

PROSPETTIVE DI ONTOLOGIA TRINITARIA

† BRUNO FORTE

PATH 5 (2006) 485-499

Indicibile è l'inizio: solo chi lo riconosce come detto può tentare di dirne. La realtà dell'esperienza si offre sempre come già iniziata e può solo rinviare al suo primo inizio nella forma di una "profezia retrospettiva". Dell'inizio si può parlare solo partendo dall'adesso, da quell'incontro attuale col mondo che a ciascuno è dato di fare: il pensiero sull'inizio è necessariamente secondo, motivato e strutturato dal punto di partenza, dal quale solo è possibile all'uomo muoversi. Pretendere di scavalcare questa mediazione, voler fare della domanda sull'inizio una domanda pura, libera da ogni predeterminazione concreta, è ingenuità o ipocrisia della ragione: a nessuno è dato pensare l'inizio come se il mondo non esistesse. Il duro ceppo della contingenza, l'intreccio di rapporti che fa la storia, sta sempre prima di ogni possibile interrogarsi sul cominciamento. La domanda sull'inizio è e non può che essere una domanda storica. Il motivo logico dell'impossibilità di porre l'interrogativo sull'inizio prescindendo da ogni già determinata esperienza sta nel fatto che l'idea pura dell'inizio esigerebbe di precedere le forme stesse del domandare: qualunque interrogazione non può che muoversi nelle categorie fondamentali della conoscenza, nell'insieme cioè delle coordinate spaziali e temporali in cui ogni conoscere viene organizzato. Pensare puramente l'inizio equivarrebbe a pensare quanto precede le stesse strutture del pensiero, per affacciarsi a ciò che è fuori dello spazio e prima del tempo: il vagheggiato primo mattino del mondo resta perciò inafferrabile a una ricerca, che, per quanto si sforzi, non è in grado di uscire dalle categorie ad essa connaturali dell'*hic et nunc*. L'inizio resta misterioso, silenzioso e raccolto nella sua originarietà, alba preziosa non disponibile ad alcuna cattura.

E tuttavia il fascino dell'inizio non è cancellato dall'impossibilità logica del suo raggiungimento: è come se l'esperienza stessa del mondo, nel suo ineliminabile carattere di contingenza, di finitudine e di morte, pungesse la sete della conoscenza di ciò che sta fuori e prima rispetto al fragile accadere del tempo. Lo sfondo oscuro su cui si staglia la luce pallida o corposa degli esseri, il loro orizzonte prossimo e remoto, il silenzio che tutto fascia al di là del chiasso della vita, restano domande irrinunciabili: sono le domande del *Parmenide* di Platone, vive per tutte le stagioni. Si tratta della domanda metafisica, più forte e radicale di ogni altra domanda: l'uno e il molteplice, l'identità e la differenza, attendono sempre un'ardita riconciliazione. Affermare il trionfo dell'identità significa negare la contingenza lacerante del mondo; risolversi per la vittoria della differenza significa rinunciare all'intelligibilità delle cose e alla possibilità di dare un senso unificante della vita; affermare insieme la differenza e l'identità significa rischiare la prigionia di una totalità, che volendo tutto abbracciare, finisce col perdere il contatto con la misteriosa trascendenza del reale. L'ultimo approdo della ricerca volta a scrutare l'inizio è pertanto il senso del mistero che avvolge tutte le cose, la percezione dell'incompiutezza di ogni sforzo teso dal basso ad offrire una spiegazione totale, e perciò la resa al silenzio invitante dell'ultima sponda.

Che la resa possa assumere la forma tragica o rassegnata della rinuncia nichilista, è certo possibile: si può perdere la scommessa sul senso; si può rinunciare a porsi la domanda, sopprimendo la stessa nostalgia che è alla base dell'interrogare; si può accettare come unica promessa possibile la dignità eroica di vivere il frammento del presente, come se fosse capace di ospitare tutta la consistenza – o la leggerezza – dell'essere; si può perfino affermare che il divenire è apparenza o non è. Ma la resa nichilista è solo apparente: in realtà, assegnare al nulla il ruolo di orizzonte finale significa restare ancora nel trionfo dell'identità. Anche il nulla – se esteso ad avvolgere tutte le cose – resta la forma rovesciata del trionfo dell'io: ciò che manca al nichilista è la coscienza dell'altro, il riconoscimento di non essere il tutto, l'uscita dalla solitudine e dalla rinuncia a comunicare. La resa al nulla resta il canto trionfale dell'identità, la sua celebrazione nella presunzione più alta...

L'itinerario partito dalla domanda sull'inizio può però condurre a un altro possibile approdo. Dove è riconosciuto lo spazio silenzioso di ciò

che è al di là dello spazio e il tempo senza tempo di ciò che è al di là del tempo una voce può offrirsi. Non la voce veniente dall'al di qua, semplice prolungamento dei ragionamenti mondani imprigionati negli schemi dell'identità, ma la voce dell'Altro, che sia puramente tale. L'alterità irrompe nel regno della logica prigioniera di sé; la differenza si fa strada nel dominio dell'identità. L'evento di questo puro inizio, che supera le secche delle proiezioni dei desideri e dei fallimenti mondani, perché non diviene nella coscienza dell'uomo, ma viene a lui, indeducibile e improgrammabile, è il miracolo della rivelazione. Dove il domandare tace, perché riconosce l'impossibilità di superarsi, l'ascoltare diviene la forma non negligente della ricerca: l'attesa diventa invocazione; l'esodo fa spazio all'avvento. Si tratta, in altri termini, di prendere sul serio in sede speculativa la rivelazione, come ha tentato di fare ad esempio l'ultimo Schelling. È lui ad osservare - nelle lezioni della sua postuma *Filosofia della rivelazione*¹ - che, qualora la rivelazione non fosse nient'altro che la comunicazione di ciò che anche altrimenti può essere raggiunto e compreso, non avrebbe alcun senso parlarne. La sola idea di rivelazione che dia veramente a pensare, la sola che apra all'indeducibile e al nuovo è quella che riconosce nella rivelazione l'accadere dell'avvento, il venire al finito dell'infinito, il tradursi in parola udibile e percepibile dell'illimitato Silenzio.

Rivelazione è l'avvento dell'Altro, la Differenza che irrompe nel dominio chiuso dell'identità soddisfatta (o delusa) di sé. Se il filosofo potrà postulare in questa suprema possibilità l'affacciarsi dell'unico necessario sull'orizzonte della contingenza del mondo, il teologo vi riconoscerà l'atto libero e personale della gratuità che fonda e redime la storia. L'inizio non è oggetto di dimostrazione, ma di rivelazione: se la sua possibilità rimanda filosoficamente a una alterità non contingente, la sua realtà ed effettualità rinvia alla gratuita e libera iniziativa dell'amore divino creatore. Lo aveva espresso con forza Tommaso d'Aquino:

«Che il mondo non sia sempre stato, è ritenuto per sola fede, e non può essere provato in maniera dimostrativa [...] . E la ragione di ciò è che la novità del mondo non può ricevere dimostrazione da parte del mondo stesso»².

¹ Cf. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. BAUSOLA, Zanichelli, Bologna 1972, 2 voll. II, 114 ss.

² S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I q. 46 a. 2 c.: «Quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest [...] . Et huius ratio

Il conoscere a partire dalla realtà mondana non può trascendere le coordinate del tempo e dello spazio, che caratterizzano l'esperienza del mondo: solo il libero atto della rivelazione del Dio vivente, che è fuori dello spazio e prima del tempo, può comunicare a chi è nel tempo e nello spazio la conoscenza dell'evento che ha posto in essere il tempo e lo spazio. E solo questa comunicazione dà il vero spessore della contingenza del mondo, del suo essere avvolto dal puro atto di liberalità della gratuità creatrice: in questo senso è perfettamente giusto asserire con Karl Barth che «nihil constat de contingentia mundi nisi ex revelatione»³.

Se la rivelazione è l'irruzione del Totalmente Altro nel mondo e nella storia, allora l'atto di rivelazione, riconosciuto nella gratuità della fede, potrà illuminare la domanda sull'inizio e donare ad essa una possibilità di risposta, proprio perché non appartiene agli orizzonti del nostro conoscere e del nostro pensare, già da sempre determinati, anche se entra in essi e si fa linguaggio: la fede nella creazione è il contributo che la teologia può offrire alla ricerca del senso della vita e del mondo ed alla fondazione di una piena responsabilità verso di essi. Il domandare originario del filosofo, figura del più generale domandare umano, si incontra nella questione pura dell'inizio con l'ascoltare originario del credente: la riflessione interna alla fede conduce a percorrere in qualche misura i sentieri del silenzio cui è approdata l'impossibilità del conoscere l'inizio. Per parlare dell'inizio è necessario porsi in ascolto del puro auto-comunicarsi di Colui, che solo pone l'inizio⁴. Si tratta di operare un salto logico? No, si tratta solo di spingere la logica fino in fondo, e proprio perciò oltre se stessa, quasi a forzare lo scrigno della ragione per scrutare il baratro che si apre oltre il suo limite. Chiamata a "dare ragione" di tutto, la ragione scopre di non poter dare ragione di sé: questo "stupore della ragione", come lo chiamava

est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi».

³ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, III/1, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich 1945, 5.

⁴ Emerge così la vicinanza di sensibilità ed insieme la profonda lontananza delle riflessioni che seguono rispetto alle tesi di M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990. La piena concordia sulla decisività del porre la questione dell'inizio e sull'impossibilità logica di risolverla (cf. il *Libro Primo*, 15 ss.), non elimina, anzi forse evidenzia la diversità di approccio alla rivelazione trinitaria, accostata da Cacciari nella linea della *Filosofia della rivelazione* di Schelling, piuttosto che nella prospettiva teologica pura, qui seguita, dell'ascolto credente dell'offrirsi gratuito dell'Avvento nella Croce e nella Resurrezione del Crocifisso.

Schelling, questa meraviglia portata a coscienza è l'origine di ogni filosofia. Lo affermavano già i primi pensatori greci: «Il pathos del filosofo è la meraviglia (*tò thaumàzein*)»⁵. Lo ribadisce – in polemica con il sistema dell'idealismo – proprio l'ultimo Schelling⁶: è la meraviglia, insieme atterrita e stupita, che dà a pensare...

Ora, l'ascolto della rivelazione da parte della ragione si è compiuto nella storia del pensiero occidentale sullo sfondo di un duplice, fondamentale rifiuto: da una parte, quello di ogni concezione dualistica del rapporto fra Dio e il mondo, tendente ad affiancare al principio divino positivo un principio negativo, una brutta materia o uno spirito maligno, in relazione al quale l'atto creativo si porrebbe come momento di eterna e perciò mai sopita conflittualità; dall'altra, il rifiuto di ogni visione monistica, tesa a confondere o mescolare il divino e il mondano, in una sorta di unità indifferenziata, che farebbe dell'atto creatore il permanente e sempre nuovo porsi dell'unico soggetto assoluto, la cui storia sarebbe di fatto assimilata alla storia del mondo. Se il dualismo manicheo soddisfaceva la pia cura dello spirito greco di non contaminare l'Uno con le miserie del molteplice e sembrava discolpare il divino di tutto il male che c'è nel mondo, caricandone il peso sul principio negativo della realtà, il monismo dello spirito incontrava il favore di ogni concezione gnostica della redenzione, perché, affermando l'ininterrotta continuità fra mondano e divino, pareva garantire la possibilità di un'auto-redenzione della creatura, di fatto assimilata al Creatore.

Le due anime percorrono la storia della dottrina dell'inizio in forme sempre nuove, fino alle loro formulazioni più radicali in epoca moderna: se dietro l'esuberante pienezza dello Spirito assoluto del sistema hegeliano si coglie la più ardita espressione speculativa della concezione monistica, negli sviluppi del tardo Schelling si raggiunge la teorizzazione più alta del dualismo ontologico, ipotizzando la presenza del nulla in Dio stesso, senza la quale – secondo le tesi dell'antihegeliana *Filosofia della rivelazione* – la libertà divina non avrebbe possibilità di esercitarsi e la stessa distinzione fra il Padre e il Figlio risulterebbe impossibile. Il risvolto etico di queste opzioni speculative è tutt'altro che indifferente: da una parte, la visione monistica conduce ad una illimitata presunzione della ragione riguardo

⁵ PLATONE, *Teeteto*, 155 D.

⁶ Cf. *Filosofia della rivelazione*, op. cit., I, 121.

alle proprie capacità creative, dall'altra il filone manicheo sfocia nel pessimismo nichilista o nella resa al potere delle tenebre, con la connessa giustificazione morale fondata sull'idea dell'inevitabilità del male. Questi risvolti mostrano perché la difesa della fede riguardo alla creazione sia stata avvertita sin dalle origini come un'urgenza salvifica, un compito in cui la posta in gioco non è un'astratta visione del mondo, ma il modo di relazionarsi ad esso nelle scelte operative, e quindi lo spessore etico dell'esistenza. Anche il dogma della creazione risponde ad un intento soteriologico!

Ai due opposti estremismi la ragione della fede reagisce, dunque, ribadendo la convinzione espressa nella testimonianza biblica: è Dio che ha creato il mondo per una decisione di amore assolutamente libero e gratuito. L'inizio è posto dalla pura Origine divina di tutto ciò che esiste, senza alcuna presupposizione o concorso o finalità che siano estranei a Dio stesso, né per alcuna necessità intrinseca, ed è l'atto col quale il mondo, in tutti i suoi elementi e sotto tutti gli aspetti, nella sua spazialità come nella sua temporalità, è originato dal Creatore. Con concisione e chiarezza lo dice il Concilio Lateranense IV (1215):

«Unico è il principio di tutto, creatore di tutte le realtà visibili e invisibili, spirituali e corporali: il quale per sua virtù onnipotente nell'atto stesso dell'inizio del tempo (*simul ab initio temporis*) pose dal nulla (*de nihilo condidit*) l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporea, l'angelica e la mondana, e poi l'umana, commista per così dire di anima e di corpo»⁷.

La formula densa, che ritorna nei testi della fede pensata e definita, è *productio* o *creatio ex nihilo*: essa si è caricata nella storia di una complessa ricchezza di significati, che trovano il loro fondamento originario nella testimonianza biblica.

In primo luogo, l'espressione sta a dire l'assenza di ogni presupposto estrinseco all'atto creatore: essa veicola il rifiuto di ogni dualismo, che veda Dio necessitato o costretto a creare da un principio altro da Lui e pari a Lui, come di ogni confusione monistica, che ponga una sorta di obbligo o costrizione in Dio stesso, quasi che Egli abbia dovuto creare il mondo per intrinseca necessità. Accanto a questo primo significato, marcatamente negativo, la formula vuol esprimere in positivo la libertà e la

⁷ DS 800: il testo si trova nella *Definitio contra Albigenses et Catharos*.

gratuità assolute dell'atto creatore, il suo sgorgare dal puro Amore divino, motivato dalla sola irradiante diffusività del bene che gli è proprio. In tal modo l'espressione celebra la gloria del solo Dio e ne rivendica la sovranità assoluta su tutto ciò che esiste. Infine, coerentemente con i significati già esposti, *ex nihilo* viene ad equivalere a "senza ragione", quasi a sottolineare come l'inizio resti senza possibilità di assimilazione in una sequenza lineare e logica, e sia rottura di ogni semplice continuità fra Dio e mondo, che trascuri l'assoluta alterità e trascendenza divine. In quest'ultimo senso l'espressione rimanda a Dio come mistero del mondo e alla radicale, insondabile misteriosità del reale posto da Lui: si potrebbe dire che Dio ha voluto riservare a sé l'intelligenza ultima della creazione!

Il carattere puramente teologico dell'inizio non vuol dire però per la ragione della fede rinuncia allo sforzo dell'intelligenza. L'approfondimento avviene sin dagli inizi in senso trinitario: il Dio che crea il mondo *ex nihilo* è Padre, Figlio e Spirito Santo, il Dio uno e trino. Anche su questo punto la simbolica ecclesiale, a partire dal fondamento neotestamentario, non lascia adito a dubbi: il Dio dell'inizio è il Dio della pienezza pasquale dell'alleanza, e perciò il Padre che – come nella resurrezione del Crocifisso, così nel primo mattino degli esseri – opera mediante il Figlio e in vista di Lui nella potenza dello Spirito Santo. L'idea è stata sintetizzata in forma lapidaria da Agostino: «Il mondo è stato fatto dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo»⁸. A sua volta, Tommaso d'Aquino, facendo propria questa prospettiva, supera con rara audacia la pura cosmologia filosofica dell'aristotelismo, imbrigliata nelle maglie insolubili del problema dell'inizio, grazie all'idea grandiosa della corrispondenza fra il processo eterno della vita divina e il processo temporale di produzione delle creature:

«Dio Padre ha operato la creazione per il suo Verbo, che è il Figlio, e per il suo Amore, che è lo Spirito Santo. Pertanto le processioni delle Persone sono ragioni della produzione delle creature, in quanto includono gli attributi essenziali, che sono la scienza e la volontà»⁹.

⁸ «Unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu Sancto»: *In Joannis evangelium* 20, 9: PL 35, 1561.

⁹ *Summa Theologica* I q. 45 a. 6 ad 2 *corpus*: «Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas».

«Come quindi il Padre dice se stesso ed ogni creatura mediante il Verbo che generò, in quanto la Parola generata rappresenta sufficientemente il Padre e ciascuna delle creature, così ama se stesso ed ogni creatura nello Spirito Santo, in quanto lo Spirito Santo procede come l'amore della bontà prima, secondo la quale il Padre ama se stesso e ciascuna delle creature»¹⁰.

Uno col Primo perché a Lui congiunto nello stesso amore essenziale, altro da Lui, perché termine personale della infinita ed eterna comunicazione d'amore, il Verbo è l'Amato rispetto a cui l'Amante è eternamente se stesso, e che proprio nel suo essere amato è eternamente il Figlio, l'Altro necessario e coeterno all'Amore. Il fatto che il Padre crei attraverso l'universale mediazione del Figlio significa allora che egli produce il mondo dal nulla come oggetto d'amore, come altro contingente posto in essere nell'alterità necessaria del Generato, come altro nell'amore chiamato ad esistere nello spazio trascendente del dialogo eterno dei due: parola nella Parola, *verbum in Verbo*. Il processo del dirsi eterno dell'amore infinito è, pertanto, la condizione trascendente di possibilità dell'esistenza della creatura come altra da Dio, totalmente dipendente da Lui ed insieme unita a Lui: il divenire delle creature partecipa del divenire eterno, in modo analogo a come dei ruscelli partecipano del movimento di un grande fiume, da cui derivano: «Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus creaturarum ab aeterno processu personarum»¹¹. Nella distinzione fra il Generante e il Generato, fra il fecondo Silenzio dell'Origine e la Sua eterna Parola, trova posto la comunione nell'infinita alterità fra il Creatore e la creatura: «Il rapporto delle Persone divine fra loro è così vasto, che il mondo intero vi trova spazio» (Adrienne von Speyr). Come Il Verbo è l'espressione divina della traboccante pienezza del Dio Amore, così per mezzo di Lui ed in Lui è possibile che il Padre esprima la Sua carità chiamando le creature ad esistere: prima che essere una mediazione storica, quella del Figlio è mediazione eterna; anzi, la mediazione storica, realizzata nella missione del Verbo incarnato, non è che la rivelazione dell'eterna funzione di mediatore del Generato, per mezzo del quale ed in vista del quale sono state create tutte le cose.

¹⁰ *Ibidem*, q. 37 a. 2 ad 3. Cf. pure *I Sent.* 14, 1,1: «Processiones personarum aeternae sunt "causa" et "ratio" totius productionis creaturarum».

¹¹ S. TOMMASO, *In I Sent., Prol.*

In questa prospettiva, si comprende come l'«opus Trinitatis ad extra», l'agire divino nel creare e nel creato, non vada inteso nel senso della esteriorità del mondo rispetto a Dio, quasi che qualcosa possa esistere al di fuori o separatamente da Lui, ma debba essere compreso come indice della creaturalità del mondo, del suo essere in Dio, nel seno delle relazioni trinitarie, quale espressione contingente e finita della infinita e necessaria processione del Figlio. Ciò che è escluso non è allora l'interiorità del mondo in Dio, ma la confusione indifferenziata, il monismo avvulente, l'incapacità a rispettare la distanza fra i mondi, quello del Creatore e quello delle creature. Di fronte a queste prospettive si avverte l'assoluta originalità dell'approfondimento trinitario dell'atto della creazione rispetto alla cosmologia di stampo filosofico e la vastità d'orizzonte che lo scandalo cristiano apre alla conoscenza dell'inizio. L'atto della creazione si pone all'interno della stessa comunicazione intra-divina e del suo dinamismo eterno, come un atto che porta in sé l'impronta delle processioni divine: mentre però queste sono necessarie, perché eternamente costitutive della divinità tripersonale, l'atto della creazione è libero e gratuito, e scaturisce dalla divina Origine come inizio puro, privo di ogni presupposto, che non sia la decisione motivata da solo amore presa nel dialogo eterno dei Tre. È unicamente la concezione trinitaria di Dio che garantisce la libertà e la gratuità dell'atto creatore, mentre professa la verità salvifica che Dio è amore.

L'Uno greco può porre il mondo come parte di sé prodotta eventualmente per via di emanazione secondo l'affascinante continuità della visione di Plotino, o come alternativa a sé, molteplice retto da un principio negativo, secondo le varie intuizioni dualistiche: se l'Uno è l'Essere, ciò che è altro dall'Uno è nulla, e tutta la realtà – per essere tale – deve essere assorbita nel monismo dello spirito; se l'Uno è *un* essere, cui si contrappone in un piano di parità un Altro, connotato negativamente, il molteplice resta abbandonato a se stesso, come mondo della pura negatività, perduto nelle tenebre. Solo lo scandalo trinitario introduce in maniera radicale il molteplice nell'Uno, senza mescolanza o confusione, senza divisione o separazione, in quanto pensa l'Uno come Trino: solo esso è capace di fondare la consistenza del mondo come altra da Dio, e tuttavia non separata o contrapposta a Dio; solo esso dà allora pienamente ragione di un divenire che non sia né apparenza né caduta, ma vita piena dell'essere creato nel

suo venire da Dio e nel suo ritornare a Dio, non fuori, ma nel grembo dell'eterno divenire divino. È nella relazione intradivina che si pone il presupposto trascendente della creazione del mondo, la condizione di possibilità perché esso esista autonomamente ed autonomamente divenga ed al tempo stesso sia oggetto dell'amore eterno, chiamato a ricambiare l'amore. Nel gioco della vita del Dio Amore, c'è spazio per l'Amante, per l'Amato e per lo stesso Amore personale, che li unisce e che li apre: in questo stesso gioco risiede lo spazio trascendente per l'esistenza della creatura, chiamata dal nulla all'essere ed avvolta contemporaneamente dall'amore divino che l'ha fatta esistere e la sostiene.

La lettura trinitaria dell'atto della creazione illumina anche *l'essere della creatura in quanto tale*. La profondità silenziosa e raccolta dell'atto di essere di ogni ente creato si radica nel mistero dell'Origine di tutto ciò che esiste, nell'atto libero della creazione del mondo e della sua conservazione da parte del Creatore. In quanto il Dio creatore, che pone gratuitamente l'inizio, è la Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito rivelata a Pasqua, anche l'essere partecipato da questo Dio alla Sua creatura viene a illuminarsi dell'impronta trinitaria: nella donazione originaria, in forza della quale dal nulla emergono tutte le cose per la generosità libera e pura dell'atto creatore, sono segnati dalla Trinità Santa anche la più profonda struttura e il destino degli esseri. Diviene così possibile tracciare le linee di una *ontologia trinitaria*¹², intesa come la riflessione sull'essere degli enti sviluppata a partire dall'accadere originario e sempre nuovo, che è l'evento della donazione creatrice operata dalla Trinità e rivelata pienamente nella "kénosi"¹³ del Venerdì Santo e nella gloria di Pasqua: la Trinità si offre come il mistero del mondo, la sua profondità ultima e originaria, la

¹² Cf. su quanto segue K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Roma 1986 (la 2ª ed. del 1996 ha opportunamente modificato il sottotitolo in *Per un rinnovamento del pensiero cristiano* e comprende, oltre a un'introduzione, anche la traduzione del saggio *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis der Einheit*: 1994); L. OEING HANHOFF, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, in *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, hrsg. v. W. Breuning, Freiburg – Basel – Wien 1984, 143-182; P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987. Cf. pure il volume collettivo *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, P. CODA – L. ŽÁK edd., Roma 1998, 5-25.

¹³ L'espressione "kénosi" deriva dall'inno della lettera ai Filippesi 2, 6 ss., dove designa l'"annientamento" del Figlio, che "mette in parentesi" la sua condizione divina per assumere la natura di servo e operare così la salvezza degli uomini. Questo atto di "svuotamento"

sua origine e il suo grembo trascendenti, che segnano di sé tutto ciò che esiste.

Alla base di questa ontologia trinitaria si pone la domanda metafisica pura, prima fra tutte le domande, perché di tutte è la più vasta, la più profonda, la più originaria: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?». A questo interrogativo il filosofo non può dare altra risposta che la resa della sua iniziale presunzione interrogante a un ascolto quieto dell'auto-donazione dell'essere, specialmente nell'evento del linguaggio. Alla stessa domanda, il teologo, che ha posto l'ascoltare alla base del suo pensiero di fronte all'evento sorprendente della donazione, che è la rivelazione, dà la risposta che questa stessa rivelazione gli consente: tutto ciò che è è perché è chiamato ad essere ed è conservato in essere dall'atto della pura, infinita e libera generosità, che è l'atto trinitario della creazione. Vi è in generale l'essente e non il nulla per un'unica fondamentale ragione: l'amore. In quanto crea *ex nihilo*, e cioè senza ragione, il Creatore non ha altro motivo per creare che non sia l'amore stesso, la gratuità infinita, la pura, irradiante gioia del comunicare l'essere e la vita. L'evento originario e originante dell'essere è la carità, la sorgività inesauribile dell'Amante, l'accoglienza infinita dell'Amato, la comunione libera e liberante dell'Amore. Un rapporto costitutivo ed essenziale è allora posto dall'atto originario dell'inizio fra l'essere e l'amore: questo rapporto si lascia cogliere ai vari livelli dell'atto di essere, della storia dell'amore e del negativo presente nell'universo degli esseri...

Dunque, l'essere è atto: in questa concezione non c'è nulla dell'essere "cosificato", ridotto ad ente, di quella che Heidegger chiama l'"onto-teologia". L'essere è originariamente atto di amore, evento, accadere della donazione, atto della libera comunicazione dell'essere, *actus essendi*: l'essere è in quanto accade, in quanto cioè è dono che si compie, evento della donazione dell'esistenza, dell'energia e della vita.

«Iniziare dall'amore, dal darsi, è iniziare dall'accadere, dal fare. In principio non è più il problema: come può il soggetto uscire da sé e ritornare a sé? O, in altra versione: come può la sostanza arrivare a differenziarsi, definirsi, produrre effetti, senza sminuire la sua preminenza, il suo essere in sé? Il pensare non è un ritorno

è il supremo segno dell'amore e perciò il fondamento ultimo della speranza nella misericordia redentiva del Dio tre volte Santo.

dopo un processo, per ricostruire quest'ultimo fondandosi su un punto di origine isolato. Anzi il pensiero si trova già, fin dal principio, nel processo. Il nome di un tale pensiero non è più il sostantivo, ma il verbo»¹⁴.

Cosificare l'essere, ridurlo a ente fra gli enti, è l'equivoco metafisico fondamentale, che sostituisce il pensiero dell'essenza al pensiero della vita, in quanto atto dell'essere. Una metafisica che parta dall'evento originario dell'autocomunicarsi divino non potrà dare il primato all'essenza, ma all'atto di essere, o, in altre parole, all'evento dell'amore, al divenire dell'essere in quanto impronta del divenire eterno dei Tre nell'unità del Loro amore essenziale: è qui che il genio cristiano di Tommaso si distacca significativamente dall'eredità greca, centrata sulle essenze. La caduta dell'ontologia dell'*actus essendi* in un "cosismo" tanto arido quanto rassicurante, perché disponibile alla volontà di dominio dell'uomo sugli enti, trova la sua definitiva cristallizzazione nel pensiero di Suarez, che condiziona la successiva "scuola tomista", allontanandola dalla novità cristiana di Tommaso rispetto al pensiero dei Greci¹⁵. Contro questa deformazione – stigmatizzata da Heidegger come "onto-teologia" – occorre ribadire che l'essere è atto, evento della donazione, comunicarsi della vita, creazione continua, o, per dirlo in una parola: divenire, amore.

Si potrebbe parlare, allora, di una "storia dell'essere": se l'essere è originariamente e costitutivamente l'evento della carità creatrice, la storia dell'essere è la storia dell'amore. Come l'amore, l'essere è provenienza, venuta, avvenire, iniziativa, accoglienza, loro unità e sempre nuovo inizio. È qui che si lascia cogliere l'impronta trinitaria presente nell'essere in quanto accadere: l'essere come evento rimanda all'Origine che sempre nuovamente lo pone, al Silenzio fecondo che pronuncia la Parola eterna e in essa le parole che sono gli enti della creazione. L'essere è avvolto dal Silenzio, è anzi l'atto dell'autocomunicarsi creatore della silenziosa Origine: in quanto tale, la sua profondità si rivela nell'ascolto riverente dell'atto della donazione, che sempre nuovamente si compie. Tanto più si è, quanto

¹⁴ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, op. cit., 40 ss.

¹⁵ La critica all'"onto-teologia" è dunque giustificata nei confronti della Scolastica moderna, o almeno di alcune sue espressioni che reagivano alla modernità assumendone lo spirito di dominio sulla realtà ridotta a "cosa", "ente" disponibile all'arbitrio del soggetto umano. La stessa critica è invece del tutto infondata quando si rivolge a San Tommaso e alla grande Scolastica.

più si ascolta nel silenzio l'originario sgorgare dell'amore che crea e lo si vive nell'atto della gratuità suscitatrice di vita: realizzarsi nell'essere esige profondità. Ed insieme l'essere è venuta: in quanto accadere l'essere è accoglienza del dono, povertà radicale del lasciarsi dire, purezza del ricevere. L'essere è verbo nel Verbo, parola creata pronunciata nella Parola eterna, gratitudine finita, eco del divino Amato. Quanto più si possiede il linguaggio del creato e ci si lascia abitare dal mistero della Parola divina, quanto più si accoglie l'originario dirsi del Silenzio nell'azione di grazie, tanto più si è. L'essere è l'atto del lasciarsi amare, l'evento della gratitudine, il ricevere che fa spazio alla donazione dell'altro.

Infine, l'essere è avvenire: in quanto atto sempre nuovo della donazione e sempre nuovo evento dell'accoglienza della vita, l'essere è divenire, è il farsi incessante degli enti, il loro provenire e ricevere che unisce ogni istante al suo passato e al suo futuro e lo apre alle sorprese del dono. L'essere è reciprocità e anticipazione, partecipazione alla vita dello Spirito come evento eterno della carità dell'Amante e dell'Amato, unità dell'amore che permane e novità dell'amore che crea. Quanto più si vive la relazione con gli esseri colti nella originarietà del loro atto di essere, e quindi nella sorpresa sempre nuova del loro esistere, tanto più si è. L'essere è l'evento dell'amore che fa esistere e suscita vita sempre antica e sempre nuova. Proveniente dall'amore, strutturato nell'accoglienza della carità eterna, l'essere è destinazione all'amore: tanto più si è, quanto più si ama. Provenienza, venuta e avvenire dell'evento dell'amore, l'essere in quanto accadere rivela l'impronta delle relazioni eterne fra le divine Persone: esso è relazione, atto del provenire, del compiersi e del divenire della creazione di Dio.

La questione che resta aperta di fronte a queste linee di ontologia trinitaria è quella dello spazio che essa riserva al negativo: se l'essere è amore, come è possibile che il non amore sia? Come comprendere e situare la colpa, la solitudine, la tristezza di questo mondo finito, il fallimento, la morte?

«Non c'è qualcosa che resta fuori da una ontologia trinitaria: quello che non si può assorbire, la colpa, la solitudine, la tristezza di questo mondo caduco, il non raggiungere lo scopo? Anche se queste esperienze venissero negate, o relativizzate nella sintesi quali puro e transeunte momento antitetico, sarebbe comunque compromessa la credibilità dell'insieme»¹⁶.

¹⁶ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, op. cit., 55 ss.

La risposta non può essere cercata dal pensiero credente che nell'evento della più alta rivelazione dell'amore: se il Dio, che è Amore, fa sua la morte, amore e morte non solo non si escludono, ma possono giungere ad identificarsi. La *kénosi* dell'Amato nel dolore infinito della Croce rivela fino a che punto il Creatore abbia rispettato la libertà che la creatura ha di rifiutare il Suo amore, e il prezzo che è stato disposto a pagare per dimostrare e donare l'amore. La morte della Croce è al tempo stesso giudizio del male del mondo, assunzione nell'amore redentivo del dolore che devasta la terra e rivelazione dell'infinito amore, vincitore della morte. L'essere come amore è evento di una donazione, che rispetta l'alterità della creatura, e perciò anche la possibilità del suo rifiuto, ma che non cessa di offrirsi, anche nelle situazioni di dolore e di abbandono più grandi, come l'"impossibile possibilità" della riconciliazione: l'elemento tragico appartiene all'essere come divenire dell'amore, non meno che la reale alterità esistente fra gli esseri creati.

Nella *kénosi* del Figlio tutte le contraddizioni e le lacerazioni del creato sono assunte nella solidarietà dell'amore ed a tutte è offerto, nel rispetto della loro dignità e nella drammaticità della lotta in cui si esprime la libertà, l'accesso al dono della vita, che vince il dolore e la morte. L'essere come amore è rivelato nell'Abbandonato della Croce come unità di morte e di vita a favore della vita, per chi si apre all'evento sempre nuovo della donazione. In tal senso, finché c'è essere c'è possibilità di amore, e il non amore è possibilità sempre presente dell'amore rifiutato, volto tragico dell'essere non accolto, donazione avvenuta ma non recepita nella libertà, chiusura della creatura alla creazione sempre nuova che il Creatore compie, non cessando di donare l'esistenza, l'energia e la vita. Il male, in questa luce, sarebbe nient'altro che "amore non amato": in tal senso, resta del tutto valida nella prospettiva di una simile ontologia trinitaria l'intuizione agostiniana del "non essere" del male e del residuo di positività comunque presente anche nell'atto più cattivo, per il solo fatto che è. L'idea del male come «privatio essendi et boni»¹⁷ sta allora a dire il paradossale valore del divenire e della mutabilità, precisamente nel loro volto tragico. Il male è rifiuto dell'essere in quanto evento della donazione, non-accoglienza dell'amore, che può avere effetti drammatici proprio perché ostacola l'accadere della vita e l'avvenire dell'amore stesso: ma il male non è il divenire.

¹⁷ *Confessiones*, III 7, 12: PL 32, 688; cf. pure *De natura boni*, 17: PL 42, 556.

Questo non è che la sua condizione di possibilità, come lo è del bene, e perciò è l'ultimo fondamento della dignità dell'essere libero.

La distinzione decisiva fra male fisico e male morale, intesi rispettivamente come privazione dell'essere dovuta alla costitutiva finitezza della creatura e dei suoi processi vitali nella differenziazione dall'infinitezza del Creatore, e come rifiuto libero e cosciente dell'evento della donazione, non elimina la fondamentale identità delle forme del negativo come *privatio essendi*, ma ne mostra il loro radicamento nel carattere agonico dell'essere temporale, che è poi il suo costitutivo divenire in quanto impronta del dinamismo dell'essere eterno. E sarà proprio accettando liberamente la finitudine fisica fino all'amaro calice della morte, che il Figlio incarnato darà al mondo la possibilità di redenzione dal rifiuto colpevole dell'amore: la Sua morte sarà la morte della morte, l'evento della donazione accolto nel supremo abbandono della vita. La Croce rivela l'essere come possibilità aperta alle sorprese dell'amore riconciliatore e sanante dell'Eterno; e d'altra parte, giudicando il non amore del mondo, essa mostra come il rifiuto della donazione avvicini paurosamente al nulla. Dove c'è amore, c'è essere; dove l'amore è rifiutato e negato, trionfano il nulla e la morte. Il divenire è lo spazio della libertà dell'essere: l'essere autenticamente compiuto è il divenire che si fa amore: «Se non avessi la carità, non sono nulla ... ». La carità è all'inizio, amore eterno creatore: la carità è alla fine: «La carità non avrà mai fine» (1 Cor 13, 2. 8). In mezzo, nel "frattempo", c'è il dramma della storia, la sofferenza, che è anche la grazia, del divenire...