

**LA METAFISICA DELL'AMORE  
E LA RELATIVITÀ DEL “NON-ESSERE”.  
SPUNTI DI RIFLESSIONE  
SUL RAPPORTO TRA ONTOLOGIA E TEOLOGIA**

INTRODUZIONE

Quale valore metafisico attribuire all'espressione veterotestamentaria «Io sono colui che sono» (*Es* 3, 14) e a quella giovannea «Dio è amore» (*1 Gv* 4, 8.16)? L'esegesi biblica, già a partire dalla critica testuale, può illuminare senz'altro la risposta a questa domanda<sup>1</sup>, posta qui a monte delle considerazioni seguenti, che intendono fornire qualche semplice spunto di riflessione sul rapporto tra ontologia e teologia<sup>2</sup>, che in qualche modo le citazioni

<sup>1</sup> La *1 Gv*, che parla dell'esperienza di vita cristiana e conduce un discorso costante sui criteri che riguardano la vita cristiana stessa, fornisce fin dal Prologo una formulazione dell'esistenza cristiana in termini di *koinonia*, comunione (*1 Gv* 1, 3). Come ha notato M. Boismard, in vari testi della lettera si segue un procedimento logico ternario in cui l'argomentazione parte da una caratteristica divina, prosegue ponendo un concreto modo di agire del cristiano, e poi conclude con l'affermazione di una qualità spirituale, invisibile, insita nel credente, che si sostanzia in una speciale relazione con Dio (1, 5d-6b). Tra le caratteristiche divine che fondano e guidano le varie espressioni della vita cristiana, compare l'espressione «Dio è amore». Insieme con «Dio è luce» (1, 5) si tratta di due attributi divini manifestatisi nella vita terrena del Figlio di Dio incarnato, che il credente coglie mediante la visione di fede mediata dall'azione dello Spirito. Cf. A. Dalbesio, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella Prima Lettera di Giovanni*, Bologna 1990; J. Alfaro, *Esistenza cristiana. Temi biblici. Sviluppo teologico-storico, magistero*, Roma 1987.

<sup>2</sup> Intendiamo qui, per teologia, la teologia propriamente detta, ossia la riflessione razionale sui dati della rivelazione, condotta nella luce della fede. Consideriamo invece la teologia filosofica all'interno, pur costituendone l'apice, del discorso ontologico-metafisico, in quanto ricerca dei fondamenti ultimi dell'essere, sia come leggi trascendentali e principi intrinseci, sia anche nel suo fondamento estrinseco, *ab alio*.

bibliche qui riportate provocano a considerare, sia in chiave di intelligenza della fede e di analisi epistemologica del rapporto tra le varie scienze, sia anche soltanto come fatto culturale. La novità inegabile della rivelazione cristiana ha incidenza sul discorso metafisico? In che termini? La “caratteristica” divina dell’amore può cambiare la metafisica, o almeno esprimerla in altri termini?

È quanto proviamo a esaminare, senza pretendere di voler dare una risposta esaustiva, ma con l’intento di inserirci in una pista di riflessione e di approfondimento che ha accompagnato, del resto, la storia della filosofia e teologia occidentale. Bonaventura di Bagnoregio così ha scritto a proposito: «Dio può essere “guardato” in due modi. Il primo modo fissa lo sguardo, innanzitutto e principalmente, sull’Essere stesso, affermando che il primo nome di Dio è “Colui che è”. Il secondo modo fissa lo sguardo sul bene stesso, affermando che questo è il primo nome di Dio. Il primo modo riguarda in particolare l’Antico Testamento, il quale proclama soprattutto l’unità dell’essenza divina [...]. Il secondo modo riguarda il Nuovo Testamento, il quale determina la pluralità delle Persone Divine»<sup>3</sup>.

La rivelazione cristiana è lo stesso “evento Cristo”. L’annuncio che «Gesù è il Signore» (*At* 2, 36) ha ricevuto il suo sviluppo organico, nel corso dei secoli, in seno alla comunità ecclesiale, e si è fissato nelle formulazioni dogmatiche. Alla luce del Dio Uni-Trino, rivelato da Cristo, sono stati considerati la vita stessa di Dio (vita intratrinitaria), il rapporto tra la cosiddetta «Trinità economica» e la «Trinità immanente», la relazione tra Dio e il creato e, all’interno di esso, il rapporto tra Dio e la creatura fatta a sua «immagine e somiglianza» (*Gn* 1, 26), l’uomo.

Per un cristiano, nell’accoglimento della rivelazione che è operato dalla fede, e nell’interrogarsi razionalmente circa i suoi contenuti, è indubbio che l’indicazione che pone nell’amore l’intimo della realtà stessa di Dio, oltre che a riempire il cuore<sup>4</sup>, può far

<sup>3</sup> Bonaventura di Bagnoregio, *Itinerario dell’anima verso Dio*, Milano 1985, pp. 389-390.

<sup>4</sup> Si può, in qualche modo che risulterà comunque sempre inadeguato, leggere nella realtà di Dio la somma perfezione di quella esperienza umana di vero amore (ricevuto e/o donato), che talvolta ci è dato di compiere, e che costituisce esistenzialmente l’esperienza più significativa e pregnante che si possa vivere.

anche sorgere legittimamente il dubbio, e così di fatto è avvenuto e avviene, che le categorie classiche della metafisica, legate al concetto di essere e indicanti l'esistenza e la natura stessa di Dio nei termini dell'indagine metafisica, quindi *nell'orizzonte dell'essere*, sembrino, oltre che inadeguate, anche inutili o addirittura fuorvianti circa la vera e fondamentale realtà di Dio, rivelatosi come amore. A cosa può servire l'indicazione metafisica che Dio è l'Essere Trascendente, l'*Ipsum Esse Subsistens*, quando sappiamo dal Vangelo di Giovanni che «Dio è amore»? Le indicazioni sull'esistenza e sulla natura di Dio che derivano come risultato dell'indagine filosofica, pur svoltasi storicamente già nell'orizzonte della fede, rischiano così di sembrare inutili, se non addirittura fuorvianti<sup>5</sup>.

Queste pagine vogliono essere un modestissimo tentativo di mostrare che non si dà una necessaria opposizione tra Dio, Dio che «è amore» per la rivelazione cristiana, e l'essere, inteso quale concetto chiave del discorso metafisico (da cui l'*Ipsum Esse Subsistens*) e che anzi entrambi, a pieno diritto, nella distinzione dei loro ambiti, sono ugualmente convenienti.

## 1. IN CAMMINO VERSO L'*IPSUM ESSE SUBSISTENS*

In rapporto dinamico e interdisciplinare con le altre scienze e con tutto ciò che si pone come significativo per la vita dell'uomo, e che chiede di essere *decifrato*, la filosofia si è posta sempre, e continua a porsi, anche nel variegato contesto culturale contemporaneo, poco avvezzo a tentativi di onnicomprensività, come la scienza dei perché fondamentali, uno *scire per causas ultimas* che evidenzia la radicalità del domandare dell'uomo, condotto fino alle sue note più profonde.

Inoltre, il cristiano è consapevole di partecipare già, “in primizia”, dell'amore soprannaturale che ci è donato in Cristo, vera partecipazione alla vita divina, che costituisce il progetto di salvezza di Dio sull'intera umanità.

<sup>5</sup> Si notino in proposito le considerazioni ben diverse da questa insinuazione, come vengono proposte dall'Enciclica *Fides et ratio*, per esempio ai nn. 9, 13-14, 51-53.

Filosofi antichi e moderni hanno espresso quel senso di stupore e di meraviglia (*thaumazein*) di fronte allo spettacolo del mondo (interiore ed esterno all'uomo stesso) e di fronte al mistero, cercando di valorizzare le potenzialità dell'inappagabile intelligenza umana (*theorein*) nello scoprire i fondamenti del reale, nella ricerca della verità. E l'avventura continua.

Il pensiero umano, pur debole, è in grado di un approccio al reale, e si è impegnato nel tentativo di darsi ragione di tutto ciò che esiste, partendo anzitutto da ciò che cade sotto i sensi. Prendendo le mosse proprio da ciò che è contingente e transitorio, oggetto immediato di conoscenza, l'indagine cerca di raggiungere i fondamenti ultimi del reale (pur avviando la propria indagine da versanti e da prospettive anche differenti, come potrebbero essere quella morale e antropologica, gnoseologica, cosmologica o anche religiosa), impegnandosi nell'indagine metafisica. Essa ci ha consegnato un patrimonio contenente quell'affermazione fondamentale parmenidea, che segnerà tutta la tradizione filosofica occidentale, secondo cui *l'essere è, e non può non essere, e il non essere non è, e non può, in nessun modo, essere*<sup>6</sup>.

L'incontro con ogni realtà, avendo a monte un'intuizione originaria dell'essere<sup>7</sup>, ci dice anzitutto che l'essere è, e ogni ente ci appare come *id quod habet esse*. L'indagine metafisica sui fondamenti intrinseci dell'essere e sulle sue proprietà trascendentali ne può mostrare le proprietà dell'unità, verità, bontà e bellezza. In continuità, la teologia filosofica, condotta storicamente nell'alveo della fede, ha potuto inoltre elaborare i cosiddetti argomenti razionali circa l'esistenza di Dio, proposti proprio in ordine al passaggio dal *trascendentale* al *Trascendente*. A partire dall'*id quod habet esse* ci si interroga sull'esistenza di un essere che si identifichi con la pienezza stessa dell'Essere<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf. Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 2-6-8. Cf. G. Reale - L. Ruggiu (edd.), *Parmenide. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Milano 1991.

<sup>7</sup> Cf. A. Alessi, *Metafisica*, Roma 1992, pp. 68-72.

<sup>8</sup> Cf. A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 1997, pp. 117-122. Tra gli indizi dell'insufficienza radicale dell'esistenza è da porre proprio il carattere contingente di tutto ciò che è limitato, finito e

Ecco il porsi, il delinearsi dell'*itinerarium hominis ad Deum*, che sviluppa la questione dell'esistenza e della natura di Dio. L'esistenza dell'Assoluto, da qualunque punto di vista la si consideri, appare come la *questione delle questioni*, ponendosi come tale «non solo dal punto di vista filosofico, ma da una prospettiva più largamente umana, perché tutta la nostra vita ne dipende»<sup>9</sup>.

In questo itinerario verso Dio, in cui si portano alle estreme conseguenze le ricerche sui fondamenti ultimi dell'esistere, le argomentazioni metafisiche hanno evidentemente natura di indicazioni *a posteriori*, e come valore, né affermabile né negabile a priori, e neanche di tipo matematico-fisico, esse si pongono sostanzialmente come *vie*<sup>10</sup>. Le classiche argomentazioni hanno carattere fondamentalmente unitario, perché si tratta di trovare la ragion d'essere definitiva dell'esistere di tutte le cose<sup>11</sup>.

L'essere, che è comune a tutte le realtà e per il quale esse non sono un nulla, «rivelà, in una manifestazione naturale, quell'Essere che nessuna di esse è, ma che in tutte si annuncia: il loro divenire, i loro limiti, lo stesso cessare di esistere è il linguaggio nel quale viene detto che l'essere di tutto quanto esiste ha la sua radice in un Essere che semplicemente e assolutamente È»<sup>12</sup>.

Il rapporto tra essere ed esistente può essere dunque svolto affermando che se l'essere esprime l'*id quod habet esse*, avere l'es-

transitorio, e il carattere di insufficienza dell'esistente a livello di istanza finalista: ogni realtà non può operare se non per un fine, ed emerge la necessità di un Ordinatore che costituisca al tempo stesso il Finalizzante supremo e il Fine invalicabile cui, al pari di ogni altra realtà, è ultimamente proteso. Cf. *ibid.*, pp. 161-253.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 29. «L'*itinerarium hominis in Deum* ha una natura complessa, con complementarietà di ragione e di cuore, di teoria e prassi, di sforzo umano e di dono di grazia. L'*itinerarium hominis in Deum* è nella sua formalità più propria un *itinerarium mentis in Deum*, anche se coinvolge in modo imprescindibile i sentimenti, la volontà, il cuore, la prassi dell'uomo»: *ibid.*

<sup>10</sup> Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma che esse «vengono chiamate anche – prove dell'esistenza di Dio – non nel senso di prove ricavate dal campo delle scienze naturali, ma nel senso di argomenti convergenti e convincenti, che permettono di raggiungere vere certezze» (CCC 32).

<sup>11</sup> Si pensi, ad esempio, alle famose cinque vie di Tommaso d'Aquino, fondate sui principi dichiarativi dell'essere. Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, aa. 1-3.

<sup>12</sup> C. Lubich, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, in «Nuova Umanità», XIX (1997/3-4), n. 111-112, p. 370.

*se* significa riceverlo o averlo ricevuto da qualcos’altro, e questo qualcos’altro o Qualcuno dovrà in ultima analisi porsi proprio come la pienezza stessa dell’esse fatto sussistente. Ciò comporta che Dio non è «un» esistente, non è «un» essere, fosse pure l’essere supremo: la sua unicità e alterità non consentono di porlo come primo anello, come base di una scala ontologica. Ciò mostra perché Tommaso d’Aquino abbia dato valore particolarissimo all’espressione *Prima* della causalità che esprime il rapporto di relazione, asimmetrica e non biunivoca, tra Dio e le creature, che è appunto la creazione<sup>13</sup>. Infatti Dio, nella prospettiva metafisica dell’Aquinata, come già dicevamo, non è «un» esistente, ma la stessa perfezione dell’essere fatta sussistente, l’*Ipsum Esse Subsistens*.

## 2. QUALE RAPPORTO TRA L’*IPSUM ESSE SUBSISTENS* E “DIO AMORE”?

Il patrimonio metafisico fin qui espresso, sorto proprio all’interno della riflessione cristiana<sup>14</sup> ma non per questo meno valido in senso ontologico, rileva anzitutto in Dio la pienezza sussistente dell’essere, garanzia della sua assoluta perfezione e trascendenza, e indica nell’*Ipsum Esse Subsistens* la radice ultima di tutte le perfezioni divine. Metafisicamente, infatti, non può esistere alcuna subordinazione di Dio all’essere, dal momento che tra l’*Ipsum Esse Subsistens* e Dio non c’è distinzione reale, ma solo distinzione di ragione<sup>15</sup>.

Circa la realtà di Dio si sono date invece interpretazioni che hanno posto in alternativa, anche assoluta, il discorso metafisico

<sup>13</sup> «Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis»: Tommaso d’Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 18. Cf. anche Id., *Summa Theologiae*, I, q. 45, aa. 1-5; G. Basti, *Filosofia dell’uomo*, Bologna 1995, pp. 172-176.

<sup>14</sup> Pare ormai superata la prospettiva di estrapolare parti di “filosofia pura” dalla *Summa Theologiae*.

<sup>15</sup> Si tratta infatti di due concetti che sono semanticamente differenti, ma designano un’unica realtà trascendente.

circa l'essere e l'indicazione della natura divina, presentando un vero e proprio irriducibile antagonismo tra Dio e l'essere, come avviene, per esempio, in J.L. Marion che sostiene l'Amore *diffusivum sui* come unico attributo divino sopravvissuto alla critica heideggeriana<sup>16</sup>. Egli giunge infatti a questi risultati ispirandosi esplicitamente alla filosofia dell'autore tedesco<sup>17</sup>. Per altro verso, anche E. Lévinas scrive che l'indagine intorno a Dio, per giungere a buon frutto, deve poter essere condotta sgombrando il campo dalla *onto-teo-logia*: «si tratta di farla finita con l'onto-teo-logia. Ma è necessario porsi una domanda: l'errore dell'onto-teo-logia è consistito nel considerare l'essere come Dio, o piuttosto Dio come l'essere?»<sup>18</sup>.

Un primato dell'amore sull'essere potrebbe essere sostenuto sia secondo una linea di ripresa della prospettiva platonica di riferimento a Dio attraverso l'idea del Bene, dalla quale deriverebbe ro tutte le altre perfezioni<sup>19</sup>, sia attraverso una lettura di stampo

<sup>16</sup> L'autore francese già nel 1971, con la pubblicazione di un testo dal titolo *L'idole et la distance* (Paris 1971, trad. it. Milano 1979), e poi soprattutto con il testo del 1982 *Dieu sans l'être* (Paris 1982) risponde esplicitamente, circa il tema della pertinenza della domanda filosofica dell'essere, che è ormai doveroso esplorare e portare alle estreme conseguenze il rifiuto di questa categoria classica. Il testo, come afferma P. Coda, non ammette interpretazioni diverse o dubbi in proposito sulla risposta di Marion: il problema dell'essere non è più proponibile, e l'interlocutore privilegiato diventa il filosofo Martin Heidegger. Cf. P. Coda, *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'essere*, in P. Coda - A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Roma 1997, pp. 123-125. Un'ampia e articolata risposta a J.L. Marion è rinvenibile nell'articolo di A. Alessi, *Dieu sans l'être?*, in *Cronache e commenti di studi religiosi* (1987) 4, pp. 11-64. Per esaminare ulteriormente le prospettive aperte dalla riflessione dall'autore francese, cf. J.L. Marion, *S. Thomas d'Aquin et l'onto-theo-logie*, in «Revue Thomiste» 95 (1995), pp. 31-66.

<sup>17</sup> M. Heidegger scrisse nel 1951: «Se mi accadesse ancora di dover mettere per iscritto una teologia, cosa a cui mi sento talvolta spinto, allora il termine *essere* non interverrebbe in nessun caso. La fede non ha bisogno del pensiero dell'essere». Citato in P. Coda, *Dono e abbandono...*, cit., p. 124. È significativo che J.L. Marion riprenda ad esergo del suo volume questa affermazione heideggeriana.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, Milano 1996, p. 174.

<sup>19</sup> Platone, *Repubblica*, VI, 508e-509a; VII, 517c; *Timo*, 29e. Si darebbe così una superiorità del Bene sull'essere. Questa prospettiva, secondo A. Alessi, trovò uno strenuo difensore nello Pseudo-Dionigi: «Dio si colloca al di sopra non solo della sfera dell'intelletto, ma anche dell'essere. Egli è puro amore: un amore che è per sua natura indefinibile». A. Alessi, *Metafisica*, cit., p. 261.

più moderno che tende all'assunzione di alcune categorie filosofiche, in alcuni casi provenienti dal pensiero idealistico, e che rivendica il superamento del principio dell'essere in vista di una comprensione più adeguata della realtà, a partire dallo stesso mistero trinitario. Si evidenzierebbe sempre, in questi casi, un criterio di discontinuità rispetto ai dati metafisici secondo cui l'est di Dio rappresenta la perfezione espressa dall'atto di essere in tutta la sua densità, e parrebbe quasi indispensabile un abbandono della prospettiva metafisica dell'*Ipsum Esse Subsistens*. È obbligatorio questo conflitto, oppure è possibile una conciliazione, nel rispetto dei diversi piani della ontologia-teologia filosofica e della teologia, che possa riconoscere che *Dio, amore ed essere* possono e devono stare insieme?

L'insegnamento scritturistico neotestamentario è nel contempo ineludibile quando afferma nell'amore la perfezione più peculiare dell'essere divino: *Deus caritas est* esprime, secondo la Sacra Scrittura, la perfezione più propria dell'unico vero Dio. Afferma il filosofo S. Palumbieri in proposito: «la *substantia Dei* è l'Amore; le altre attribuzioni (infinità, perfezione, ordine, intelligenza, volontà, giustizia, eternità) non possono essere assunte come giustapposte e disarticolate: l'*agapicità* [...] è il fondamento e il criterio assoluto di tutte le immagini di Dio»<sup>20</sup>.

Essere e amore ci appaiono strettamente connessi, e l'amore è da riconoscere almeno coessenziale alla natura di Dio. Questa coesistenza può essere sostenuta e giustificata a un duplice livello: a un livello metafisico, attraverso la distinzione tra il piano reale (entitativo) e quello noetico; a livello specificamente teologico, attraverso l'indicazione della *novità teologica* costituita dalla rivelazione cristiana, considerata qui esclusivamente nel suo aspetto noetico (derivante comunque necessariamente dal suo aspetto dinamico-realizzativo)<sup>21</sup>, che richiama e non invalida il dato metafi-

<sup>20</sup> S. Palumbieri, *Per un volto umano di Dio*, in *Cronache e commenti di studi religiosi* (1987) 4, p. 126. Cf. anche S. Palumbieri, "Dire Dio", problematica rinascente, in «Salesianum» 56 (1994), pp. 475-488.

<sup>21</sup> Cf. G. Caviglia, *Gesù Cristo centro del cosmo e della storia: in lui trova vera luce il mistero dell'uomo*, in «Salesianum» 52 (1990), pp. 333-401.

sico (per il fatto che anche la novità quidditativa, noetica, circa la natura di Dio, comportata dalla Rivelazione, conseguente al realizzarsi della Rivelazione, che è Cristo stesso, per non svanire nel nulla deve necessariamente essere). Chiariamo queste affermazioni.

La riflessione sui dati della rivelazione cristiana non può invece escludere a priori, a nostro avviso, il patrimonio metafisico maturato, come più volte ricordato, nel suo alveo<sup>22</sup>. Esso è perfettamente adeguato a ciò che deve essere, ossia metafisico. La Rivelazione ci permette tuttavia di sviluppare a fondo, sulla base dei suoi contenuti, quella novità che le è propria di fatto e di diritto<sup>23</sup>, e che si esprime anche nel rivelarsi di Dio come Amore trinitario, sapendo sempre che "quel Dio Amore" che si rivela, se non fosse realmente, e quindi riconducibile entitativamente, dal punto di vista metafisico, all'*Ipsum Esse Subsistens*, semplicemente cadrebbe nel nulla perché non sarebbe.

Partiamo dal semplice dato metafisico. Dio, in quanto perfezione assoluta, è «nell'identità attiva che intrattiene con se stesso, Amore primordiale e Amabilità assoluta [...]. Non dunque un essere che ama, sia pure in forma suprema, ma un *Essere Amore*. Non realtà in cui l'amabilità e l'amore siano posteriori (o perlomeno entitativamente distinti dal suo essere profondo), ma un essere i cui appellativi di Amore e di Amabilità non sono se non modalità diverse attraverso cui l'intelletto si sforza di designarne la realtà traboccante»<sup>24</sup>. L'essere divino non sarebbe veramente tale se

<sup>22</sup> Un'equilibratissima espressione di *Fides et ratio* ci sembra davvero molto illuminante in proposito: «Se l'*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere. Questa dovrà essere in grado di ricomporre il problema dell'essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente, evitando di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati. La filosofia dell'essere nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza nel fatto di fondarsi sull'atto stesso dell'essere, che permette l'apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento»; *Fides et ratio*, n. 97.

<sup>23</sup> Cf. G. Caviglia, *Le ragioni della speranza cristiana. Teologia fondamentale*, Leumann, Torino 1981, pp. 145-155.

<sup>24</sup> A. Alessi, *Metafisica*, cit., p. 338.

non si esprimesse come amabilità e capacità di amare assoluta, in una parola come Bene assoluto (in senso formale e in senso attivo). In filosofia, dal punto di vista operativo, Bene e Amore costituiscono quindi, effettivamente, il nome più vero di Dio. Tuttavia, dal punto di vista più propriamente entitativo, la stessa bontà e lo stesso amore si vanificherebbero se non fossero radicati nell'essere. Sul fondamento dell'essere è deducibile, come irradiazione intrinseca, l'amore, ma esso non sarebbe nulla se fosse anteriore all'essere<sup>25</sup>.

Metafisicamente, il primato apparente dell'amore, se contrapposto, rischia di confondere l'ordine logico e quello ontologico: certo, a livello di concetti, cioè sul piano noetico, l'idea di bene è *eideticamente* più ricca ed esistenzialmente più suggestiva dell'essere che, come tale, dice unicamente *id quod est*. Tuttavia l'essere, nella misura in cui è inteso, è pienezza di amore. La difficoltà logica nel comprendere questo aspetto metafisico è che la ricchezza costitutiva dell'essere di Dio non può essere colta se non attraverso la mediazione del concetto di essere (che abbraccia tutto e il tutto di ogni cosa): il concetto di essere dice qualcosa di elementare, e tutta la ricchezza dell'essere è contenuta in esso *actu confuse*. In questo senso l'idea di bene, di amore, esplicita ciò che nell'idea dell'essere è contenuto proprio *actu confuse*, per cui risulta maggiormente determinata e ricca di contenuti quidditativi. A livello noetico dunque essa esplicita il concetto di essere<sup>26</sup>. Nel caso dell'essere divino la Somma Bontà risulta dunque un'irradiazione congenita dello stesso Essere Sussistente, e in questo senso la verità dell'affermazione di Dio Amore risulta comprovabile anche a livello filosofico<sup>27</sup>.

Il rifiuto di un'insanabile contrapposizione, dal punto di vista metafisico, tra essere e amore, è perentorio non solo in Tommaso d'Aquino ma anche nello stesso Heidegger. Come afferma

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*

<sup>26</sup> Cf. A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto*, cit., p. 287.

<sup>27</sup> A. Alessi, *Metafisica*, cit., pp. 183-184. «Dio, in quanto pienezza sussistente della perfezione d'essere, possiede, o meglio si identifica, con la stessa ipostatizzazione della bontà, considerata nella sua perfezione formale di sommo bene, sia nella sua dimensione attiva di supremo benefattore»: *ibid.*, p. 184.

A. Alessi, in Tommaso e in Heidegger l'*esser-ci* trova la sua sorgente prima di valore nell'essere che ontologicamente lo precede e lo oltrepassa. Tuttavia, mentre in Heidegger non c'è realtà al di là del *Seiendes*, per Tommaso l'*ens*, l'*id quod habet esse*, non è tutto; mentre per il filosofo tedesco infatti non vi è spazio per un Dio che esprima un rapporto con l'essere che non sia mera e generica relazione da fondante a fondato, da causa a effetto<sup>28</sup>, per Tommaso la possibilità di quel particolare rapporto, che è la relazione creativa, non solo non è esclusa ma è fondata<sup>29</sup>, nella dottrina dell'analogia, della partecipazione dell'atto d'essere, e della distinzione reale tra essere ed essenza. Il nome supremo di *Ipsum Esse Subsistens*, che noeticamente risulta povero di significato, esplicita la realtà di Dio più poveramente di quanto non esprimano gli appellativi di unità, di verità e di amore; eppure in questo nome si riassumono e trovano fondamento tutti gli altri attributi della divinità<sup>30</sup>.

L'*Esse* è l'altro nome, il nome metafisicamente più proprio anche se sempre indiretto, negativo, infinitamente inadeguato, attraverso il quale la nostra ragione arriva a indicare il mistero: un «Dio senza l'essere» è un Dio senza positività, quindi senza amore, senza saggezza, senza generosità<sup>31</sup>. Non è possibile dunque, a nostro avviso, dal punto di vista filosofico, l'affermazione di un Dio senza l'essere, né dell'Amore senza l'Essere, di cui a livello reale si dà piena identità, e a livello noetico il primo esplicita quidditativamente il secondo, che a livello entitativo ne dice la realtà. Solo questa considerazione ci permette di guardare alla creazione come *frutto* e *partecipazione* di amore: «Dio, pienezza infinita dell'atto di essere, nel creare produce dal nulla una partecipazione dell'*actus essendi*. Questa partecipazione non può essere necessaria, perché in questo caso Dio avrebbe bisogno delle

<sup>28</sup> Anche P. Coda rileva come l'inadeguatezza si riferisca all'insufficiente concetto di creazione, non inteso come partecipazione dell'atto d'essere, in cui il primo termine del rapporto è la Causa Prima. Cf. P. Coda, *Dono e abbandono...*, cit., pp. 156-159.

<sup>29</sup> Cf. A. Alessi, *Dieu sans l'être?*, cit., p. 58.

<sup>30</sup> Cf. A. Alessi, *Sui sentieri di Dio*, cit., p. 29.

<sup>31</sup> Cf. A. Alessi, *Dieu sans l'être?*, cit., pp. 59-60.

creature e non sarebbe Assoluto, ma relativo ad esse. La creazione è, quindi, frutto della libertà divina, non come una decisione semplicemente arbitraria o casuale, ma fondata sulla sua sapienza e sul suo amore. Supposta la scienza eterna divina, Dio crea per amore, come una libera donazione. [...] La creazione si riesce in qualche misura a capire, anche sul piano filosofico, perché Dio è Essere e Amore»<sup>32</sup>.

### 3. “AGAPOLOGIA” TEOLOGICA ED EVENTUALI RIFLESSI METAFISICI

Anche se valichiamo il piano metafisico per entrare nell’aspetto specificamente teologico, in cui svolgere quella novità noetica (conseguente alla sua realizzazione in Cristo) che il cristianesimo annuncia, è possibile ribadire, a nostro avviso, che non necessariamente deve essere contrapposto quanto eventualmente “raggiunto” dalla teologia filosofica a quanto rivelatosi da parte di Dio stesso, anche nel suo “essere Amore”<sup>33</sup>. Per quanto riguarda la novità noetica e l’approfondimento quidditativo dell’affermazione giovannea «Dio è Amore», si può dirigere l’attenzione sia *ad intra*, nel considerare la rivelazione della vita divina intratrinitaria, sia *ad extra*, nella considerazione dell’Amore incarnato e redentivo in Cristo.

La comprensione che il cristianesimo ha avuto di se stesso, fin dalle sue origini, ha immediatamente fornito, attraverso la riflessione trinitaria e cristologica, l’elaborazione del concetto di persona, sul quale si sono situate dogmaticamente le definizioni stesse, sia trinitarie che cristologiche. Si è indicata, attraverso esse, anzitutto l’unità sostanziale del Dio Amore Uni-Trino, nella distinzione della Trinità delle Persone del Padre, Figlio e Spirito

<sup>32</sup> L. Clavell, *Metafisica e libertà*, Roma 1995, p. 166.

<sup>33</sup> Un agile volume che considera la tematica di Dio-Amore come emerge dalla Sacra Scrittura, dal pensiero patristico e dalla riflessione teologica passata e odierna, confrontandosi anche con la mistica, è AA. VV., *Dio Amore nella tradizione cristiana e nella domanda dell'uomo contemporaneo*, Roma 1992.

Santo. Esiste un Dio Uni-Trino, e la natura divina è unica e semplicissima: vi è in essa un Principio generante e generativo di amore; vi è un Principio generato e non creato, in totale dipendenza e risposta di amore<sup>34</sup>, vi è un Principio spirato che è l'Amore stesso che unisce il Padre e il Figlio, lo Spirito Santo, nel contempo *intimum et extreum Dei*<sup>35</sup>.

Le lotte trinitarie e cristologiche dei primi secoli costituiscono un esempio di come il cristianesimo abbia cercato di conservare la specificità del contenuto della Rivelazione, che dunque consegna il dato dell'unità sostanziale divina nella distinzione delle Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e, in cristologia, dell'unità della Persona del Verbo nelle due nature, divina e umana. Proprio il concetto di persona diventa garanzia espressiva della distinzione reale in seno alla Trinità e dell'unità dell'identità ontologica di Cristo, quindi nel contempo "cifra" sia di distinzione relazionale che di unità, ed esso è un patrimonio che è stato consegnato a tutta la cultura occidentale e non solo<sup>36</sup>. Agostino, commentando, afferma da una parte che il Padre è persona rispetto a sé (*ad se*), non rispetto al Figlio (*De Trinitate*, 7, 6), e d'altra parte che «sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza ma della relazione, relazione che non è un accidente, perché non è mutevole» (*De Trinitate*, 5, 5-6).

Nel dato della rivelazione trinitaria nulla va dunque perso dell'unità sostanziale divina, a conferma di ciò che anche, *sola ra-*

<sup>34</sup> «Gesù quindi rivela [...] chi è nella Trinità: è colui che è completamente nelle mani del Padre, che tutto riceve dal Padre e tutto al Padre restituiscé»: C.M. Martini, *Uomini e donne dello Spirito*, Casale Monferrato 1998, p. 124.

<sup>35</sup> Afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica* che lo Spirito Santo «con-sostanziale al Padre e al Figlio, ne è inseparabile, tanto nella vita intima della Trinità, quanto nel suo dono d'amore per il mondo» (CCC 689).

<sup>36</sup> «La nozione di persona sta al centro di tutti i problemi umani. Tutte le filosofie, tutte le culture, tutte le religioni sono costrette a prendere posizione a riguardo di questo argomento»: J. Mouroux, *Senso cristiano dell'uomo*, Brescia 1966, p. 117. Per ulteriori sviluppi, cf. anche G. Cicchese, *I percorsi dell'altro, Antropologia e storia*, Roma 1999; A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984.

*tio*, si può concludere circa l'unità come proprietà trascendentale dell'essere e quindi, analogamente, come proprietà dell'*Ipsum Esse Subsistens*<sup>37</sup>. D'altra parte il dato della distinzione delle Persone (*sostanze individue di natura razionale*), secondo la famosa definizione tomista che considera nella Trinità le «relazioni reali sus-sistenti»<sup>38</sup>, afferma anche che in Dio, nella relazione reciproca interpersonale, una Persona non è l'altra; esse sono realmente distinte. Alla luce della definizione classica di persona, le Persone divine della Trinità si mostrano come relazioni trascendentali sus-sistenti in forza dell'unico *actus essendi*: l'essenza della realtà divina consiste proprio nella relazione fra le tre Persone.

Se dunque si potrebbe parlare, all'interno dell'Essere divino, del rivelarsi di un “non-essere relazionale”, va con ciò detto che attraverso questa formulazione si annuncia soltanto che effettivamente e innegabilmente il Padre non è il Figlio e viceversa, ed entrambi non sono lo Spirito Santo e viceversa. In Dio questo *non-essere* non può dire assolutamente alcun genere di negatività.

La pericoresi trinitaria si rivela come piena perfezione d'Amore tra le Persone, per cui Dio Uni-Trino è e si rivela Amore. Le tre persone divine sono inscindibilmente unite e, in chiave di rivelazione intratrinitaria, l'amore è dunque donazione reciproca gratuita, realtà di pienezza e ricchezza inimmaginabili, di comunicazione di vita, che non presenta necessariamente i tratti dell'autoalienazione nel proprio contrario, proprio perché in seno al Dio Uni-Trino vi è assoluta trascendenza rispetto al dinamismo delle relazioni come esse si realizzano in seno alla realtà creaturale in cui, se non altro, il dono esprime in qualche modo anche una perdita. In Dio, che è amore, l'amore è pienezza di dono, è *essere-per* di ogni Persona, in un eterno donarsi.

Il “non-essere” in Dio, in riferimento al mistero della Trinità (nella misura in cui è raggiungibile dalla nostra conoscenza, dunque permanendo sempre come mistero “in senso stretto”), è dunque indicabile solo in senso assolutamente *relativo* (inerente solo la distinzione tra le persone): in questo senso la Trinità non pre-

<sup>37</sup> A. Alessi, *Filosofia della religione*, Roma 1995, p. 189.

<sup>38</sup> Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29.

senta necessariamente tratti antimetafisici o indicazioni contrastanti un panorama ontologico. All'interno della realtà trinitaria vi è reale distinzione delle Persone nell'unità della sostanza. Ciò non si oppone, per esempio, all'importante dato metafisico dell'analogia dell'essere, che rifiuta l'equivocità (in questo senso il "non-essere" sarebbe assoluto, e non solo *relativo*, quindi in sé non esistente) e l'univocità: nella considerazione del rapporto tra Dio e creato l'analogia indica proprio una reale distinzione (in questo caso sostanziale, entitativa) tra il Creatore e le creature, espressa infatti proprio dal concetto di creazione che indica una vera relazione tra Causa Prima e creatura, e che dice totale rapporto della creatura al Creatore sancendo così, nella relazione, che le realtà sono ontologicamente diverse. Ciò esclude ogni prospettiva panteista.

L'espressione parmenidea sull'essere, sopra richiamata, proprio per non essere intesa in senso univocista richiede di essere integrata, guardando al dato della creazione, secondo l'espressione «*l'essere, nella misura in cui è, è, e non può non essere*»: proprio il dato della "misura" (la limitazione segnata dall'essenza di ogni ente e, nel caso delle sostanze materiali, dal principio di individuazione) è la garanzia ontologica della differenza. In seno all'essere, dunque, si può parlare di "non-essere", ribadiamo, solo in senso relativo (quello che fa riferimento, secondo Tommaso d'Aquino, al trascendentale del *quid aliud*)<sup>39</sup>: la *diversità*, l'*alterità* permeano di sé la struttura fondamentale dell'esistente<sup>40</sup>. In questo senso si può dire che nell'*id quod habet esse* vi è intrinsecamente l'indicazione anche della distinzione reale tra gli enti, e dunque, se si vuole, di un "non-essere relativo". Ciò dunque, in riferimento a Dio, può indicare esclusivamente la distinzione tripersonale nell'unità della sostanza (Egli infatti non è qualificabile direttamente come *id quod habet esse*, perché è proprio l'*Ipsum Esse Subsistens*); in riferimento alla creazione, l'*alterità* tocca sia la

<sup>39</sup> Cf. Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

<sup>40</sup> Cf. in proposito l'interessante prospettiva di studio del pensiero dell'Aquinata proposta da G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Milano 1997.

distinzione sostanziale tra Dio e le creature, le gerarchie degli esseri, e la distinzione individuale che fa sì che, anche tra i gemelli o tra gli eventuali cloni, un individuo non è un altro.

Le “ricadute metafisiche” di ciò che deriva dalla lettura della stessa realtà trinitaria non sembrano dunque dover inficiare i risultati metafisici stessi; piuttosto indicarne, in ciò che è proprio della teologia, una novità che nella sua pienezza sfugge alle capacità di comprensione esaustiva della nostra ragione.

#### 4. LA CARITÀ SOPRA OGNI COSA

Nell’unità della sostanza divina vi è dunque un comunicarsi del Dio unico, ma non solitario né statico: vi è una comunione di persone nell’amore, che ci rivela Dio nel suo essere amore; tre Persone che amano, e unico il loro amore. Afferma san Giovanni della Croce: «tre persone, un amato / tutte e tre esse sono / unico è il loro amore / e le rende un solo amante / ché l’amor quanto più è uno / tanto più amor produce»<sup>41</sup>.

Il Dio rivelato da Gesù, Amore, non si oppone affatto al principio dell’essere: in Cristo rende partecipe la sua stessa vita divina a quella creatura che è chiamata a essere immagine e somiglianza sua, ossia ogni membro della famiglia umana. Questa è l’abisale novità cristiana, inaccessibile *sola ratio*. Si tratta di una partecipazione di vita divina «di modo che, in questo permanente dinamismo di comunicazione [...] noi possiamo entrare come “figli nel Figlio”, che ci unisce a sé, espandendo e prolungando in noi la situazione filiale con il dono del suo Spirito»<sup>42</sup>. Ancora Giovanni della Croce rende magnificamente l’idea di questa nuova situazione umana a noi inimmaginabile, puro dono di grazia: «l’anima ama Dio con la volontà e la forza di Dio stesso, unita

<sup>41</sup> Giovanni della Croce, *Poesie. Romanza 6*, 1, in Id., *Opere*, Roma 1985, p. 1049.

<sup>42</sup> G. Caviglia, *Gesù Cristo...*, cit., p. 343.

con la stessa forza d'amore con cui è amata da Lui. Questa forza è nello Spirito Santo, in cui l'anima è trasformata»<sup>43</sup>.

La vita divina cui l'uomo è chiamato a partecipare è donata attraverso Cristo: tutta la creazione è “in lui”, e ha il suo senso nel mistero dell'Incarnazione. Il momento culminante e più espressivo di tale dono risulta la morte di Gesù in croce, momento culmine di amore filiale verso il Padre e i fratelli. La donazione gratuita sulla croce è il frutto supremo dell'amore di Gesù, che per donarsi deve affrontare e superare l'ostacolo posto dalla presenza del peccato<sup>44</sup>. Il valore della croce sta proprio nell'amore che in essa si esprime, espresso filialmente dall'unica persona del Verbo in modo sia divino che umano, poiché il Verbo è inseparabilmente unito alla individuale natura umana del Cristo. Cristo, una cosa sola col Padre, soffrì e morì nella sua umanità, rivelando l'abisso dell'amore di Dio. Egli, elevato da terra, attira tutti a sé, *emette lo Spirito* e ci porta nel seno del Padre, ove siede alla sua destra.

Realmente, nella sua umanità, Gesù realizza quella “*kénosis* di Dio” che non necessariamente è svuotamento in senso di autoalienazione<sup>45</sup>, ma è pienezza di amore che, nella situazione, si associa pienamente (secondo l'adagio patristico del *non è salvato ciò che non è assunto*) alla realtà che ama e che salva, e ciò non può esprimersi diversamente, proprio perché è amore, se non nella morte, «assumendo la condizione di servo e divenendo *simile* agli uomini» (*Fil 2, 7*), e rinunciando a quella “gloria” che avrebbe potuto “rimbalzare” sulla propria umanità (come si mostra nella Trasfigurazione), per il fatto di essere il Verbo di Dio “in Persona”<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 38, 3, in *Id., Opere*, cit., p. 707.

<sup>44</sup> «Vivendo in questo modo, Gesù Cristo è finito sulla croce. Non è da pensare che fosse il suo desiderio e neppure quello del Padre; fu soltanto l'esito inevitabile del suo vivere per gli altri: vivendo per gli altri, si è donato completamente, donando anche la vita. In altri termini, è l'amore, e solo l'amore, che ha condotto Gesù sulla croce»: G. Colombo, *L'ordine cristiano*, Milano 1993, pp. 33-34.

<sup>45</sup> Cf. J. Heribar, *Retto phronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11*, Roma 1983.

<sup>46</sup> È certamente questo, ieri come oggi, il “punto nodale” che sfida chiunque; lo “scoglio”, come afferma *Fides et ratio*: «Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'alveo sconfinato della verità. Qui si mo-

Il cristianesimo ha colto sempre la novità e la grandezza di questa rivelazione della vita di amore trinitario che viene comunicata e si esprime nella morte di Gesù in croce, a partire dalla Sacra Scrittura stessa<sup>47</sup>, per tutta la sua storia, fin, per esempio, all'espressione della prima Enciclica di Giovanni Paolo II, secondo cui «l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente» (*Redemptor Hominis*, n. 10).

La percezione della preziosità e della imprescindibilità di questo dato nuovo, della partecipazione all'amore stesso di Dio, ha segnato e continua a segnare la vita ecclesiale, sia teologica (dogmatica e liturgica) che esistenziale<sup>48</sup>: il comandamento nuovo dell'amore, espresso in termini di reciprocità, nello "stile" della Trinità (*Gv* 15, 17), è assunto come legge fondamentale per la vita del cristiano. Si ricomprendono così, per esempio, le famose espressioni di Agostino: «*Pondus meum, amor meus*» e: «*Dilige, et quod vis fac*»<sup>49</sup>, oppure la splendida formulazione di E. Mounier, pioniere del personalismo comunitario, secondo cui «si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto

stra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare» (*Fides et ratio*, n. 23). Altre due splendide espressioni dell'Enciclica: «Per esprimere la gratuità dell'amore rivelato nella croce di Cristo, l'Apostolo non ha timore di usare il linguaggio più radicale che i filosofi impiegavano nelle loro riflessioni su Dio. *La ragione non può svuotare il mistero di amore che la Croce rappresenta, mentre la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca*» (n. 23); «l'impegno primario della teologia, in questo orizzonte, diventa l'intelligenza della *kenosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio» (n. 93).

<sup>47</sup> «Io sono venuto perché abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza» (*Gv* 10, 10); «Nessuno ha amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 13).

<sup>48</sup> In questa "disciplina" speciale, che è l'amore, i maggiori teologi paiono essere proprio i santi della carità.

<sup>49</sup> Si può veramente affermare che, a discapito del *Cogito ergo sum* di R. Descartes e del *Cogitor ergo sum* di K. Barth, il *Diligo ergo sum* di Agostino, come risposta a un rispettivo e precedente *Diligor ergo sum*, è una espressione antropologica fondamentale. Cf. S. Palumbieri, *Amo dunque sono*, Bologna 1999.

per l'altro, e, al limite, che essere è amore. [...] L'atto di amore è la più salda certezza dell'uomo, il *cogito* esistenziale irrefutabile: io amo, dunque l'essere è, e la vita vale (la pena di essere vissuta)»<sup>50</sup>.

È indubbia la pregnanza esistenziale di questo dato. Questa rivelazione nutre il cuore, e nello stretto rapporto tra cuore e ragione, diventa essa stessa motivo di credibilità stessa della fede. È questo un tema presente nell'intero sviluppo del lavoro teologico di H.U. von Balthasar, che nel corso dei suoi scritti, fin dall'inizio, ossia nel testo filosofico più impegnato (*Fenomenologia della verità*), per arrivare poi a *Solo l'amore è credibile* (1963) e alla elaborazione della teologia trinitaria (come si mostra particolarmente nel 4° e 5° libro della *TeoDrammatica*), sviluppa una vera e propria analisi teologica e filosofica dell'amore<sup>51</sup>. È nota inoltre la riflessione balthasariana sulla «coestensività» di essere e amore, condotta in *Mysterium Salutis*<sup>52</sup>.

Quello di von Balthasar non è, del resto, l'unico tentativo di «sviluppare anche metafisicamente questo dato di novità» attraverso interessanti e originali analisi filosofiche e teologiche (o teo-ontologiche) dell'amore, condotte da diversi autori del Novecento, quali per esempio, oltre al già citato E. Mounier, J. Maritain<sup>53</sup>,

<sup>50</sup> E. Mounier, *Il personalismo*, Roma 1964, pp. 35-37.

<sup>51</sup> Notevole il fatto che l'espressione *Solo l'amore è credibile*, scelta dall'autore, non è tanto uno slogan retorico quanto più un'espressione tecnica: in un'opera di teologia fondamentale, ossia dedicata alla credibilità dell'atto di fede, l'autore afferma che solo l'amore è *fondamentale*, credibile. Cf. R. Gibellini, *H.U. von Balthasar: teologia trinitaria*, in Id., *La teologia del XX secolo*, Brescia 1996<sup>3</sup>, pp. 253-270. Scriverà, al termine della sua vita, il teologo svizzero: «l'uomo però esiste solo nel dialogo con il suo prossimo. Un bambino viene destato alla coscienza per mezzo dell'amore, del sorriso della madre. In questo incontro si apre a lui l'orizzonte dell'intero essere infinito [...]. Aggiungiamo che l'epifania dell'Essere è piena di significato solo se nel fenomeno afferriamo l'ente – la cosa in sé – che si mostra. Il bambino riconosce non una pura e semplice apparizione, ma la sua madre in se stessa»; K. Lehmann - W. Kasper (edd.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991, p. 20.

<sup>52</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *L'accesso alla realtà di Dio*, in J. Feiner - M. Löhrer (edd.), *Mysterium salutis*, 3, Brescia 1969, pp. 19-59; specialmente p. 21. Cf. anche N. Reali, *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di H.U. von Balthasar*, Roma 1999; R. Carelli, *La libertà colpevole. Perdono e peccato nella teologia di H.U. von Balthasar*, Milano 1999.

<sup>53</sup> Cf. J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia 1965.

M.G. Nédoncelle<sup>54</sup>, E. Przywara<sup>55</sup>, D. von Hildebrand<sup>56</sup>, G.M. Zanghí<sup>57</sup>, K. Hemmerle<sup>58</sup>.

Analizzando alcuni di questi contributi si può vedere anzitutto, secondo quanto fin qui detto, il tentativo di svolgere anche filosoficamente il dato nuovo dell'amore cristianamente inteso; pur senza necessariamente volersi opporre, in ogni caso, alla metafisica dell'essere, tuttavia si sottolinea particolarmente l'aspetto della "discontinuità"<sup>59</sup>. Circa lo sviluppo esplicito di una "ontologia trinitaria" così scrive il teologo L. Žak: «La possibilità di un'illuminazione trinitaria dell'ontologia [per questo abbiamo parlato di teo-onto-logia, n.d.r.], strettamente legata a quella di un ripensamento di filosofia e teologia in chiave trinitaria, che inizia a suscitare in questi ultimi anni sempre maggiore interesse, è almeno in parte un tema [già] di "vecchia data"»<sup>60</sup>. Prospettive

<sup>54</sup> Cf. M.G. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma 1959.

<sup>55</sup> Cf. E. Przywara, *Filosofia e teologia dell'Occidente*, Roma 1970, specialmente pp. 55-59.

<sup>56</sup> Cf. A. Vendemiatì, *Fenomenologia e realismo. Introduzione al pensiero di Dietrich von Hildebrand*, Napoli 1992.

<sup>57</sup> Cf. G.M. Zanghí, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 1991, specialmente pp. 72-101; *Quale uomo per il terzo millennio?*, in «Nuova Umanità» XXIII (2001/2), n. 134, pp. 261-277.

<sup>58</sup> Cf. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma 1996<sup>2</sup>. Ha scritto K. Hemmerle su Dio-Amore-che-dona: «Dio non deve donarsi all'esterno, Dio non deve creare un mondo che non è Dio, per essere amore. No: egli è amore in se stesso. Le due cose che noi mai saremo in grado di conciliare, sono in lui una cosa sola: quiete e iniziativa, raccoglimento e relazionalità, restare in sé e dono personale di sé. Possiamo forse cogliere tutto questo con questa formula originale: quando Dio dice "io", dice anche "tu", e questa non è una seconda parola, ma è la medesima; è Parola in cui egli si esprime. E questo Io e Tu in lui si rivolgono l'uno all'altro, sono reciprocamente armonia e dono, e questo dono è il terzo elemento: lo Spirito»: K. Hemmerle, *La luce dentro le cose. Meditazioni per ogni giorno*, Roma 1998, p. 143.

<sup>59</sup> Cf., per esempio, l'intero testo di P. Coda - A. Tapken (ed.), *La Trinità e il pensare...*, cit.

<sup>60</sup> L. Žak, *Verso una ontologia trinitaria*, in P. Coda - L. Žak (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma 1998, 5. L'Autore mette in luce infatti come autori occidentali, come Haecker e Hemmerle, e orientali, come Bulgakov e Florenskij, abbiano condotto le loro riflessioni proprio in vista di una prospettiva trinitaria dell'ontologia. Proprio su Bulgakov e Florenskij (nominato in *Fides et ratio*, n. 74) sono ora a disposizione gli approfonditi studi dei

di studio estremamente interessanti e stimolanti, con le quali ogni studioso “di confine” tra filosofia e teologia è chiamato, in qualunque posizione si collochi, a confrontarsi seriamente. Un punto fondamentale di verifica, nell’analisi di questi autori sopra citati, e di ciascun altro autore, è il tipo di considerazione della realtà dell’amore, se come superamento in senso entitativo metafisico o come sviluppo quidditativo teologico (conseguente alla novità rivelata, che è prettamente teologica), rispetto all’*Ipsum Esse Subsistens*. Si gioca qui, a nostro avviso, la “delicata” coabitazione di essere e di amore.

## CONCLUSIONE

Analizzando alcune delle varie prospettive aperte dagli autori che sopra abbiamo considerato, è utile valutare se esse nella volontà e/o nei risultati approdano a riconoscere uno “sviluppo” *teo-onto-logico* che consideri ancora nell’orizzonte dell’essere l’asserzione fondamentale, circa Dio, della metafisica e della teologia filosofica, o si collochino su posizioni diverse. Certamente, come ricorda N. Petruzzellis, «per amare bisogna essere. S’intende che in Dio l’essere ha una pienezza, un’autosufficienza, una perfezione che lo differenziano da qualsiasi essere finito chiuso nello spazio e nel tempo [...]. Se Dio ama e crea per amore non è per un vuoto (*kénosis*), per una deficienza o per una vaga possibilità, che abbia in se stesso o a cui si riduca, ma “ex plenitudine bonitatis” secondo l’incisiva espressione di sant’Agostino»<sup>61</sup>. Tuttavia, senza voler necessariamente smentire questo dato, alcune di queste prospettive si pongono sulla via almeno di un suo innegabile approfondimento.

curatori del testo sopracitato: P. Coda, *L’Altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998; L. Žak, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma 1998.

<sup>61</sup> Cf. N. Petruzzellis, *Ricerca filosofica e pensiero teologico*, Città del Vaticano 1982, p. 185.

Di fronte a queste nuove frontiere resta importante sempre, a nostro avviso, una considerazione teologica, metafisica e antropologica dell'amore che anzitutto non consideri all'interno della vita trinitaria una dialettica di alienazione nel proprio contrario da parte delle Persone divine, su cui si proiettano il divenire e le relazioni che potrebbero provenire dall'analisi della realtà contingente, e che sancisca nuovamente il rapporto inscindibile tra teologia filosofica e teologia, chiarendone i rispettivi ambiti e possibilità.

È possibile dunque, anche dal punto di vista filosofico, giungere all'affermazione che Dio è Amore. Non necessariamente, inoltre, nell'atto di scandagliare in termini teologici, metafisici e antropologici il dato trinitario e la chiamata alla vita divina rivelata da Cristo, si devono opporre il principio dell'essere e quello dell'amore, quasi a ipotizzare un Dio amore senza l'essere: ciò potrebbe prestare il fianco ad alcune critiche, sia alla luce della riflessione teoretica di stampo metafisico, sia di fronte alla stessa rivelazione, anche “solo” veterotestamentaria (cf. *Sap* 11, 24-26).

Se parliamo dunque di “non-essere”, a nostro avviso ciò è sempre *relativo*: quello che si rivela nel mistero trinitario esprime solo la reale distinzione delle Persone della Trinità nell'unità della sostanza. Nel rapporto creativo tra Dio e le creature il “non-essere relativo” dice reale distinzione sostanziale; nel rapporto tra gli enti creati dice diversità interspecifica; in senso intraspecifico afferma la diversità individuale, derivante metafisicamente dalla materia prima. In altre parole esso sancisce, e non di più, l'*analogia dell'essere*, che è alla base anche della coessenzialità alla natura umana delle dimensioni della socialità e della reciprocità, proprio perché l'individuo non è il tutto della specie cui appartiene, relativamente ad essa.

Concludendo, possiamo richiamare alcune delle considerazioni proposte in queste pagine. Abbiamo cercato di raccogliere anzitutto il dato metafisico della realtà divina intesa come *Ipsum Esse Subsistens*, rivendicandone, ontologicamente, la necessità e l'imprescindibilità. Abbiamo cercato poi di mostrare il rapporto, in seno alla metafisica, tra essere e amore (con una priorità entitativa garantita all'essere). Il dato trinitario-cristologico, nella sua indubbia novità e irriducibilità, ci sembra comunque non neces-

sariamente alteri e infici il principio stesso dell'*Ipsum Esse Subsistens* (mutuato in questo stesso alveo) che resta garantito e anzi richiesto come garante dal punto di vista entitativo. Il rinvenimento del dato della distinzione tripersonale in Dio, e sostanziale nel rapporto Creatore/creato e all'interno del creato stesso, ci ha portato a non concludere necessariamente per una prospettiva dialettica, né a porre necessariamente la storia e il divenire in Dio, quanto invece a salvare l'assoluta trascendenza divina e l'analogia stessa dell'essere, che permette sì di parlare di un “non-essere”, ma *in termini relativi* perché indicativi di una relazione: della distinzione interpersonale (nella Trinità); della differenza ontologica (tra le creature e Dio e tra le creature stesse).

La novità rivelata conferisce al cristianesimo la legge del commandamento nuovo che Gesù ha consegnato, vivendola e donandola, e che diventa fondamentale per ogni cristiano, criterio di lettura e di valutazione della realtà e di azione in essa. Chiudiamo il discorso fin qui fatto sull'essere e sull'amore con un cenno al dato esistenziale dell'amore, e all'impegno del credente di vivere secondo questa “legge nuova”. Certamente l'essere totalmente protesi nell'amore dell'altro, aperti a tutto e a tutti, sempre, implica necessariamente, nella nostra attuale situazione creaturale, un certo “morire a se stessi”, a causa dell'irrinunciabile dimensione sacrificale che l'amore deve assumere<sup>62</sup>. Se nella presente situazione umana la dinamica dell'amore richiede un “rinnegamento di sé”<sup>63</sup>, in vista di

<sup>62</sup> «Gesù esprime così la sua scienza dell'uomo: creato in Gesù e per Gesù, si realizza aderendo a lui, trova la sua definizione nell'essere come Gesù. È dunque una scienza paradossale dell'uomo, che identifica la sequela di Gesù col rinnegarsi, prendere ogni giorno la croce, perdersi per salvarsi – evitando il rischio di volersi salvare e di perdersi – rinunciare a guadagnare il mondo intero. Tutto questo è inimmaginabile da una mente umana, e soltanto in relazione alla certezza che in Gesù c'è la risurrezione, la pienezza di vita, si può comprendere la via da lui insegnata. L'uomo, cioè, è definito nel suo sviluppo dinamico, nel suo superamento, nel suo trascendersi, alla luce di Cristo»: C.M. Martini, *Uomini e donne dello Spirito*, cit., pp. 125-126.

<sup>63</sup> È in questo senso che riconosciamo tutta la pregnanza di quella “debolezza” di cui parla G. Vattimo, quando la si rilegge come espressione di un amore che è «forte come la morte» (cf. *Cantico dei Cantici* 8, 6). Del resto proprio l'Apostolo Paolo scrive in 2 Cor 12, 10: «quando sono debole, è allora che sono forte».

una vita continuamente protesa, con uno stile trinitario vissuto *humano modo*, sulla pro-esistenza<sup>64</sup>, tuttavia ciò non è in se stesso autoalienante, perché addirittura realizza quella partecipazione dell'amore stesso di Dio, una partecipazione cosciente, nella fede e solo per dono di grazia, all'atto di spirazione dello Spirito Santo, attraverso il Figlio: è “essere abitati” da Dio.

È la presenza del peccato che rende tutto ciò una *via crucis* (che è anche, contemporaneamente, *via amoris* e *via lucis*): «La vita umana, nella straordinaria ricchezza voluta da Dio, non si può realizzare se non attraverso lo stesso cammino di Gesù»<sup>65</sup>.

Una magistrale sintesi finale ci sembra quella fornita dalla frase di Teresina del Bambin Gesù, con la sapienza che è propria dei santi. Nell'affermare «sarò... l'amore», ella lascia poi anche una consegna per tutti: «ecco il maestro che ti do; ti insegnerrà tutto quello che devi fare. Voglio farti leggere nel libro di vita, ov'è contenuta la scienza d'amore»<sup>66</sup>. Se Dio è Amore, *Atto d'Amore*, sta a noi essere *l'amore*, cospargendo la nostra vita, quello che siamo, di *atti d'amore*.

MAURO MANTOVANI

<sup>64</sup> «Alla luce della storia di Gesù, dovrebbe chiarirsi che cosa significa vivere l'esistenza umana come l'ha vissuta Gesù Cristo: significa viverla per gli altri (non per sé), abbandonata totalmente nelle mani del Padre. Inevitabilmente, in un modo o nell'altro, finisce sempre sulla croce, o piuttosto con la resurrezione»: G. Colombo, *L'ordine cristiano*, cit., p. 35.

<sup>65</sup> G. Caviglia, *Gesù Cristo...*, cit., p. 343.

<sup>66</sup> Teresa del Bambino Gesù, *Scritto autobiografico*, B, n. 241.