

PER UN'ONTOLOGIA TRINITARIA DELLA PERSONA

di
PIERO CODA

The article examines the development of the concept of person so as to offer new perspectives and keys of interpretation for an ontology of the person in the light of Christological revelation. The hermeneutical circle between the theological and the anthropological meanings of the concept of person has its nucleus in Jesus Christ, true God and true man. Contemporary understanding introduces the categories of intersubjectivity and communion, which allow for a re-reading of the metaphysics of being as a metaphysics of agápē in the light of Christ. In fact, it is necessary to look to the paschal event of his death/resurrection in order to penetrate the ontological-trinitarian meaning of the Agápē that God is, in the infinite and reciprocal self-giving of the Father, of the Son and of the Holy Spirit. The self-giving of created persons, who have their being from God, cannot occur ontologically, but intentionally, that is, on the level of knowing and loving. In the creature, being and agápē do not coincide: only God "is" Agápē; but in Jesus Christ, freely received and lived by grace, the created person shares in the reality of filial trinitarian agápē. The presence of the risen Christ among those who believe in His name (cf. Mt 18:20), engrafted in Him by faith, is an ontological presence that is constitutive of the definition of the human person in relation to God and to others in Christ.

Sophia 2 (2009-2) 144-158

Quelli che propongo sono alcuni appunti e alcune chiavi di lettura, circa il tema dell'ontologia della persona nella luce della rivelazione cristologica, che sono venuto maturando in questi anni[1]. Li raccolgo attorno a tre momenti in cui scandisco la riflessione:

1) una ricognizione del tragitto dell'idea di persona tra epoca classica e modernità;

2) le tre principali proposte in cui si esprime - a mio modo di vedere - la ripresa contemporanea del tema;

3) una sintesi prospettica.

1. Il linguaggio della persona tra epoca classica e modernità

Assai ricca e speculativamente impegnativa è - lo mostra la storia delle idee - la vicenda che ha interessato il concetto di persona forgiato in rapporto all'intelligenza della rivelazione cristiana. L'analisi del suo emergere e svilupparsi mi pare offra, a livello metodologico, almeno due lezioni di fondo.

a) Innanzi tutto, evidenzia lo *strutturale circolo ermeneutico* tra il significato teologico e il significato antropologico del concetto. Si potrebbe addirittura affermare che il concetto di persona rappresenta non solo un esempio significativo dello statuto analogico del linguaggio teologico, ma ne costituisce persino il caso emblematico. "Persona" vuol esprimere infatti il *proprium* dell'essere di Dio, così come rivelato in Gesù Cristo e, al tempo stesso, il *proprium* dell'essere umano, creato «a immagine e somiglianza di Dio». Tanto che Tommaso d'Aquino può arguire:

1) Mi permetto rinviare a: *Evento pasquale. Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1984, in particolare, cap. 3: "L'orizzonte pasquale di un'ontologia trinitaria", pp. 153-190; *Personalismo cristiano, crisi nichilistica del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, in *La teologia per l'unità d'Europa*, a cura di I. Sanna, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, pp. 181-205; *Persona, sviluppo e reciprocità trinitaria*, in *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, a cura di A. Danese, Ed. Dehoniane, Roma 1991, pp. 113-133; *Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria*, in P. Coda - L. Žák, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 123-135; *La globalizzazione: una sfida all'esperienza umana? La visione cristiana della persona*, in "Seminarium", XLII N.S. (3-4/2002), pp. 855-871; *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 2004[2]; *Le renouveau de la théologie trinitaire du XXème siècle: le fait et les enjeux*, in E. Durand - V. Holzer (edd.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXème siècle*, Les Editions du Cerf, Paris 2008, pp. 19-32; la sezione "Ontologia trinitaria" nella voce "Trinità", in J.-Y. Lacoste (sotto la dir. di), *Dizionario critico di Teologia*, ed. it. a cura di P. Coda, Borla - Città Nuova, Roma 2005, pp. 1412-1415; la voce "Persona" in P. Coda - G. Filoramo, *Dizionario del Cristianesimo*, UTET, Torino 2006, vol. 2, pp. 861-866.

> «Nomen persona quantum ad rem significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, unde est in illis analogice; sed quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiarius convenit creaturis»[2].

b) La seconda lezione discende dalla prima. Proprio in quanto si forgia in un movimento *analogico* che sale dal basso (dall'esperienza umana) verso l'alto (il mistero di Dio che si rivela), e in un corrispettivo movimento *catalogico* che scende dall'alto verso il basso (per esprimere, alla luce del mistero rivelato di Dio, la vocazione dell'uomo), il concetto di persona può illuminarsi solo all'interno di un processo storico-ermeneutico d'indefinito approfondimento. E ciò innanzi tutto perché il movimento della sua comprensione è attraversato e definitivamente segnato dalla rivelazione cristologica: è infatti la persona del Cristo l'*analogatum princeps* da cui partono e verso cui confluiscono il movimento dal basso verso l'alto e, prima (in senso ontologico), dall'alto verso il basso[3].
In questa luce, richiamo, in rapida successione, il percorso che tale concetto ha conosciuto nei tre ambiti entro i quali si è profilato: quello trinitario, quello cristologico e quello antropologico.

1.1. L'epoca classica

a) È come noto nella dottrina trinitaria che fanno la loro comparsa i concetti di πρόσωπον e ὑπόστασις (in greco) e persona (in latino)[4]. Assai istruttiva la loro vicenda semantica:

2) *I Sent.*, d. 25, a. 2, co. Cf. anche *S.Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 2: «quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis; sed quantum ad modum significandi est e converso»; e *In Joan*., I, 30: «quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit»; cf. V. Melchiorre, *Per un'ermeneutica della persona*, in *Persona e personalismi*, a cura di A. Pavan e A. Milano, Ed. Dehoniane, Napoli 1987, pp. 293ss. Ha sottolineato in proposito J. Galot: «Il principio di analogia, ammesso nel campo della natura, vale ugualmente nel campo delle persone. Se l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, la sua persona, come pure la sua natura, porta il riflesso di ciò che esiste in Dio. Non si potrebbe quindi pretendere che la persona umana debba definirsi in un modo completamente diverso dalla Persona divina. Secondo l'analogia fondamentale, se il costitutivo formale della persona in Dio è la relazione, ci si deve aspettare che anche nell'uomo la relazione costituisca formalmente la persona. [...] È vero che questo movimento del nostro spirito segue l'analogia per una via ascendente: si sale dall'uomo a Dio. Qui, invece, procediamo in senso inverso: da ciò che viene detto della Persona divina» (*La persona di Cristo*, Cittadella Ed., Assisi 1972, pp. 30-31).

3) H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, tr. it. di G. Sommavilla, Jaca Book, Milano 1983, pp. 206-215. Lucide e stimolanti prospettive sulla persona tra teologia e antropologia in chiave cristologica in: G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2004; Id, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2007.

4) Si vedano le accurate presentazioni storico-sistematiche di A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984; e di G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.B., 1997, tr. it., Queriniana, Brescia 2000.

- πρόσωπον ("ciò che sta davanti agli occhi"), designa l'individuo nel suo stare di fronte ad altri come un volto[5] e, nel linguaggio della tragedia, la maschera, come testimonia l'ampio uso che ne fa già la LXX, così traducendo l'ebraico *panîm*, volto;
- ὑπόστασις, nel linguaggio filosofico di scuola aristotelica, significa ciò che "sta sotto", ciò che esiste per sé;
- *persona*, nella filosofia d'impronta stoica, indica il singolo individuo e così anche nella lingua quotidiana e in quella del diritto, con il richiamo al suo ruolo sociale.

Ne risulta, già a livello lessicale, che il concetto di persona implica ed esprime la tensione tra *l'essere in sé e per sé* e *l'essere con e per l'altro*.

In ogni caso, l'uso dei due termini greci in teo-logia non è inizialmente privo di ambiguità. Mentre πρόσωπον, in riferimento ai Tre della Trinità, poteva venir equivocato in senso modalistico, quasi essi fossero appunto "modi" o "maschere" provvisorie del manifestarsi dell'unico Dio; ὑπόστασις, per la sua contiguità con ουσία, poteva esser equivocato invece in senso triteista, quasi che i Tre fossero tre distinte sostanze. Il latino *persona* era più semplice e concreto, ma poteva anch'esso prestarsi a fraintendimenti, nell'uno e nell'altro senso a seconda delle accezioni a cui era piegato. Il significato andava dunque ricavato dalla rivelazione e doveva connotare, in forma perspicua, l'uso di un termine già preesistente.

Si giunge così a precisare che ipostasi in greco e persona in latino - alla fine considerati equivalenti - esprimono *il distinto sussistere di Padre, Figlio e Spirito Santo, che sono uno sul piano della sostanza* (ουσία) *o natura* (φύσις). L'uso dei due termini attesta che l'alterità mediante essi implicata *in divinis* «non è comprensibile solo come differenza di nomi né di forme che, sviluppato il proprio effetto, si dissolvano di nuovo totalmente in Dio»[6]. Persona, in Dio, indica ciò che è per sé distinto e altro, senz'infrangere l'unità dell'essere di Dio, ma anzi per sé esprimendone la verità.

Sempre in ambito trinitario, il concetto si precisa decisamente nella prospettiva della *relazione* che Padre, Figlio e Spirito Santo vivono, anzi *sono*, l'uno rispetto all'altro. Così nei Cappadoci e in Agostino, sino a giungere alla definizione di Tommaso secondo cui la persona divina è *relatio subsistens* o *subsistens relativum*[7]: dove «relazione designa l'elemento individuante che distingue la persona, e sussistente designa la posizione ontologica assoluta della persona»[8].

Anche il concetto di *pericoresi* in greco, *circuminsessio/circumincessio* in latino, evocando la mutua in-esistenza dinamica delle tre divine Persone, richiama a un'unità essenziale nell'ordine dello scambio reciproco in cui ciascuna Persona divina è pienamente se stessa nella relazione con le altre.

5) È l'uso che ritroviamo, ad esempio, in Paolo: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον)» (1*Cor* 13,12).

6) B. Studer, *Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre*, in *ThPh* 57 (1982), p.168.

7) Cf. *S. Th.*, I, q. 29, a 4. Cf. R. Ferri, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2007, e in generale il recente G. Deodato, *La persona in Tommaso d'Aquino*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009.

8) G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jesus-Christ?*, Ed. du Cerf, Paris 1969, 124, tr. nostra.

b) In *cristologia*, il concetto di persona assolve invece, direttamente, alla funzione d'esprimere *l'identità una* di Gesù, nella duplicità delle sue due nature, divina e umana, che in lui sussistono nell'unicità della sua persona di Verbo incarnato. In questo caso, l'aspetto della relazionalità non è esplicitato.

c) In ambito *antropologico*, infine, si afferma nella teologia latina il concetto di persona proposto da Boezio: «*individua substantia rationalis naturae*»[9]. L'accento, in questo caso, è posto sull'individualità sostanziale, pur non essendo assente il riferimento alla relazione: perché si tratta, nell'uomo, di natura razionale, e dunque intelligente e libera - il che dice apertura e relazione all'altro. Ma certo il rapporto interpersonale, che a livello trinitario viene a qualificare il concetto di persona, a livello antropologico rischia di restare invece sullo sfondo[10].

1.2. L'epoca moderna

a) Nella filosofia moderna assistiamo a uno sviluppo che, in certo modo segue l'ordine inverso rispetto a quello sin qui recensito: ciò che balza in primo piano è l'interesse *antropologico*. Così il concetto teologico e metafisico classico di persona lascia progressivamente il posto a quello filosofico di *soggetto*, che deriva anch'esso, in origine, dall'analisi metafisica aristotelica.
Da un lato, il concetto di οὐσία, tradotto in latino con *substantia*, viene distinto speculativamente a significare sia l'*essenza* sia la *sussistenza*: distinzione sviluppata in ambito trinitario per esprimere l'unità dell'essere di Dio e la triplicità delle sussistenze personali (in questo senso, *subsistentia* equivale a *persona*, anche se tende a definirne il costitutivo ontologico).
D'altro lato, una vicenda sua propria conosce il concetto di *subiectum*, che traduce il greco ὑποκείμενον, "ciò che sta sotto", "ciò che porta su di sé gli accidenti". Nella metafisica aristotelica e scolastica ha un significato generale, indicando qualsivoglia esistente individuale. Nella filosofia moderna acquista un significato più ristretto, in sintonia con la svolta antropologica: il soggetto è, per antonomasia, quello psicologico, l'anima, l'uomo.
Esso viene così progressivamente a caratterizzarsi per almeno quattro grandezze: (1) la coscienza e/o autocoscienza; (2) la libertà; (3) la storicità; (4) l'intersoggettività. Anche se l'accento prevalente è sull'individualità autocosciente che, assolutizzata e chiusa al riferimento alla trascendenza e all'alterità, non può che portare al soggettivismo e cioè all'immanentismo e al solipsismo.

b) In questo contesto, emerge impellente in ambito cristologico *la questione della coscienza* (a livello psicologico) *e dell'io* (a livello ontologico) *di Gesù Cristo*: si può

9) *Contra Eut.*, III, 1-6.
10) Un'integrazione in questo senso viene proposta - come si ricorderà - da Riccardo di San Vittore. Egli, infatti, sviluppando la sua riflessione in ambito trinitario, propone una definizione di persona in questi termini: *Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia*. Dove il termine decisivo è *ex-sistere*: *sistere* indicando il modo d'essere, e l'*ex* il da-dove, la relazione che definisce come tale la persona, la sua singolarità incomunicabile.

parlare di una sua coscienza umana? e di una sua crescita storica? e come comporre la sua coscienza di vero uomo con l'Io del Verbo, seconda persona della Trinità?

c) Di qui il tema della coscienza e quello dell'io si spostano *in Dio*: di cui - ci si chiede - si debbono predicare una o più coscienze, uno o più io? In altri termini, le nozioni di coscienza e di io attengono il livello della natura divina o quello delle persone? Anche il tema della libertà guadagna nuovo interesse, in ambito sia cristologico che trinitario. Come intendere la libertà umana e filiale di Gesù? e come parlare di libertà non solo *di* Dio (rispetto alla creazione) ma anche *in* Dio (nelle relazioni tra le tre divine Persone)?

Lo sviluppo filosofico moderno sembra così scavare un solco profondo tra la teologia trinitaria - che continua a usare, in rapporto a Dio, il linguaggio metafisico classico della sostanza e delle persone - e l'antropologia filosofica che interpreta l'uomo nei termini della soggettività. Anche se non mancano i tentativi di applicare a Dio il concetto di soggettività, sia in ambito filosofico (così Fichte e Hegel), sia in ambito teologico (così Rosmini, Bulgakov, Barth) e di pensare la libertà di Dio o, meglio, Dio come libertà in rapporto alla creazione e alla storia (da Schelling a Pareyson).
Nel '900 le filosofie dialogiche, personaliste, dell'alterità spingono a integrare alcuni guadagni del pensiero moderno - liberandoli dalla deriva soggettivistica e immanentistica – nell'antropologia d'ispirazione cristiana. Mentre la concentrazione sull'evento pasquale del Cristo fa emergere in teologia l'attenzione per la dinamica della dedizione, della *kenosi* (nella luce dell'inno paolino di *Fil* 2) e della reciprocità quali espressioni costitutive dell'esser-persona di Gesù e, nella luce della rivelazione trinitaria che in Lui escatologicamente si realizza, delle Persone divine. Con evidenti ripercussioni a livello antropologico.

2. La ripresa contemporanea

I protagonisti del rinnovamento trinitario del '900 hanno presente questo ricco, complesso e interpellante *status quaestionis* e di qui intraprendono alcune piste nuove di approfondimento.
È agevole descriverle, in una prima approssimazione, con riferimento a due tappe: quella che s'esprime nella formulazione del *Grundaxiom* di Karl Rahner ("la Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa") negli anni '60, e quella che successivamente si configura a partire dalla riscoperta della centralità storico-salvifica e teo-logica dell'evento pasquale di Gesù Cristo.

2.1. L'orizzonte della soggettività

Circa la prima, è sintomatico notare come sia Karl Barth sia Karl Rahner, mettendo al centro della teo-logia il principio cristocentrico della rivelazione, anche se determinato in senso piuttosto formale, giungano a una conclusione per molti versi convergente. Dio è il Mistero assoluto *(Deus absconditus)* che si rivela *(Deus revelatus)*, e dunque è essenzialmente il Soggetto della rivelazione di Sé.
Con ciò, il principio dell'essere uno di Dio non è più rinvenuto nel concetto della natura/essenza divina, ma in quello *della divina soggettività che si esplica in tre di-*

stinti "modi d'essere" (*Seinsweise*, così Barth) o *"di sussistenza"* (*Subsistenzweise*, così Rahner)[11]. In questo modo essi intendono essere rigorosamente fedeli all'evento della rivelazione, superarando la supposta deriva sostanzialistica della teologia manualista e onorando la svolta moderna verso la soggettività[12].

Il limite della proposta - che in Rahner intende tra il resto ovviare al larvato triteismo indotto dalla comprensione moderna del concetto di persona implicante la coscienzialità, applicato all'essere trinitario di Dio - è quello di un certo *modalismo*[13]. Esso si rende evidente, a mio parere, nella *critica all'uso del concetto di persona* in teologia trinitaria: che da Barth e da Rahner viene ritenuto inadeguato e persino fuorviante, a motivo dell'evoluzione di significato subíta nel corso della modernità. L'impressione, alla fine, è quella di un Dio che, riconosciuto certo nel suo mistero e nella sua signoria, rischia di presentarsi semplicemente come «la condizione di possibilità della soggettività umana»[14] e in definitiva come l'analogato infinito della medesima intesa prevalentemente nelle categorie della modernità[15].

11) Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, München 1932; K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, tr.it., Queriniana, Brescia 1969, III, pp. 401-507.

12) Si ricordi quanto Hegel affermava a proposito del passaggio da una concezione dell'Essere di Dio in termini di sostanza a un'intuizione di esso come soggetto: «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come soggetto» (*Ph.G.*, I, 60); «che la sostanza sia essenzialmente soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito (Geist)*, - elevatissimo concetto appartenente all'età moderna e alla sua religione» (*Ph.G.*, I, 19) (cf. in proposito il nostro *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; Id., *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007). Su questa problematica cf W. Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, in Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen 1980, pp. 96-111; E. Vienken, *Einheit in Person - Person in Einheit. J.E. von Kuhns konkreter Monotheismus*, in *Der Dreieine Gott und die eine Menschheit*, für Bischof K. Hemmerle, Herder, Freiburg i.B. 1989, pp. 85-101. In questa linea, ma con una sua originalità, si muove S. Bulgakov, come ho cercato di mostrare nel mio *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 90-99.

13) Così, per un esempio, W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias - Grünewald - Verlag, Mainz 1982; tr. it., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 400s. Circa la *Denkform* hegeliana e la sua ripercussione sulla comprensione trinitaria di Dio, mi permetto rinviare al mio *Il negativo e la Trinità*, cit.; e inoltre al recente lavoro di M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K .Rahner und H .U . von Balthasar*, EOS Verlag , St. Ottilien 1997.

14) *Ibid.*, p. 401. Giustamente N. Ciola ha fatto notare che il deficit trinitario che va rimproverato a Barth e Rahner deriva da motivazioni diverse: «in Barth gioca la "seduzione" dell'idealismo, ma unita ad una concezione ipostatizzata della Parola; in Rahner il "difetto trinitario" del suo pensiero è dovuto forse a una mancanza di chiarezza nel rapporto tra trascendentale e storia, ma ancor più alla mancanza del circolo ermeneutico con la storia trinitaria di Dio in Gesù Cristo» (*Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario*, in "Lateranum", 55 [1989], pp. 208-257, qui 250, nota 56).

15) «Pur ammettendo che il concetto di persona dei tempi moderni insista sull'idea del soggetto, dell'individualità, ecc., Barth e Rahner non solo non lo hanno rifiutato, ma una volta ricevutolo lo hanno applicato non alle tre persone nel linguaggio tradizionale, ma a Dio stesso quale soggetto assoluto. Se si parte da questo soggetto è chiaro che dopo diventa difficile parlare di tre persone» (L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 324).

2.2. L'orizzonte della comunione

Tant'è che nella seconda tappa del rinnovamento trinitario del '900, quella segnata dalla riscoperta dell'evento pasquale come *focus* della rivelazione cristologica, questa pista è messa in un canto. Balza così in primo piano *la dinamica del reciproco amore delle tre divine persone*. L'unità - si sottolinea - non è semplicemente quella dell'unica essenza divina (perché essa si dà realmente solo nella relazione tra le persone), ma non è neppure quella dell'unico soggetto divino (perché così non si dà conto della reale reciprocità dell'amore vissuto dalle persone nella pasqua): ma è quella del *"Noi" trinitario*.
Questa pista trova differenti modulazioni[16]: così H. Mühlen parla di un "Noi a priori"[17]; J. Moltmann di unificazione (*Einigkeit* e anche *Vereinigung*) o di "unità pericoretica"[18]; E. Jüngel di "evento irraggiante dell'amore" divino e di "storia dell'amore"[19].
G. Greshake giunge in questa prospettiva a formulare la seguente tesi: «*il Dio cristiano uno è comunione, realizza il suo essere nel dialogo d'amore delle tre Persone*»[20]. E così la esplicita:

> «*L'unità di Dio è una unità relazionale di amore, originaria e superiore a qualsiasi comprensione, in cui le tre persone si comunicano reciprocamente l'unica vita divina e, in tale scambio, si distinguono e nello stesso tempo si manifestano come un'unica cosa nel più alto grado possibile. Unità della relazione, dell'amore, e non unità della sostanza o di un collettivo: questa è la nuova idea cristiana di unità, che risplende nella rivelazione del Dio uni-trino*»[21].

16) Oltre alle specifiche sezioni dedicate a una rassegna di queste posizioni da G. Greshake e L. Ladaria, si veda J. O'Donnel, *The Trinity as Divine Community*, in "Gregorianum", 69 (1988), pp. 5-34; B. J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft des Menschen*, Mainz 1990.
17) H. Mühlen, *Der heiliger Geist als Person. In der Trinität und im Gnadebund: Ich-Du-Wir*, Münster 1963; Id., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968, una tesi che l'Autore è venuto precisando nel corso degli anni; cf G.-H.M. Kim, *Dalla pneumatologia alla pneumatoprassi. Percorso e istanze per un rinnovamento della pneumatologia nell'opera di H. Mühlen*, PUL, Roma 1996.
18) Cf. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, Kaiser Verlag, München 1980; tr. it., Queriniana, Brescia 1983; in sintesi, Id., *L'unità invitante del Dio uno e trino*, in "Concilium", 17 (1985), pp. 75-87; Id., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Kaiser Verlag, München 1991; tr. it., Queriniana, Brescia 1993. Circa la posizione di Moltmann, Kasper è giunto a parlare di "pericolo triteistico" (cf. *Il Dio di Gesù Cristo*, cit., 392), mentre Greshake ha dedicato un excursus alla questione: *'Triistisches' Personverständnis bei J. Moltmann?* (in *Der dreieine Gott*, cit., pp. 168-171).
19) E. Jüngel, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1982, p. 427. Anche se, per qualche aspetto, la concezione di Jüngel può rischiare di diventare, come ha notato A. Bertuletti prendendo a prestito una formula coniata da von Balthasar per la teologia di Barth, una «teologia della soggettività trascendentale di Dio» (*Il concetto di persona e il sapere teologico*, in AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1996, pp. 3-31, qui 10, nota 21).
20) G. Greshake, *Der dreieine Gott*, cit., p. 182.
21) Id., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder, Freiburg i.B., 1998, tr. it., Queriniana, Brescia 1999, p.29.

Di fronte all'esecuzione di questa proposta diventa necessario chiedersi se essa, pur volendo tener conto dell'originalità dell'evento di Gesù e pur impegnandosi a evitare che l'accentuazione del dinamismo agapico interpersonale faccia ricadere nella trappola di un ingenuo triteismo, esprima davvero la verità teo-logica della rivelazione[22]. In altri termini - occorre chiedersi - è sufficiente dire che l'essere uno di Dio è la comunione - utilizzando la strumentazione concettuale della *Process philosopohy* di A.N. Whitehead e della *Strukturontologie* di H. Rombach? Non c'è il pericolo di equivocare così l'unità con l'addizione - sia pure intima - di tre realtà previamente date in sé come distinte?
Già W. Pannenberg nel primo volume della sua *Teologia sistematica* s'interrogava in proposito:

> «È vero che l'unità del Padre, Figlio e Spirito si afferma nelle loro relazioni storico-salvifiche […] tuttavia la loro reciproca pericoresi deve poi essere intesa come espressione dell'unità dell'essere divino. Inoltre bisognerà tematizzare l'idea dell'essere divino come tale […]. Bisognerà poi che si stabilisca se invece del concetto ontologico di essenza […] si possa far valere quello di essere divino inteso come sinonimo *(Inbegriff)* delle relazioni personali tra Padre, Figlio e Spirito»[23].

2.3. Per un'ontologia trinitaria della persona

Tenendo conto di questa ricca e complessa vicenda, si può aprire una terza via: quella di una rilettura della metafisica dell'essere come metafisica dell'*agape* nella luce della rivelazione cristologica, in quanto essa per sé dischiude lo spazio a un'ontologia trinitaria della persona. Cito, tra gli altri, due autori che mi paiono significativi in questa luce: Antonio Rosmini e Hans Urs von Balthasar.

Rosmini tenta di disegnare a partire dalle "viscere della rivelazione" una "metafisica della carità" che interpreti l'Essere di Dio come atto (e ciò è già di Tommaso) il quale - nella luce della rivelazione - sia essenzialmente compreso come dedizione-di-sé.

22) Cf. quanto ho cercato di dire in proposito ne *Il Logos e il nulla*, cit., pp. 297ss.
23) W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; tr. it., Queriniana, Brescia 1990, pp. 375-376. A. Bertuletti ha fatto acutamente osservare che se è vero che «mentre nel dogma trinitario la distinzione personale intende preservare l'assoluta anteriorità dell'iniziativa divina (non è l'uomo a porre la differenza in Dio), il dogma cristologico dell'unità personale, lungi dall'attenuare la consistenza dell'umano, rivendica la sua effettiva appartenenza a Dio», è altrettanto vero che, nella sistematica trinitaria del '900, «il ruolo insostituibile dei modelli più formali [come quello di Rahner] e della riserva apofatica che essi elevano non consiste nel sottolineare genericamente la differenza fra l'antropologico e il teologico, ma più propriamente nell'escludere un discorso diretto su Dio, il quale, con il pretesto della verità cristologica, di fatto ne sopprima la singolarità poiché riassorbe la sua storicità in una necessità ontologica», mentre «il limite dell'attuale personalismo trinitario [come quello di Moltmann] non consiste nel sottolineare, nei confronti di un apofatismo trascendentale, la consistenza della differenza intratrinitaria, ma nel dedurre la differenza antropologica dalla differenza teologica, annullando, per un eccesso speculativo, l'intento originario della proposta, che è di rivendicare la reale implicazione di Dio nella storia dell'uomo» (*Il concetto di persona e il sapere teologico*, cit., p. 30).

Secondo il Roveretano la natura divina è per sé tale da «includere necessariamente il concetto di un eterno dare se stesso»: la prima Persona della SS.ma Trinità dà e ha sempre dato tutto alla seconda, «il qual atto di dare - scrive Rosmini - è ella stessa, onde ella stessa non sarebbe, se non desse e avesse sempre dato tutto alla seconda»[24]. Ne deriva che

> «*In questa costituzione della divina Trinità, nell'operazione del principio si distinguono logicamente, non realmente, due note o condizioni: (1) un dare tutto ad altri; (2) un ritenere tutto, ossia un mettere tutto in atto in se medesimo: di maniera che l'essenza divina, che è nel principio e che viene comunicata, è messa in atto per lo stesso atto pel quale sono messe in atto le divine persone distinte realmente tra loro. Di che risulta, che il dare tutto se stesso al proprio oggetto e all'oggetto amato è quell'atto con cui si costituisce il principio stesso nell'ultima e infinita sua perfezione*»[25].

Basti notare in questo denso testo: (1) il linguaggio ontologico e personologico insieme del "dare tutto se stesso", che permette a Rosmini di saldare l'unicità dell'atto d'essere, che Dio è, con la triplicità delle persone che si costituiscono a partire e nell'interiorità stessa di tale atto; (2) in riferimento alle persone, il dinamismo della dedizione che s'esprime nella coincidenza del "dare tutto"/"ritenere tutto", e cioè - secondo il linguaggio classico - di sussistenza in sé e di relazione all'altro nella comunicazione di sé.

In una prospettiva analoga - ma tenendo conto dei due decisivi guadagni del rinnovamento trinitario del '900: il *Grundaxiom* di Rahner e il riferimento all'evento pasquale -, H.U. von Balthasar parla *dell'essenza divina come coincidente con l'evento stesso della reciproca donazione interpersonale*[26]. Egli invita cioè a focalizzare l'attenzione sull'*Essere* di Dio come *Agape* e, dunque, come coincidenza co-originaria di unità e distinzione che si realizza nella dinamica della dedizione reciproca e trinitaria di Padre, Figlio e Spirito Santo: simultaneamente espropriazione e appropriazione, svuotamento e riempimento, sacrificio e gioia.
Von Balthasar ritiene perciò necessario andare oltre la trattazione classica che fa precedere il discorso sull'essenza a quello sulla Trinità[27] delle Persone, ma al tempo stesso valuta insufficiente il concetto di "unità pericoretica"[28]. La prospettiva che

24) A. Rosmini, *Teosofia*, vol. IV, libro III, cap. IV, art. I, 1320, p. 168; cf. il mio *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in AA.VV., *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, a cura di K. H. Menke e A. Staglianò, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 251-272.
25) *Ibid*., vol. IV, libro III, cap. V, art. V, 1383, p. 252.
26) Cf. M. Serretti, *Il mistero della eterna generazione del Figlio attraverso l'opera di H.U. von Balthasar*, PUL-Mursia, Roma 1998, in particolare: "L'essenza di Dio considerata ipostaticamente", pp. 39-66.
27) Cf. H.U. von Balthasar, *Teologica II: Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, p.120.
28) Con esplicito riferimento a Moltmann: cf. H.U. von Balthasar, *Teologica III: Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, p.129, nota 2.

propone si muove nella direzione della considerazione dell'essenza di Dio "nella luce ipostatica" che la definisce "amore sostanziale"[29]. Spiega:

> «*Poiché ogni Persona, che esiste come momento del processo delle processioni, è come tale identica all'essenza o essere di Dio, questa essenza o essere [...] dev'essere identico a questo accadere come tale*»[30].

Ma occorre guardare alla pasqua di Cristo per penetrare il significato ontologico-trinitario dell'*Agape* che è Dio:

> «*Si può arrivare allora al concetto limite che "il divino autopossesso s'esprime nel perfetto dono e nella reciproca dedizione di sé, dove è coinclusa anche la propria esistenza, quella che nella creatura non è a disposizione della creatura" (A. Brunner). [...] L'autodedizione del Padre, che dona non solo qualcosa di ciò che ha ma tutto ciò che è, [...] passa interamente al Figlio generato [...]. Questo totale dono di sé, che il Figlio e lo Spirito rispondendo ripeteranno, significa qualcosa come una "morte", una prima radicale "kenosi", se si vuole: una super-morte*»[31].

Da questo testo si possono evidenziare due dati: (1) l'elevazione analogica del concetto di *kenosi* e di *morte* (col tipico richiamo all'eminenza di sapore dionisiano: "super-morte"): la necessità, cioè, d'introdurre *"les ressources de la négativité"* per dire la persona in Dio (G. Lafont); (2) e la costatazione che ci troviamo di fronte a un *concetto limite* nell'espressione dell'ontologia del divino: come il concetto agostiniano di *relatio*, quello tomasiano di *relatio subsistens*, quello rosminiano dell'*atto del dare tutto/ritenendo tutto*.

Si può dunque dire che se Dio è l'Essere che è *Agape*, Egli è infinito e reciproco donarsi del Padre del Figlio e dello Spirito Santo. Per esprimere la dinamica abissale di tale dedizione - come la rivela il Cristo Crocifisso/Risorto che effonde lo Spirito "senza misura" - si può e deve dire che il Padre, il Figlio lo Spirito Santo, ciascuno nel modo a Sé proprio, si donano sino alla consumazione di Sé, con ciò stesso essendo/divenendo pienamente Se stessi: essere e divenire, intesi secondo l'ontologia dischiusa dalla rivelazione, in Dio coincidono. Potremmo dire che Dio in quanto è, è uno, in quanto è amore, diviene, è cioè trino.
Di Dio, nella luce della rivelazione, si può dunque dire che è in quanto *Agape*; del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto sussistono come relazione, e cioè nel dare/ritenere tutto di sé, si può dire che sono Sé solo in quanto *non sono* in Sé indipendentemente dagli altri, ma Si donano dando tutto di Sé e così Si ricevono in ritorno (cf. *Gv* 10,17-19).
Ciò è proprio delle persone divine che sono Dio, il Dio uno. *Non delle persone*

29) H.U. von Balthasar, *Teologica II*, cit., pp. 132-133.
30) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, tr. it., Jaca Book, Milano 1985, p. 57.
31) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, cit., pp. 71-72.

create: che ricevono l'essere da Dio e non possono dimetterlo *ontologicamente*. Mentre è loro chiesto di donar-si *intenzionalmente*, e cioè a livello del conoscere e dell'amare. Ciò viene a dire che, nella creatura, essere e *agape* non coincidono: Dio solo "è" *Agape*.
Ma il Cristo crocifisso e risorto, comunicando lo Spirito, realizza quella "nuova creazione" che è il compimento cui è destinata per grazia la persona creata. Egli è il Figlio che si fa uomo e vive il rapporto trinitario dell'amore, come dono-di-sé sino alla fine, nella sua umanità. Così che quest'ultima, perché unita personalmente al Verbo, può sperimentare (nell'abbandono e nella morte accettata e vissuta per amore) quel vertiginoso annullamento di sé nell'amore, attraverso cui è inserita per la risurrezione nella vita trinitaria.
Dunque, solo in Cristo, accolto e vissuto per grazia dalla libertà, la persona creata partecipa sacramentalmente e proletticamente della realtà dell'*agape* trinitaria filiale. Non per semplice modo di dire, San Paolo parla perciò di un "morire" e di un "risorgere" con e in Cristo (cf. *Rm* 6, 4-5).

3. Prospettive

Cerco infine di proporre in questa luce alcune conclusioni aperte e prospettiche per un eventuale prosieguo del discorso.

3.1. Sul luogo cristologico di un'ontologia trinitaria della persona

Se è vero che, dal punto di vista dell'intelligenza della rivelazione, la definizione della persona umana non può darsi a prescindere dalla trascendenza di Dio, è altrettanto vero che l'originalità del cristianesimo sta nell'evento di Gesù Cristo come luogo personale in cui si trovano unite, nella distinzione, la "natura divina" e la "natura umana" - per dirla col linguaggio classico -: così che la trascendenza di Dio si offre nella sua forma originaria, e cioè trinitaria, nell'avvenimento di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.
Essendo vera la trascendenza di Dio rispetto alla storia, è dunque altrettanto vero che il trascendersi (per grazia e nella libertà) delle persone umane verso di Lui non può avvenire se non per la mediazione dell'avvento della persona di Cristo nella storia. Il pensiero teologico contemporaneo ha così acquisito il guadagno secondo cui per impostare correttamente la definizione della persona occorre muoversi *all'interno di un orizzonte cristologico*.
In questo modo, è possibile non solo recuperare le acquisizioni ontologiche della tradizione patristico-medioevale e gli elementi positivi apportati dalla moderna filosofia dell'intersoggettività, ma aprirli a una profondità nuova: in cui il rapporto tra la dinamica trinitaria della vita delle Persone divine e il rapporto, in Cristo, delle e tra le persone create non è più soltanto di analogia, ma di *mutua interiorità*, resa gratuitamente disponibile dall'incarnazione del Figlio di Dio e dal dono pasquale dello Spirito. Di qui almeno tre acquisizioni.

a) Innanzi tutto, dal punto di vista teologico, non solo si deve dire (con la speculazione scolastica di Tommaso e Duns Scoto) che la persona del Figlio di Dio incarna-

to costituisce il caso singolare ed esemplare in cui la natura umana è pienamente "personata"; ma anche che, nel dono di grazia, l'individuo umano raggiunge il suo pieno essere personale *in-Cristo*: realizzando la sua distinzione e identità nella gratuita partecipazione all'esser-persona del Cristo e accedendo per Lui al rapporto dispiegato di figliolanza rispetto al Padre nello Spirito.

b) In secondo luogo, si deve anche dire che il rapporto risolutivamente agapico tra le persone create è pienamente realizzato in Cristo che, come scrive la lettera agli Efesini, «crea in sé dei due (dei molti) un solo uomo nuovo» (2,14-16; cf. *Gal* 3,28). La presenza del Cristo risorto tra coloro che credono nel suo nome (cf. *Mt* 18,20), e sono innestati in Lui per la fede e i sacramenti, non può essere intesa soltanto come presenza morale o intenzionale: ma come *presenza ontologica*. Della definizione della persona umana è dunque costitutivo non solo il rapporto con Dio in Cristo, ma anche il rapporto con l'altro in-Cristo, così che - come scrive J. Zizioulas - si deve parlare della persona come essere e ipostasi "ecclesiale"[32].

c) Infine, si deve dire che in-Cristo il rapporto intersoggettivo si realizza nella logica pericoretica del dono di sé all'altro e dell'accoglimento in sé dell'altro nello spazio di novità/apertura dello Spirito Santo: *secondo la dinamica pasquale di morte-risurrezione*, e cioè di dono-di-sé che apre al pieno autopossesso di sé nella libertà della relazione all'A/altro.
Si può da ciò intuire che la persona umana può essere compresa/esercitata nell'ottica di un'ontologia "trinitaria" sotto almeno tre profili: (1) quello dell'interiorità del suo spirito (Sant'Agostino); (2) quello dell'essere figlio nel Figlio: secondo il "ritmo" trinitario del riceversi (dal Padre) - formarsi (nel Cristo) - e donarsi (nello Spirito) (K. Hemmerle); (3) e quello del rapporto intersoggettivo tra le persone create, che ha la sua espressione paradigmatica nel rapporto uomo-donna, creati "a immagine e somiglianza di Dio" e che si compie nell'interiorità della vita divina trinitaria secondo la preghiera di Cristo al Padre: «*e la gloria che Tu hai dato a me, lo l'ho data a loro perché siano uno come Noi siamo uno*» (*Gv* 17,22).
La struttura e dinamica trinitaria dell'intersoggettività umana in-Cristo si compie infatti nella reciprocità gratuita ed effusiva (cf. *Gv* 15,12) che non è il semplice "faccia a faccia" dei due, ma accade nello "spazio" accogliente che si apre "tra" essi: così realizzandosi quale rapporto indefinitamente aperto, che non tocca soltanto l'altro con cui direttamente si entra in rapporto, ma il "ciascuno senza volto" (per dirla con P. Ricoeur) che raggiungo per la mediazione delle strutture e delle istituzioni.

3.2. Sull'epistemologia teologica esistenziale di un'ontologia trinitaria della persona

Da ciò consegue un'irrinunciabile *conditio sine qua non* per l'esercizio di un'ontologia trinitaria della persona. Si tratta - lo dico con le parole di Jacques Maritain - di una condizione che tocca l'*epistemologia teologica sotto il suo profilo esi-*

32) Cf. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981.

stenziale[33]. Per "entrare" anche intellettualmente in questa dinamica pasquale e pericoretica, occorre infatti tematizzare e praticare, con consapevolezza critica ma insieme con verginale ingenuità evangelica, *il luogo originario dell'esperienza e del pensiero del Dio Trinità che Gesù annuncia e di cui rende partecipi nel suo Spirito*. Che cosa intendo per "luogo", *locus*, dell'esperienza e dell'intelligenza di Dio Trinità? Intendo certo - come insegna la teologia trinitaria del XX° secolo - che siamo chiamati a guardare a Dio nella carne di Cristo e, in fin dei conti, nella carne di Lui crocifisso e risorto irradiante lo Spirito. Ma la carne, lo insegna la fenomenologia[34], è il luogo della relazione *tra* le creature. E dunque rimanda precisamente alla relazione interpersonale e incarnata quale *locus* che, essendo definitivamente abitato dal Figlio nello Spirito (cf. *Mt* 18,20), offre l'accesso alla vita e all'intelligenza del *Deus Trinitas* nella ferialità del nostro cammino di esseri umani tra gli esseri umani. Non sono queste la grazia e la responsabilità che sono trasmesse nella carne eucaristica di Gesù, *culmen et fons* della sequela cristiana?

È stimolante rileggere, per rilanciarla, la storia dell'esperienza e della teologia trinitaria della Chiesa *da questa prospettiva*. Essendo sempre strettissimo, nel suo bimillenario cammino, il legame tra esperienza spirituale, crescita dell'intelligenza teologica, maturazione della coscienza antropologica, ripercussione di tutto ciò nelle multiformi espressioni della cultura (cf. *Dei Verbum*, 8).

Si prenda Agostino d'Ippona e il suo *De Trinitate*, ad esempio[35]. Il punto cruciale del suo *itinerarium* è nel libro VIII del suo *opus magnum*. Là dove il dottore della carità, dopo aver esposto la *doctrina fidei* e averne perseguito un'*intelligentia* destinata a segnare la storia successiva del pensiero trinitario mediante il geniale ripensamento della categoria ontologica della *relatio* secondo l'esigenza della rivelazione, si volge all'*experientia*: per rinvenire in essa il *locus* ove contemplare, nello specchio delle creature, la luce abbagliante del Dio che è Trinità.

E lo rinviene senza tentennamenti, e con stupore e gratitudine, tale *locus*, nella *dilectio mutua e erga omnes* dei discepoli - secondo il precetto del Signore. È qui che dimora il *Deus Caritas*, come illustra la prima lettera di Giovanni (cf. 1 *Gv* 4, 8.16). L'intuizione di Agostino è delle più luminose, per lui stesso, come attesta un'analisi del linguaggio usato per descriverla: quasi in tutto coincidente con quello che racconta - nel libro VII delle *Confessiones* - il suo primo incontro con Dio («*cum primum te cognovi*», VII, 10,16). Agostino riconosce di trovarsi così nella situazione di colui che ha trovato non "ciò che cerca" *(quod quaerit)*, ma il luogo "dove si ha da cercare" *(locus ubi quaerendum est)* (VIII, 10. 14).

33) Cf. il mio *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'Essere*, Mimesis, Milano 2009.
34) Cf. le suggestioni registrate in A. Bertuletti - M. Epis, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in G. Angelini - S. Macchi (ed.), *La teologia del novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 529-694 (in particolare, nella Seconda sezione: *Husserl e la fenomenologia dell'intenzionalità* e *La rifondazione della fenomenologia come filosofia prima*).
35) Si veda il mio *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; cf. anche, a proposito dell'interpretazione e dell'incidenza della teologia trinitaria di Agostino nel '900, l'esaustivo lavoro di P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006.

Eppure di qui innanzi (nei restanti sette libri) non segue questa via. Perché? H.U. von Balthasar ne individua il motivo nel fatto che Agostino non ha ancora a sua disposizione gli strumenti concettuali necessari per proseguire:

> «*Non ultima ragione fu* - egli scrive - *che la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico classico una fondazione filosofica sufficiente*»[36].

Da parte mia direi che, per esprimere con pertinenza intellettuale la geniale intuizione, i tempi ancora non erano maturi anche sul piano esistenziale. Oggi, mi pare, lo sono - o meglio sono chiamati con urgenza ad esserlo. La sfida è quella non semplicemente di pensare Dio, ma di *pensare in Dio e cioè dimorando in questo luogo*: quello in cui trinitariamente s'incontrano Dio e l'uomo nell'incontro tra gli uomini in Cristo Gesù.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

36) H.U. von Balthasar, *Gloria*, V*: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it., Jaca Book, Milano 1978, p. 31.