e filosofico non basta un'*etica* che si pone la domanda su che cosa dobbiamo *fare*. Dobbiamo porci anche la domanda *ontologica* circa il nostro *essere*, anzi, proprio perché la morale vuole rispondere al «cosa fare?» deve ripensare il concetto ontologico che ne è il fondamento. Infatti, sotto i principi metodologici della teologia morale e della filosofia etica si nascondono delle «pre-decisioni» ontologiche e perciò metafisiche. La rilevanza etica si fonda sempre sulla sottostante riflessione metafisica.

Per dare delle risposte valide alla nostra domanda circa i rapporti interpersonali non basta evidenziare solamente il livello pratico-etico. La radice della problematica si trova nell'essere stesso. Si tratta allora di una questione che va radicata e innestata in una precisa e fondamentale ontologia, in linea con il conosciuto assioma: *agere sequitur esse*.

In questo contributo vogliamo perciò offrire alcune prospettive che possano tracciare una probabile rielaborazione e revisione generale della relazione tra ontologia ed etica. Dispieghiamo l'assioma: «*agere sequitur esse*». Proporre oggi un riagganciarsi al-

² Cf. metodologicamente P. Coda, *La teologia e la triplice sfida dell'istanza etica oggi*, in: AA. VV., *La questione etica*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 68-98; qui: p. 68.

la tradizione metafisica classica, tentando una traduzione e applicazione di essa in pensieri e in contesti teologici moderni e aggiornati, sembra a molti inutile e del tutto anacronistico. Lo slogan sulla «fine della metafisica» sembra decisamente sottolinearlo. Obiettivo centrale della critica contro la metafisica classica è soprattutto la sua sistematica pretesa d'assolutezza, l'invariabilità dei suoi concetti e la mancata mediazione storica e personale³. Dall'altra parte l'assoluta negazione di nozioni come *essere* o *esente* ci sembra affrettata e non così promettente. L'eventuale riconoscimento che nel trattare la tematica dell'*essere* sia mancata una vera mediazione storica e una chiave di lettura personalistica, non vuol dire automaticamente che parlare dell'*essere* oggi non abbia più alcun senso.

Ogni pensiero umano ha la sua pre-storia. Anche oggi non possiamo prescindere dal fatto che il pensiero europeo è strettamente legato ad una tradizione *metafisica*. Certo, il pensiero ontologico ha attraversato periodi di trasformazione, di evoluzione e persino di distruzione. Per questa complessa vicenda non è possibile trovare una spiegazione definitiva e unica⁴. «La» metafisica oggi sembra non esistere più. Usare oggi delle forme metafisiche di pensiero dovrà tener conto di questo fatto. Ci vuole una vera mediazione tra i vari concetti (verità, storia, persona) e su vari livelli (etica, ontologia, teologia) che si sottomette alla dovuta trasparenza ermeneutica ed esattezza filosofica-storica. Rimane per ora il rimprovero di una mancata mediazione storica e personale. È in questa prospettiva che vogliamo offrire due approcci che, a nostro avviso, hanno cercato di integrare sia la questione storica sia la domanda personale nella fondamentale problematica metafisica.

³ È proprio qui che nell'interdipendenza tra *verità* e *storia* e tra *verità* e *persona* si riaccende la nostra domanda iniziale circa *l'uno* e *il molteplice*. La mediazione della verità con la storia sembra effettuare un scioglimento della sua unità e unicità (uno) verso un divenire che porterebbe alla totale relativizzazione dello statuto assoluto della verità stessa (molteplice).

⁴ Ha fatto scuola l'interpretazione ormai classica di M. Heidegger, in Id., *Essere e tempo*, vers. it., UTET, Torino 1969; Id., *Introduzione alla metafisica*, vers. it., Mursia, Milano 1979.

2. LA METAFISICA CLASSICA E LA NECESSARIA MEDIAZIONE STORICA E PERSONALISTICA: M. MÜLLER E M. THEUNISSEN

Per quanto riguarda la mancanza di una mediazione storica della metafisica classica è istruttivo il pensiero di Max Müller⁵, filosofo tedesco che, sulla strada aperta da Martin Heidegger, propone un riavvicinamento alla tradizione metafisica, però in chiave prevalentemente storica. Non si tratta di un semplice aggancio a una forma di pensiero ormai quasi superata, ma di una rielaborazione e trasformazione della metafisica stessa. Importante per un'iniziale comprensione della sua opera è il suo *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*⁶. Sono tre i momenti che conducono alla sua proposta «Meta-Historik»: la filosofia esistenziale come metafisica, la metafisica come pensiero dell'essere, il pensiero dell'essere come interpretazione di senso.

Nella «Meta-Historik» di Müller viene sottolineata la ricerca dell'essere, liberandola però dalle «incrostazioni» di duemila anni di metafisica classica. «Pensare l'esserci e il mondo senza smarrire la storicità»: è questo il programma filosofico di Müller. Secondo lui la metafisica classica è giunta alla sua fine, una fine che non significa *termine* ma *compimento realizzato*, una fine che sarà capace di dare spazio a una metafisica rinnovata: la «Meta-Historik»⁷. In sostanza, Müller cerca di superare il dualismo classico tra spirito e materia⁸ recuperando allo stesso tempo la dimensione della storicità. L'essere è storico. Nel pensiero di Müller l'essere non è *nella* storia, ma l'essere è *la* storia. Il senso sostanziale di questa tesi è che l'essere non è assoluto nel senso classico della parola, cioè fuori del tempo, ma che è *assoluto nel tempo*, media-

⁵ Cf. M. Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg München 1986⁴; Id., *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg München 1971.

⁶ Heidelberg 1964³.

⁷ Si noti la somiglianza e allo stesso tempo la differenza con M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, vers. it., Mursia, Milano 1976-1985, pp. 45-65.

⁸ Svolge, infatti, nella sua opera un'indagine completa di tutta la storia del pensiero umano (Platone: *eidōs-morphé*, Aristotele: *dynamis-energéia*,...) riguardante la dialettica accennata.

to con la storia, cioè *symbolos*⁹ – secondo una densa categoria di Müller. Da una parte allora il pensatore ammette che l'evoluzione del pensiero moderno è profondamente legata alla storia della metafisica classica, dall'altra parte indica la stringente necessità di dischiudere un nuovo orizzonte ontologico che prenda almeno in considerazione un risultato essenziale della storia del pensiero umano, cioè la storicità stessa.

La seconda critica contro la metafisica classica riguardava la mancata mediazione personalistica. È il filosofo tedesco Michael Theunissen¹⁰ che, a questo riguardo, cerca di evidenziare il concetto dell'intersoggettività¹¹. Alla base del suo approccio si trova la discussione attorno alla nozione della persona che ormai si è staccata ed «emancipata» dalla sua radice cristiana. Secondo Theunissen ci troviamo oggi davanti a due correnti dominanti. Una prima posizione concepisce la personalità umana come relazionalità radicale: la persona «procede» dalla relazione. Una seconda linea definisce l'assolutezza della persona nel suo «essere-per-sé», o nella sua autarchia personale come «essere-per-sé» e «essere-da-sé». Le due posizioni si distinguono per l'origine e la costituzione dell'essere persona.

Rifacendosi all'origine greca della nozione di persona¹², Theunissen ripropone la distinzione tra persona e individuo: la persona originariamente non era l'individuo che recitava un ruolo, ma il ruolo stesso. In questo senso la nozione della persona indicava un *meta-livello* tra l'individuo che recitava e l'individuo che assisteva alla recita. È da qui che Theunissen comprende la costituzione della persona nel «tra» fra individuo e individuo, fra attore e pubblico. L'«essere-per-sé» dell'individuo (sia dell'attore sia dell'individuo che assiste alla recita) si riconosce soltanto ri-

⁹ Cf. M. Müller, *Symbolos. Versuch einer genetisch-objectiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung*, München 1967.

¹⁰ Cf. soprattutto M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1977².

¹¹ Lo presentiamo a questo punto anche se non è sua intenzione primaria la critica della tradizione metafisica.

¹² Theunissen parte dall'antica nozione greca di persona, che prima significava la maschera dell'attore e poi, in un secondo momento, l'attore stesso.

manendo individuo, cioè non-persona. La prospettiva dell'individuo rimane esteriore. La relazionalità invece si intuisce solamente nella prospettiva interiore, essendo persona tra persone (cioè nell'inter-relazionalità fra attori). Ed è proprio questa inter-relazionalità che secondo Theunissen indica il contesto del cristianesimo che non soltanto ha pensato, ma vissuto il mondo come teatro: la vita del cristiano nel mondo è dramma, il suo spazio vitale è scena e il cristiano che agisce nel mondo è persona. Secondo Theunissen sarà Dio stesso ad attribuire all'uomo il suo ruolo, a farlo diventare veramente *persona*.

Nel suo approccio l'intersoggettività viene innestata tra il soggetto e la relazione, nella ricerca d'evidenziare l'efficacia costitutiva della relazione con l'altro per la formazione e storia dell'*io*. Theunissen si muove tra la filosofia trascendentale di Husserl e la filosofia del dialogo di Buber. Nell'uno avverte la possibile tendenza di chiusura solipsistica, nell'altro coglie il restringimento verso una unilaterale possibilità di autorealizzazione sul fondamento di un altruismo assoluto. Theunissen stesso interpreta la qualità dell'intersoggettività come liberazione reciproca e universale, senza che una delle persone sia mai vista in sola funzione per l'altra e viceversa.

La differenza tra Husserl e Buber è il punto di partenza: la filosofia trascendentale inizia radicalmente dal soggetto con una sua precisa prestrutturazione filosofica, mentre la filosofia dialoga ammette un *io* solamente partendo dall'incontro stesso con il *tu*. La ricerca di un equilibrio tra soggetto e universalità («Allgemeinheit»¹³), tra l'uno e il molteplice, si rivela anche qui come problema centrale. Secondo Theunissen neanche il pensiero cristiano potrà rimediare una rottura ormai avvenuta¹⁴. È definitivamente e per tutti i tempi scossa la sicurezza che l'*uno* abbia un senso nel *tutto*, e questo non solamente a livello personalistico. Infatti, a livello antropologico questa spaccatura tra l'uno e il molteplice si dimostra come perdita di senso e come distruzione del disegno dell'essere umano. Rimangono prevalenti le concezio-

¹³ Da tradurre forse con *comunità* o *società*.

¹⁴ Un'opinione sua che non condividiamo.

ni d'individuo e sostanza, il primato dell'uno davanti ai suoi atti singoli: non c'è più rapporto. Diversi approcci hanno cercato e ricercato di collegare la nozione dell'individuo con quella della comunità, ma rimane dominante il restringimento alla pura analisi delle nozioni. Non si capisce se l'unità nella molteplicità – cioè l'essenza della comunità – abbia a che fare con la sostanza stessa dell'essere o se fa di nuovo solamente parte del suo ordine predicable ed accidentale.

3. PER UNA ONTOLOGIA IN CHIAVE TRINITARIA

È a nostro avviso solo l'evento di Cristo che può dischiudere definitivamente la domanda etica prendendo pienamente atto di un'ontologia che includa in sé la domanda storica (Müller) e quella personalistica (Theunissen).

Proponiamo perciò un approccio ontologico che da una parte considera ambedue le esigenze delle quali abbiamo parlato, e che dall'altra parte abbia come centro e fondamento l'evento di Cristo¹⁵. Parliamo della cosiddetta «ontologia trinitaria», trattata da Klaus Hemmerle, già vescovo di Aquisgrana, di recente scomparso, noto teologo e filosofo tedesco, nelle sue ormai famose *Tesi di ontologia trinitaria*¹⁶. Presentiamo appunto una ontologia *trinitaria* per rispondere in un secondo momento, in chiave teologica (trinitaria) all'urgenza dell'«istanza etica», senza ridurla ai punti di vista sociologico, fenomenologico, o alla riflessione meramente

¹⁵ Non trattiamo a questo punto la difficoltà del passaggio tra l'evento di Cristo e una possibile traduzione di esso a livello ontologico. Se volessimo affrontare questa domanda dovremmo prendere in considerazione tutta la problematica del rapporto tra cristianesimo e metafisica. Cf. su questo, Wyrwa D., *Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist*, in «ZThK» 88 (1991), pp. 29-67 e W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in «ZKG» 70 (1959), pp. 1-45.

¹⁶ K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, vers. it., Città Nuova Editrice, Roma 1986.

filosofica. Si capisce che l'uomo poteva essere definito appunto come un «*essere persona nella storia*». Ma non possiamo accontentarci, come abbiamo detto, di una pura antropologia filosofica. Parlando dell'uomo e del suo essere persona nella storia, un discorso teologico morale si dovrà necessariamente innestare nella «*Persona della storia: Gesù Cristo*».

Un primo spunto che potrebbe chiarire quello che intendiamo ci è stato offerto dal pensiero di Theunissen: l'individuo diventa persona assumendo il suo ruolo che lo mette in contatto ed in relazione con gli altri individui. Teologicamente, e perciò cristologicamente, si intravede, in una certa analogia, che l'individuo umano può diventare persona realizzata assumendo il ruolo, il «disegno» che gli viene dato da Dio come Creatore. L'uomo deve diventare quello che è: creazione, figlio del Padre. Cristologicamente si apre una visione antropologica dove l'uomo si realizza come tale e come persona solo «diventando» Cristo in Cristo, cioè abbandonando se stesso, uscendo da sé per assumere quel nuovo ruolo che è un nuovo essere e che finalmente è l'essere *Persona*.

Partendo da questa nuova visione dell'uomo come persona realizzata in Cristo, si apre un nuovo orizzonte ontologico che potrà portarci ad una vera revisione dei fondamenti della teologia morale attuale. Il centro focale di questo nuovo orizzonte di comprensione è l'evento di Cristo, rivelazione della vita intra-trinitaria, dell'Amore «intradivino», come modello reale – cioè «icona» ontologica e di conseguenza etica – di ogni convivenza umana.

Vorremmo offrire solamente alcuni spunti che dovrebbero evidenziare più precisamente questa nuova radicalizzazione ontologica in chiave trinitaria. Ci riferiamo ad una nozione usata da Hemmerle, che ci fa intravedere un possibile aggancio tra ontologia trinitaria e una sua applicazione a livello etico. Si tratta del *transcendersi reciprocamente* (*reziproker Transzensus*), nozione fondamentale dell'ontologia trinitaria proposta. Non si tratta di una nozione astratta, ma di un concetto che rende più chiaro l'atteggiamento fondamentale della vita di Gesù: essendo l'Amore totale verso il Padre e verso gli uomini, egli stesso è del tutto «*Persona*» (Theunissen) perché pienamente intersoggettivo, interrelazionale.

Nell'evento della croce Gesù consegna (si spoglia del) la sua Divinità¹⁷ e, raggiungendo l'uomo nell'estremo dell'abbandono di Dio (*Mc* 15, 34), avendo assunto la condizione di schiavo fattosi obbediente fino alla morte (*Fil* 2, 7-8) consegna anche – per così dire – (si spoglia del) la sua umanità (*Is* 53, 14). Solo in questo «duplicato» spogliamento di sé, nel dono pieno di sé, dal fondo della sua individualità di uomo Gesù donandosi totalmente a Dio e agli uomini, raggiunge, come uomo, il suo vero *Essere-Persona: l'Amore*¹⁸. L'Evento pasquale ci manifesta «La Persona nella Storia» e ci indica anche il «Come essere persona nella storia»: trascendendoci nell'A(a)ltro, vivendo realmente il dono di noi, come fece Gesù.

Nella luce dell'Evento pasquale si capisce che il trascendersi reciprocamente non è niente di meno che la vita stessa di Dio: l'Amore reciproco è il *modus vivendi* della Trinità stessa. È da qui che si illumina anche – per così dire extra-trinitariamente – tutta la storia del rapporto tra Dio e l'umanità. È per questo che Hemmerle definisce la rivelazione stessa come irruzione del trascendente nell'immanenza, un trascendere che si rivela come un trascendersi reciprocamente perché basato su una contemporanea e co-originaria accoglienza da parte dell'immanenza. L'uomo è capace d'accogliere il divino raggiungendo Dio nella sua «Deità» perché risponde all'uscita di Dio da Sé per raggiungere l'uomo nella sua umanità.

È proprio nella realizzazione culminante nell'Evento pasquale, che la reciprocità acquista una nuova dimensione. Accanto al movimento *verticale* della reale unificazione tra il Divino e l'umano in Gesù Cristo, che nell'Evento pasquale è l'uscire di Dio da Sé nell'estasi dell'Amore per entrare nella sua creatura e condurla a Sé con la mediazione dello Spirito Santo attraverso la piaga del Crocifisso¹⁹, il trascendersi reciprocamente ci indirizza

¹⁷ H.U.v. Balthasar parla di deposizione (*ab-legen*).

¹⁸ Non vogliamo dire che Gesù, prima della croce, non fosse stato pienamente *Persona*; ma nella croce, nell'opera dello Spirito, mentre rivela la Persona del Logos – che è egli stesso – la raggiunge come uomo in maniera definitiva nel sacrificio della sua umanità: cf. *Rom* 1, 4.

¹⁹ Già prima dell'Evento pasquale dobbiamo parlare di una unificazione del Divino con la sua creatura proprio nell'evento della creazione stessa e nell'evento dell'incarnazione. L'Evento pasquale è il culmine, la chiave di lettura, il centro attorno al quale si indirizza tutta la storia della creazione e della salvezza.

contemporaneamente in una direzione *orizzontale*. Nell'Evento di Cristo, nella sua Persona stessa, avviene questa espressione duplice di una verticale e orizzontale reciprocità. Nella Persona di Gesù Cristo, che è la porta per la quale Dio esce nell'uomo e l'uomo entra in Dio (*Gv* 10, 7) l'uomo comincia a rapportarsi veramente con Dio e con tutti gli altri uomini. In altre parole: è qui che l'uomo *diventa persona*²⁰, persona nella *Persona di Gesù Cristo* (o come dice S. Paolo: *uno in Cristo Gesù*²¹, e perciò figli nel Figlio²²). La risurrezione è l'essere entrati in Dio in questa duplice prospettiva. Nell'umanità di Gesù si compie l'umanità *di* tutti gli uomini (redenzione) e *tra* tutti gli uomini (Chiesa).

Si capisce a questo punto l'importanza fondamentale del trascendersi reciprocamente: sia l'atto stesso del trascendersi nel dono-di-sé di Gesù Cristo nell'Evento pasquale (kenosi), sia l'atto «cristificante» dell'uomo nello stesso evento (redenzione) non sono altro che il riflesso dell'atto supremo della totale donazione di Sé a Sé nella e della Trinità stessa. Solo perché questa dinamica pericoretica ed intra-trinitaria è un processo perfetto, cioè un processo dove il dono-di-sé viene vissuto contemporaneamente e co-originariamente dai Tre, si può pensare a una delle Persone Divine e allo stesso tempo alle altre Persone nella loro massima diversità e distinzione, senza che l'una «inghiotta» in sé le altre Persone e senza che la distinzione ne laceri l'unità²³. Quello che si è svolto una volta per sempre nell'atto della kenosi del Figlio come realizzazione piena e assoluta del trascendersi reciprocamente, è nient'altro che la rivelazione reale della vita intratrinitaria. Hemmerle parla di atti *kenotici intratrinitari* in quanto ciascuna delle persone Divine si «svuota» completamente nell'altra. Potremmo dire che ciascuna delle persone divine *non si ha* (esistenza in chiave della filosofia classica) *ma è* (ontologicamente) per-

²⁰ Cf. Theunissen: Prima l'uomo era «solo» individuo.

²¹ G.M. Zanghí sottolinea che la parola «uno» (*eis*) in questo contesto è l'«uno» al maschile e non al neutro. Perciò indica l'unità non numerica in una cosa ma l'unità ontologica in una persona: Gesù Cristo. Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, p. 128.

²² *Gal* 3, 26, 4, 6-7.

²³ Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è Amore*, cit., pp. 108-109.

ché *non è* (kenoticamente) e perché contemporaneamente *si riceve* (pericoreticamente).

L'evento della croce manifesta perciò che l'atteggiamento del dono-di-sé non è un fatto «accidentale» in Dio ma la costituzione fondamentale del suo Essere. Hemmerle direbbe: la relazionalità intrinseca dell'*actus essendi* divino. Lo svuotamento di sé nell'autodonazione di sé non è soltanto la condizione della possibilità del pensare l'uno e il molteplice allo stesso tempo, ma «l'Essere dell'Essere» di Dio. Nell'Evento pasquale viene manifestata questa relazionalità come intrinseca dell'Essere. Essa è il fondamento e il nucleo di tutto l'essere: la relazionalità intrinseca diventa legge ontologica, codice genetico dell'essere²⁴.

Abbiamo parlato dell'intratrinitario, ed è paradossale: infatti, non può essere capito se non dal di dentro²⁵. Chi ne parla dal di fuori, sarebbe, con le parole di Theunissen, come un individuo che non gioca il suo ruolo, perché rimane eternamente dietro le quinte. Hemmerle radicalizza questo fatto parlando della chiamata alla sequela come unico accesso ad una vera realizzazione di quello che è Dio²⁶.

Ed è dal di dentro che viene in evidenza non solamente il rapporto dell'uomo con Dio, ma anche il rapporto dell'uomo con l'uomo. L'ontologia trinitaria diventa etica trinitaria. L'etica trinitaria dovrà essere l'espressione dell'ontologia sottostante. Il rapporto *con e in* Dio come partecipazione alla sua vita stessa si ritroverebbe come riflesso pieno e immediato anche nei rapporti interumani²⁷. La chiave di lettura è nuovamente l'Evento pasquale, cioè la persona di Cristo: in lui non si può distinguere l'Essere dal suo

²⁴ Ci si aprono già delle piste per capire in questa luce l'etica cristiana come etica dell'intersoggettività. *Solo essendo fuori di me*, e cioè non essendo, *sono*, mi realizzo. La reciprocità di questo evento ontologico apre un nuovo spazio al pensiero morale, fondandolo sull'amore reciproco come legge fondamentale dell'etica stessa: *solo amando sono un essere morale*.

²⁵ Diventa infatti difficile parlare di un intra- e un extratrinitario: può esserci qualcuno o qualcosa *fuori* della Trinità?

²⁶ Cf. K. Hemmerle, *Dreiheitlichkeit, Geheimnis der Nähe. Das unerhört Neue der christlichen Gotteserfahrung*, Freiburg 1979.

²⁷ Sarebbe forse meglio dire: l'ontologia «abbraccia» l'etica, come l'atteggiamento (*agere*) morale è tale solo pienamente innestato nell'essere (*esse*).

Agire, in lui coincidono l'ontologia e l'etica. Il suo Essere è allo stesso tempo il suo Agire: amore assoluto verso Dio e verso gli uomini. D'allora in poi anche per l'uomo stesso non potrà esserci un atteggiamento veramente morale se non innestato del tutto nella persona di Gesù Cristo. È lui «*in persona*» la nuova morale, norma delle norme: *nomos*, *ethos*, e come dice Müller, *kairos*²⁸.

4. RILETTURA DI NOZIONI FONDAMENTALI DELLA TEOLOGIA MORALE: NATURA E PERSONA IN CHIAVE TRINITARIA

Vorremmo ora applicare a livello teologico morale fondamentale, in vista di una possibile revisione del discorso etico, gli esiti intravisti negli approcci filosofici di Müller e di Theunissen e nella ontologia trinitaria di Hemmerle. Innanzi tutto cerchiamo di reinterpretare in questa luce le nozioni fondamentali per la morale, di *natura* e di *persona*.

Nel rapporto tra natura e persona tradizionalmente è dato alla nozione di natura il compito di definire l'aspetto normativo-oggettivo. La natura viene in genere pensata come dato di fatto dell'essere e agire umani, indipendente dalla volontà soggettiva dell'uomo. Perciò viene considerata come fatto universale e immutabile. Una tale concezione di natura aiuta a ribadire la validità assoluta dei precetti morali, ma – dall'altro lato – rischia di aprire definitivamente un varco tra natura e ragione, tra oggetto e soggetto. La problematica è ben nota in campo morale. Se la natura è considerata assoluta, l'unico senso della ragione è solamente il *riprendere* e il *rileggere* quello che già aprioristicamente si dimostra come un dato di fatto naturale. Se invece l'azione della ragione non è vista come una semplice rilettura del fatto naturale pre-esistente, ma piuttosto come un intuirlo o addirittura costituirlo,

²⁸ Anche se su un livello solo filosofico, già per Müller si devono distinguere *nomos*, *ethos* e *kairos*. L'ultima categoria è quella più vicina all'Amore, anzi, per quanto riguarda le prime due nozioni, nessuna di esse descrive esattamente ciò che veramente sia l'amore. Cf. M. Müller, *Erfahrung und Geschichte*, cit., p. 258.

l'assolutezza dello *status* di una legge morale naturale vacilla fortemente. È soprattutto in campo tedesco che si è cercato di riformulare la natura come un *abbozzo ancora non perfezionato*²⁹, che dovrebbe ancora essere realizzato ed applicato dalla persona stessa. In questo caso la natura rimarrebbe indispensabile, ma allo stesso tempo e allo stesso livello anche la ragione.

Secondo il nostro approccio, sarebbe soprattutto una chiave di lettura ontologica trinitaria a poter illuminare la relazione problematica tra le nozioni di natura e persona, riconciliando il varco che si è formato tra una teologia morale eteronoma e quella autonoma – anzi, portando tutto il discorso su un altro livello.

Ma che cosa è la natura? Innestando il nostro discorso nella teologia, viene in risalto in prima linea la nozione di *creazione*. In tale contesto la natura acquista un significato proprio solamente in quanto si trova *in relazione* con il Creatore. Tale relazionalità intrinseca alla natura ci dà un primo spunto per una sua reinterpretazione. Infatti, essa ci fa già intravedere una certa analogia con la nozione di persona: sia la natura, sia la persona acquistano, in chiave trinitaria, una dinamica intrinseca circa una «relazionalizzazione» del loro statuto ontologico. Ma andiamo per ordine.

Una seconda luce per una rilettura del rapporto tra natura e persona è offerta dalla nozione teologica della kenosi che avevamo già scoperto in Hemmerle come nozione paradigmatica di una ontologia del dono-di-sé. La kenosi come amore pienamente vissuto è per noi – a livello teologico (trinitario) – l'idea-chiave per quella che ontologicamente abbiamo chiamato la costituzione relazionale dell'essere. La relazionalità già ci indicava una struttura dinamica intrinseca all'E(e)ssere stesso. Per quanto riguarda l'intrinsecità, non potevamo arrestarci ad una mera applicazione «accidentale» all'Essere che è Dio, ma l'abbiamo vista come la sua più centrale costituzione: l'Essere di Dio è costituito relazionalmente. Proprio questo stato dinamico dell'Essere si è rivelato

²⁹ Cf. per esempio il quarto capitolo in K. Demmer, *Deuten und handeln*, Herder, Freiburg i.Br. Fribourg 1985, pp. 131-168. In contrapposizione ultimamente M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia, Innsbruck Wien 1987.

allo stesso tempo come nuovo e problematico concetto perché si trattava di pensare contemporaneamente l'identità e la relazionalità di un'unica realtà. Questo significava rendere pensabile quello che per tutta la storia della metafisica è rimasto impensabile³⁰.

Sarà un'ontologia trinitaria che – a nostro avviso – potrà integrare ambedue gli aspetti: innestare contemporaneamente e co-originiariamente l'uno e il molteplice, l'identità e la relazionalità. Ma essa ne è capace soltanto a causa e nella luce di una teologia trinitaria che ha integrato il pensiero della kenosi, cioè dell'amore. Innestata «intra-trinitariamente», questa ontologia riapre un quadro dinamico del rapportarsi fra le tre Persone divine, fondato sull'auto-svuotamento dell'Uno per dare spazio all'Altro. L'Evento pasquale ci ha pienamente e definitivamente rivelato questo *modus essendi* intratrinitario. La kenosi come Amore pienamente vissuto, infatti, si scopre elemento fondamentale della pericoresi trinitaria. Perché il Padre si svuota per e nel Figlio³¹, Egli può essere come Padre. E perché il Figlio vive il medesimo svuotamento di sé verso il Padre, egli stesso acquista il suo Essere. Ciascuno di loro «è» «non essendo». L'«atteggiamento» ontologico della kenosi – per così dire – significa in un primo momento e paradossalmente l'acquisto della propria identità attraverso l'annullamento nell'altro. Ma siccome si tratta di una dinamica *reciproca* e contemporanea (in Dio: nell'Atto che è l'Essere), si arriva alla soluzione del paradosso apparente, quello dell'acquisto della propria identità proprio attraverso l'annullamento di sé³². Potremmo pure parlare di una «identificazione reciproca»³³.

³⁰ Molto illuminante, a nostro avviso, l'introduzione alla metafisica di Henrici; cf. soprattutto la terza parte che è intitolata «La crisi della metafisica e saggio di una rilettura personalista»: cf. P. Henrici, *Introduzione alla metafisica*, Edizione Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992², pp. 123-157.

³¹ Anche H.U.v. Balthasar parla di una prima kenosi come espropriazione (*Enteignung*) da parte di ciascuno dei Tre della sua propria Divinità; cf. H.U.v. Balthasar, *Theodramatik*, vol. 3, Einsiedeln 1980, p. 300.

³² G.M. Zanghí parla della «chenosi rovesciata in pienezza d'essere per la reciprocità» (cf. G.M. Zanghí, *Dio che è Amore*, cit., p. 115).

³³ Nella reciprocità si intuisce la reale «redenzione» dell'atto kenotico vissuto: nell'Evento pasquale la sofferenza viene trasformata in Amore, cioè kenosi reciproca, che vuol dire: pericoresi.

A questo punto si dovrebbe estendere questa chiave di lettura a tutti i trattati teologici. Sia la teologia della creazione sia quella della redenzione si re-interpretano se viste come eventi trinitari. La creazione e la redenzione avvengono in Gesù Cristo. Entrambi gli eventi rivelano, nella loro duplice verticalità e reciprocità trascendente tra Dio e gli uomini nel Dio-uomo Gesù Cristo, la dinamica intrinseca della differenza analogica. Creazione e redenzione come i due atti (nel senso dell'*actus essendi*) kenotici ad extra del Dio trinitario si rivelano come due movimenti di un'unica realtà. Essi fanno rileggere in modo nuovo quello che abbiamo chiamato natura e persona³⁴.

Aprendo la nozione filosofica della natura alla realtà teologica della creazione e, allo stesso tempo, la nozione primariamente filosofica della persona alla realtà teologica della redenzione, si dischiude un nuovo orizzonte di comprensione che trascende il livello filosofico verso una sua comprensione storico-salvifica. La kenosi come amore, infatti, rivela l'interiorità – le «viscere» – della struttura della natura stessa. Possiamo parlare di un'*interiorità kenotica della creazione* (*Col 1, 16*: tutte le cose sono state create *in lui: en auto*). Nello stesso modo si rivela anche l'interiorità della struttura della persona rispecchiante l'*interiorità kenotica della redenzione* (*Gal 3, 26*: «tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù»).

Non solo per il Figlio, «in cui il Padre creò tutte le cose» (creazione), che «partì da lui» (incarnazione) e «ritornò a lui» (redenzione), si verifica l'intrinseca struttura kenotica. Anche l'uomo stesso non può tornare al Padre se non «kenotizzato». E questo in una duplice visione: da una parte partecipando³⁵ all'Evento pasquale stesso e perciò essendo innestato ontologicamente nel Figlio e nel suo atto kenotico verso il Padre (*Col 3, 3*: «Voi infatti

³⁴ Tralasciamo un'analisi dettagliata dell'assioma ormai nota di K. Rahner circa l'identità della Trinità immanente con quella economica.

³⁵ Preferiamo la parola «partecipazione» perché non si tratta di un atto morale da parte dell'uomo. Non è l'uomo che redime se stesso (*Col 1, 13-14*: «È lui infatti che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferito nel regno del suo Figlio diletto, per opera del quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati»).

siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio») e dall'altra parte, «kenotizzandosi» nello Spirito, vivendo secondo lui ed essendo obbedienti a lui (*Rom 8, 4*)³⁶. La forma intra-trinitaria kenotica diventa qui anche (per così dire) extratrinitariamente, e cioè per l'uomo stesso, forma fondamentale del suo essere.

È ovvio che non soltanto il rapporto verso Dio, ma anche i rapporti intersoggettivi ed interumani devono essere visti in questa chiave di lettura. La kenosi diventa principio e struttura del giusto agire umano. La classica contrapposizione della natura come dato di fatto pre-esistente e la concezione della ragione personale come aspetto pluralistico-soggettivistico riceve, ci sembra, in questo contesto di un'etica kenotica una nuova luce. Innestando la kenosi – cioè la relazionalità – nella natura stessa, l'aspetto della pre-esistenza può superare lo scoglio di una ontologia sostanzialistica troppo statica (oggettivismo) e insieme evitare una centralizzazione soggettivistica troppo dinamica senza alcun approccio oggettivo (soggettivismo). La relazionalità intrinseca rappresenta nella natura stessa il suo proprio trascendersi: l'oggetto e il soggetto si trovano riconciliati a livello di una concezione di natura che si innesta nell'essere come essere relazionale.

La «cristificazione» dell'uomo come evento ontologico (l'essere persona ne *la Persona* di Cristo) trasforma la visione di natura e persona da puramente filosofica in teologica-salvifica. Il nucleo essenziale della natura stessa diventa la sua costituzione relazionale-kenotica. Nell'evento di Cristo (creazione – incarnazione – redenzione), cioè nella sua *Persona*, la natura acquista un nuovo livello ontologico: diventa ontologicamente relazionale e perciò personale. Il suo nucleo centrale, il suo senso intrinseco diventa la sua relazionalità. Detto in modo provocatorio: la natura della natura è la persona.

Quello che vale a livello ontologico per la natura, dovrà valere anche a livello etico per la persona stessa. Partendo da questa nuova visione si può parlare di moralità «cristiana» solamente in

³⁶ Anche qui è lo Spirito stesso che produce questi effetti abitando in noi (*Rom 8, 11*: «Il Padre darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi»).

quanto gli atti umani acquistano una connotazione decisamente kenotica. La moralità significherebbe e si misurerebbe, sia formalmente sia materialmente, nell'intrinseca struttura kenotica dell'atto stesso, perché fondato in un atteggiamento esistenziale kenotico. Quello che, a prima vista, potrebbe sembrare un'esagerazione, diventa secondo noi un paradigma per una teologia morale non minimalista ma «massimalista» in un senso del tutto positivo: non viene in risalto la pretesa morale come legge da eseguire, ma piuttosto la chiamata dell'uomo all'amore sempre più grande. Siccome l'amore, come relazionalità kenotica vissuta, si è rivelato come realizzazione ontologica dell'uomo, esso diventa anche la sua realizzazione etica. L'agire morale in relazione (kenotica) diventa il criterio fondamentale per la valutazione etica dell'agire morale umano.

Nell'ontologia del dono-di-sé, nella quale viene in evidenza l'aspetto kenotico della vita intra-trinitaria e dell'Evento pasquale stesso, abbiamo cercato di sottolineare la kenosi come intrinseca relazionalità dell'E(e)ssere stesso, struttura immanente alla vita di Dio e degli uomini. Ma la relazionalità in se stessa non ha senso se non trova per suo verso una risposta analoga e perciò anche relazionale. È solo *la reciprocità* tra l'uno e l'altro che dà compimento alla relazionalità del singolo. Ed è chiaro che anche qui, prendendo spunto dalla teologia trinitaria, si percepisce la vita intra-trinitaria come relazionalità reciproca in un continuo e dinamico processo di un Amore scambievole perfettamente vissuto fra le tre Persone divine (pericoresi). Infatti è proprio qui che si rivela l'Amore cristiano compiuto, soltanto se la kenosi è vissuta reciprocamente.

Anche qui spetta all'Evento pasquale stesso d'essere la chiave ultima di comprensione. Sono appunto la kenosi del Figlio, l'estasi che egli non soltanto «vive» (*agere*) ma «è» (*esse*), insieme alla risurrezione come ritorno al Padre, che rivelano all'uomo la pienezza d'essere nell'accoglimento reciproco e nella restituzione a sé da parte dell'altro, sempre nella pienezza dell'amore. È ovvio che questa reciprocità è innestata nell'essere stesso come già l'aspetto kenotico. In questa ottica diventa chiaro che la creazione non può essere vista come un'«aggiunta» alla Trinità, come

qualche cosa di «esterno»: la chiave storica di lettura è l'evento di Cristo – la sua incarnazione e redenzione –, in cui egli stesso fa sua, *personalmente*, la creazione³⁷.

In lui avviene perciò un duplice trascendersi reciprocamente: incarnazione e redenzione. Da una parte *Dio diventa uomo* in Gesù Cristo, dall'altra possiamo pure dire che in lui *l'uomo diventa Dio* in quanto è redento. È proprio in questa seconda trascendenza che si potrebbe parlare di una definitiva *divinizzazione* e perciò *trinitarizzazione e reciprocizzazione* personale della natura umana. L'Evento di Cristo è un evento storico, «*kairos*», in cui Gesù Cristo ha sofferto realmente l'abbandono di Dio e dell'uomo nella forma più assoluta. Il dare lo «spazio-d'Essere» – per così dire – all'altra Persona nella Trinità attraverso lo svuotamento totale di Sé si rivela anche qui orizzontalmente come auto-svuotamento della divinità di Gesù in quanto egli la sta generando nell'umanità. Non si tratta di un evento qualsiasi, si tratta della nuova creazione, della generazione di un nuovo stato ontologico per e nell'umanità. D'ora in poi siamo *figli nel Figlio* per l'atto di svuotamento del Figlio che per divinizzarci si è spogliato della sua divinità. Ed è qui che si apre non soltanto una nuova visione ontologica, ma anche un nuovo orizzonte etico che tiene conto della kenosi e della reciprocità come nuclei fondamentali di un'etica in chiave trinitaria. L'altro diventa, nella sua alterità, la grande *chance* etica per attingere in Gesù Cristo il reciproco riconoscimento di tutti³⁸.

Essere in Cristo come uomini divinizzati ci fa diventare veramente «persone», capaci di kenotizzarcì reciprocamente vivendo a mo' della Trinità. Sta in questa reciprocizzazione il nuovo stato ontologico della grazia. In fin dei conti è con questi termini che viene descritta la Chiesa stessa, «Icona», come dice Bruno Forte, «della Trinità»³⁹. Ed è qui che viene in evidenza la carenza ecclesiologica in tanti approcci della teologia morale attuale. Si è

³⁷ Per quanto riguarda la «pensabilità della creazione», cf. G.M. Zanghí, *Dio che è Amore*, cit. pp. 124s.

³⁸ Cf. l'approccio di un'etica dell'alterità, in P. Coda, *La teologia e la triplice sfida dell'istanza etica oggi*, cit., p. 75.

³⁹ Cf. B. Forte., *La Chiesa icona della Trinità*, Quereniana, Brescia 1978.

tenuto poco conto del fatto che la Chiesa stessa rappresenta lo «spazio ontologico-reale» di ogni etica cristiana. La reciprocità, vissuta come realizzazione vitale dell'Icona che è la Chiesa, e secondo l'ordine voluto da Dio, ci apre un nuovo orizzonte verso un'etica dell'intersoggettività che si dimostra del tutto radicato nel discorso ecclesiologico. L'*Ethos* cristiano come l'*ethos* dell'amore reciproco si innesta ontologicamente nella Chiesa stessa come luogo vitale suo (*Gv* 15, 12; *Mt* 18, 20).

Abbiamo già accennato che solo nella relazionalità si realizza vera identità. Si capisce a questo punto che una concezione di natura, riletta alla luce di una vera e reale reciprocità (e non soltanto relazionalità), consente di vedere una legge morale naturale in una dimensione molto più ampia e dinamica. L'aspetto reciproco non rimane un «accidente» accanto ad altri, ma ne è la sua intrinseca ed esistenziale forma specifica. La relazionalità intesa come intersoggettività vissuta kenoticamente e reciprocamente, si rivela come principio interiore dell'essere. A livello di una teologia morale questo principio si presenta non soltanto come una delle fondamentali «pretese» di un'etica trinitaria, ma piuttosto come il suo proprio fondamento epistemologico. Possiamo persino parlare di una certa svolta e trasformazione della struttura teologica morale stessa. L'Evento di Cristo diventa nucleo essenziale, forma ontologica e fondamentale per il nuovo *ethos* e perciò misura direi ontologica di ogni atto morale. L'ontologia del dono-disé evidenzia, a livello di una teologia morale cristiana, un'etica dell'auto-svuotamento, capace di trovare nei contesti intersoggettivi e reciproci la sua concreta realizzazione⁴⁰.

In quest'ottica la domanda morale non si riferisce primariamente alla persona singola, ma ad essa in quanto «relazionata» nel contesto della intersoggettività ecclesiale. Non c'è un atto morale isolato: sarebbe una contraddizione in sé e nel termine stesso. Per una valutazione morale di un atto, sia il suo effetto diretto sia la conseguenzialità futura non possono essere considerati come

⁴⁰ Diventa pure chiaro che anche il processo di discernimento morale stesso dovrà seguire la stessa dinamica: un discorso normativo non è possibile se non in relazione, ma nel senso che stiamo cercando di affrontare.

dati di fatto che nella ponderazione di beni o mali dovranno essere consultati secondariamente, ma sono intrinseca realtà dell'atto stesso. Non ci fermiamo a considerare degli esempi concreti.

In un ulteriore passo vorremmo riagganciare il rapporto di natura e persona alla nozione di storia. Anche questo passo viene fatto in coerenza con la via finora tracciata⁴¹. Partendo dalle nostre riflessioni riguardanti l'ontologia trinitaria, è proprio la nozione della storia che ci indica la realtà stessa del rapporto tra Dio e l'umanità. Creazione, incarnazione e redenzione sono state chiamate «irruzioni del Divino nell'umano», cioè nella storia umana. La storia come spazio reale di libertà dell'uomo e delle sue azioni significa la condizione della possibilità di auto-realizzazione del suo essere. È qui che l'uomo si pone liberamente davanti a Dio. Proprio in questa liberazione totale dell'uomo nella storia consiste l'atto d'amore di Dio verso di lui. La storia – detta nei termini della teologia della grazia – significa radice reale della possibilità del peccato e della grazia.

La nostra proposta di una trinitarizzazione della natura e della persona non sminuisce lo stato di libertà nella quale si trova l'uomo, ma significa una radicalizzazione del concetto di libertà come libertà vissuta nell'impegno per l'altro. Ancora una volta è l'Evento pasquale stesso il prezzo della libertà dataci come manifestazione più alta dell'Amore divino. L'atto libero della croce ne è l'espressione reale: Dio viene inchiodato per dare la libertà all'umanità. La sofferta non-libertà di Gesù Cristo ci libera definitivamente. Allo stesso tempo è nell'atto libero dell'auto-donazione di Gesù che egli ci indica la vera libertà come libertà-*per*.

Ma è proprio qui che comincia *la* storia. Essa diventa, partendo dalla croce di Gesù, storia dello Spirito (*Gv* 19, 30). La centralità della croce indica il momento della «generazione» della storia. Ciò che fa diventare la storia una storia di salvezza è la rivelazione della Trinità e la realizzazione del fondamento ontologico nello spazio e tempo. I suoi elementi fondamentali li abbiamo trovati nella kenosi e nella reciprocità. Essi rappresentano formal-

⁴¹ Ci agganciamo pure al pensiero di Müller che mediava il discorso ontologico con il pensiero della storia: «Meta-Historik».

mente – per così dire – il codice genetico esistenziale dell’essere stesso. Questo fatto però è avvenuto precisamente duemila anni fa. È stato Gesù Cristo che nell’annullamento relazionale-kenotico di Sé attuò, rivelandola nell’Essere stesso, la forma intrinseca e fondamentale della reciprocità.

Eticamente, al dato di fatto ontologico dell’essere come essere-dono-di-sé partendo dal Padre (kenosi) e all’atteggiamento intersoggettivo di fondo come analogia etica della pre-esistente ontologia nel Figlio (reciprocità), si aggiunge perciò una terza dinamica storica che matura i concetti di natura e persona nello Spirito Santo stesso.

Quello che umanamente sembra un semplice procedere in spazio e tempo senza nessun indirizzo, riceve nella luce della ontologia trinitaria un carattere storico rovesciato: la storia come storia di ritorno nella Trinità stessa. La dinamica relazionale significa in ultima analisi l’esperienza spirituale della natura personale come trinitaria. La natura umana rappresenta nella sua lettura cristiana nient’altro che una personalizzazione riuscita perché vissuta come dono-di-sé, come kenosi reciproca. È questa la vocazione profonda dell’essere umano. Perciò una decifrazione di un’etica in chiave trinitaria non ci sembra un sovraccaricare i concetti considerati, ma invece l’esatta riconduzione dell’umano alla sua radice esistenziale più profonda: l’uomo «è» persona quando realizza la sua natura come essere-relazionale-kenotico nella storia.

Dal punto di vista raggiunto è di nuovo importante sottolineare come la Chiesa sia luogo primario dell’evento dello Spirito Santo. Il dato di fatto di una ontologia trinitaria e di una comprensione intersoggettiva e reciproca delle nozioni della natura e della persona hanno delle conseguenze perciò immediate per la visione della Chiesa stessa. Si apre un orizzonte direi ontologico-ecclesiologico, capace di definire la Chiesa stessa nella sua forma trinitaria come spazio di salvezza etico in cui l’agire morale dell’uomo si svolge in categorie propriamente trinitarie. La comunione stessa della Chiesa si rivela condizione di possibilità per una moralità cristiana. E non soltanto, anche il discorso normativo che nasce su un tale fondamento può essere decifrato come processo trinitario in cui tutto l’aspetto normativo nasce e cresce

sul terreno della comunione vissuta. Tutti i rapporti possono essere visti in questa chiave di lettura: si svolgono nello spazio fondamentale dell'essere trinitario.

Sono ancora due gli aspetti che vorremmo accennare per il discorso etico scelto. La Chiesa, in questa chiave di lettura, non si dimostra primariamente come struttura sociale in cui si svolge una vita più o meno moralmente accettabile, ma come spazio vitale e spirituale in una duplice visione. Da una parte è evidente che la sua *forma vitae* non è nient'altro che la *forma vitae* della Trinità stessa (kenosi e reciprocità). È l'amore concreto che per e nella Chiesa diventa chiave fondamentale di tutto il discorso etico perché senso supremo di tutto l'essere, capace d'abbracciare non solamente la positività umana ma anche la totalità dell'esperienza negativa dell'uomo in quanto nella kenosi del Figlio tutte le limitatezze ed equivoci dell'esistenza umana sono stati, una volta per sempre, accolti e risolti. Ed è questo il secondo punto: l'amore in chiave kenotica vuole farci capire la croce non soltanto come possibile luogo ermeneutico e perciò gnoseologico, per la spiegazione del male nel mondo, ma come il suo reale luogo d'Essere. Gesù per noi è diventato peccato (*Rom 8, 3; Gal 3, 13; 2 Cor 5, 21*). La rilevanza e conseguenzialità per la vita umana è ovvia. La sottostante ontologia trinitaria si rivela come *modus essendi* per tutti gli uomini. Hemmerle intravede una vera alternativa in confronto a concezioni "sociali", che si sbilanciano sempre o per l'individuo o per il collettivo cercando al massimo una via di mezzo che si rivela prima o poi come compromesso non riuscito.

Questa etica tende verso una nuova forma di società nella quale un concetto di libertà avrà solamente senso nell'essere *uomini-insieme*. L'equilibrio va trovato nel principio dell'autodonazione vicendevole, della kenosi reciproca. Essa fa intravedere che ciascuno è radice di tutta la società: l'essere è «l'essere-con». La comunità umana è spazio dell'essere (*Seins-Raum*). Il rapporto ontologico tra tutti gli uomini diventa così obbligo etico di ciascuno, comunione della trascendenza reciproca e della kenosi intra-umana.

Questo significa che dobbiamo aprire l'orizzonte anche verso il macro-sociale e anche verso i campi del politico e dell'econo-

mico. Non si può ridurre la responsabilità a un fatto che tocca solamente il singolo come tale. L'interdipendenza tra le nozioni di natura e persona che abbiamo voluto evidenziare all'interno della vita trinitaria, diventa storicamente un dato di fatto per la interrelazionalità degli individui e della società stessa. La Chiesa stessa e la sua struttura ne risultano delle conseguenze. L'analogia con l'assioma dell'identificazione e dell'interdipendenza tra la Trinità immanente e quella trascendente di K. Rahner è ovvia. Alla Chiesa *ad intra* farà riscontro l'ecclesialità *ad extra*: altrimenti non c'è Chiesa. Sono la *communio* e la *missio* i due pilastri indispensabili e inseparabili tra di loro che definiscono la Chiesa come tale. Ed è questa dinamica trinitaria, e allo stesso tempo ecclesiologica, che a nostro avviso diventa forma fondamentale sia dell'annuncio di una moralità cristiana sia della teologia morale stessa: *agere sequitur esse* si trasforma necessariamente nella sua struttura stessa, se l'*esse* parte da un Dio che essendo uno è trino, cioè Amore.

EMMANUEL SIREGAR