IL "NOI" ECCLESIALE E L'EUCARESTIA. IN DIALOGO CON LA TEO-*LOGICA* DI HERIBERT MÜHLEN



Heribert Mühlen is one of the most eminent figures of post Vatican II ecclesiological reflection in the twentieth century. This paper presents his thought regarding the category of the ecclesial "we" in its Trinitarian and Christological dimensions. Starting from the key points of his "theo-logic", which is followed by a discussion of its epistemological status, the article attempts, in constant dialogue with the author, to elicit the prospective systematic outlines of an ecclesiology of communion, highlighting its intrinsic Eucharistic dynamic.

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

Introduzione

L'attualità della categoria del *noi*, nel suo riferimento ecclesiale, trova una conferma non solo in ambito scientifico (basti guardare alle numerosissime ricerche sulla dimensione comunionale della Chiesa, che valorizzano i rapporti fondati sulla reciprocità, espressione visibile di come la Trinità si è manifestata), ma anche in ambito socioculturale, in cui le sfide nate dal processo di globalizzazione hanno riproposto un serio ripensamento del valore dell'altro e della questione dell'unità[1]: vale a dire di cosa si intenda per *unum*, obiettivo a cui in modo consapevole o meno si tende (ed è la stessa strategia della comunicazione a farne da verifica).

A queste realtà che si impongono a partire dal contesto socioculturale, e che si presentano ancora oggi nelle sembianze di "sfide", la Chiesa, o meglio il "noi ecclesiale", può offrire ancora una proposta di senso? È a tale domanda che il teologo Heribert Mühlen[2] ha cercato di rispondere in tutto il suo lavoro di ricerca, nei diversi ambiti teologici da lui trattati[3].

1) A proposito del rapporto tra globale e particolare, scrive Antonio Nitrola: «il locale non è parte del globale, nel senso che il globale non è formato dalla somma dei tanti (tutti) locali […]. Il locale è lo "spazio della relazione", cioè l'affermazione del valore di una particolare e determinata relazione nella sua unicità, non riproducibilità e perciò anche contingenza» (A. Nitrola, *Pensare l'attualità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, p. 75). Sul tema del locale, cf. A. Cavorero, *Il locale assoluto*, in «MicroMega» (2001/5), pp. 64-73. Su un'interpretazione teologica di questo paesaggio culturale, cf. P. Coda, *Quale lezione dalla crisi? Una riflessione teologica*, in Aa.Vv., *La crisi economica appello a una nuova responsabilità*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 67-86. La stessa logica che Nitrola ha evidenziato circa il "globale" è riscontrabile per quanto riguarda la categoria di *unità* e del *noi*.

2) Heribert Mühlen (27 aprile 1927 – 25 Maggio 2006), teologo tedesco nato a Mönchengladbach, ha studiato a Bonn, Freiburg, Roma, Innsbruck, Münster e Munich, ed è stato ordinato presbitero nel 1955. Docente ordinario di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Università di Paderborn (fino al 1977), ha seguito da vicino il movimento carismatico in Germania.

3) L'opera che ha segnato l'inizio dell'attività scientifica di Mühlen è la sua tesi di dottorato in filosofia all'Università di Freiburg, nel 1951, intitolata *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus* (H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl/Westfalen 1954); ma i due testi maggiormente conosciuti in ambito teologico sono la sua opera pneumatologica *Der Heilige Geist als Person* (H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1963) e quella ecclesiologica *Una Mystica Persona* (H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964; tr. it., *Una Mystica Persona. La Chiesa come mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una Persona in molte persone*, a cura di G. Corti, Città Nuova, Roma 1968). Le ultime due opere menzionate si distinguono in modo particolare nella riflessione teologica per le categorie personologiche *Io-Tu-Noi*. Altre opere del nostro Autore in cui appaiono le diverse implicazioni del discorso personologico sono: *Das unbegrenzte Du. Auf dem Wege zu einer Personologie*, in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum* 70, München 1967, pp. 1259-1285; *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn 1968 (tr. it., *Problema dell'essere e «morte di Dio». Il problema occidentale dell'essere come Morte di Dio ed i primi albori di una nuova esperienza di Dio*, a cura di G. Zappalà, Città Nuova, Roma 1969; *Das Christuserreignis als Tat des Heiligen Geistes*, in *Mysterium Salutis*, III/2, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, Einsielden 1969, pp. 513-544 (tr. it. *L'evento di*

Le categorie personologiche: io, tu, noi

Per entrare nella dinamica ecclesiologica del *noi* ecclesiale, penso sia importante prima di tutto comprendere cosa sia il *noi*. Mühlen cerca di spiegarne il significato a partire dalla teologia trinitaria, interpretata alla luce delle categorie personologiche. Egli parte dal pronome personale *io*[4], che da un lato indica l'identità della persona come esistenza incomunicabile, irripetibile e unica (nel dire "io" identifico questo soggetto come totalmente distinto e distinguibile da ogni altro), dall'altro invece il suo essere-in-relazione: dire "io" è un'autodichiarazione del proprio essere di fronte a un *tu*, o meglio, di fronte a un altro *io*[5].

L'incontro tra l'*io* e il *tu* (*Ich-Du-Verhältnis*) genera una duplice situazione, fondamentale per la riflessione trinitaria ed ecclesiologica: a) una relazione d'opposizione: quanto più l'*io* e il *tu* si avvicinano, tanto più emergono le specificità che contraddistinguono l'uno e l'altro, e dunque la distinzione tra loro; b) una *intentio unitiva* in cui l'*io*, pur scoprendosi "altro" dal *tu*, entra in una relazione di accoglienza intenzionale verso l'altro tale da generare un reciproco riconoscimento. Questa duplice realtà che si viene a costituire realizza l'*unione io-tu*, unità che tiene conto simultaneamente di una relazione d'opposizione ed una di reciproco riconoscimento. Essa però non è ancora il *noi* (come spesso si dice, almeno in lingua italiana: "noi due"), ma, dicevamo, l'*unione io-tu*.

Quando allora possiamo parlare di un *noi*, dal momento che esso non equivale al risultato della relazione tra un *io* e un *tu*? Siamo all'interno del metodo personologico di Mühlen, il quale, dopo aver presentato e argomentato la struttura fondamentale dell'incontro *io-tu*, introduce un'altra unione, l'*unione-del-noi* (*Wir-Vereinigung*), che si realizza nel momento in cui l'*io* e il *tu* non si rapportano tra loro in una relazione d'opposizione, ma compiono un'azione comune, come fossero un unico soggetto, verso un terzo. È il terzo a trans-formare l'*unione-io-tu* nell'*unione-del-noi*.

Cristo come atto dello Spirito Santo, in *Mysterium Salutis*, VI, Queriniana, Brescia 1980[3], pp. 645-684); *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969 (tr. it., *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della chiesa antica*, a cura di R. Gibellini, Queriniana, Brescia 1974); *Gnadenlehere*, in H. Vorgrimler – R. Vander Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III, Freiburg 1970, pp. 148-192 (tr. it., , *La dottrina della grazia*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, a cura di G. Mura, III, Città Nuova, Roma 1972, pp. 161-210); *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung*, München 1974; *Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Theologie*, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, a cura di C. Heitmann – H. Mühlen, München 1974 (tr. it., *Esperienza sociale dello Spirito come risposta ad una teologia unilaterale*, in *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, a cura di L. Tosti, Milano 1977, pp. 287-308).

4) Cfr. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1963, pp. 50-53.

5) Cf. H. Mühlen, *Das unbegrenzte Du. Auf dem Wege zu einer Personologie*, in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum* 70, München 1967, pp. 1259-1285, qui p. 1274: «*Im Person-Wort "Ich" tritt nicht nur das jeweilige Da-sein im Jetzt-hier in Erscheinung sondern auch das konstitutive Du-sein*».

Il "noi" in riferimento alla Trinità

Mühlen rilegge la teologia trinitaria alla luce del metodo personologico appena presentato, anche se in modo alquanto sintetico. Egli fonda il suo discorso sulla Scrittura, in particolare sull'*'Anî Jhwh*, come formula di rivelazione del Primo Testamento[6], e sull'*egó eimi*, nel Nuovo Testamento, in cui il Padre si presenta come l'*Io-in-persona*, e il Figlio, il *Tu-in-persona*. Nel Primo Testamento JHWH utilizza la formula "Io sono" per rivelare se stesso in relazione al Suo popolo; nel Nuovo Testamento, sulla bocca di Gesù questa non è altro che la rivelazione che egli fa del Padre[7]: proprio per questo Gesù si presenta come il rivelatore della paternità di Dio[8]. Tale manifestazione del Padre, *nel* e *attraverso* il Figlio, sembra avere in Mühlen una valenza molto più profonda di un semplice rimando; non si tratta soltanto di un figlio, che in quanto figlio, presuppone l'esistenza di un Padre, né di un figlio che in tutto quanto afferma parla del Padre: egli "è" il rivelatore, "è" la sua "espressione"[9]. Gesù, affermando "Io sono", manifesta il suo *esserci* come essere in relazione al Padre e, di conseguenza, «testimonia l'intensa comunione che esiste tra lui e il Padre»[10]. L'*Io sono* di Gesù, dunque, è non soltanto manifestazione del Padre, ma anche di ciò che c'è "tra" lui e il Padre, cioè del rapporto di comunione. Questo elemento aggiunto offre alla formula di rivelazione del Figlio una dinamicità molto più intensa, in quanto esprime lo stesso rapporto dinamico tra il Padre e il Figlio. Afferma H. Mühlen: «le dichiarazioni *Io sono* hanno un duplice aspetto: Gesù dice in queste se stesso come l'inviato del Padre e allo stesso tempo rivela il Padre come colui che l'ha inviato»[11].

Il teologo utilizza questo metodo personologico come criterio ermeneutico per una rilettura della Trinità immanente.

Ciò che contraddistingue il Padre è l'essere origine senza principio, la paternità e la spirazione attiva. Secondo Mühlen, il Padre ricorre all'*espressione-Io*, nel Primo Testamento, per non ammettere accanto a sé la presenza di altri dèi; nel Nuovo Testamento, invece, per mettere in luce il suo essere origine e del Figlio e dello Spirito Santo. L'assolutezza del Padre, il suo essere cioè senza origine, non può essere separata dalla sua paternità, vale a dire dalla relazione al Figlio. Infatti,

6) Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität*, cit., pp. 86-88.

7) Cf. *ibid.*, p. 89: «quando Gesù pronuncia "Io sono", rivela non se stesso in primo luogo, ma il Padre». La traduzione è nostra.

8) Cf. *ibid*.: «*Er ist* der *Offenbarer Gottes*».

9) Von Balthasar, per spiegare il medesimo concetto, utilizza il verbo *ausdrücken*, "*exprimere*", e il sostantivo *Ausdruck*, "*expressio*". Per un approfondimento di questo concetto nel suo riferimento teologico, cf. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 2003², pp. 405-490; J. Guillet, *Jesus*, in «Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique», VIII, a cura di M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayez, A. Derville e A. Solignac, Paris 1974, pp. 1106-1109.

10) H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität*, cit., p. 90.

11) *Ibid*., p. 91. Questo passaggio è interessante, in quanto si arriva alla comprensione della specificità del Padre e del Figlio, non soltanto attraverso ciò che il Padre ha comunicato di sé nell'Antico Testamento, o che il Figlio ha comunicato di sé e del Padre nel Nuovo, ma anche attraverso il loro stesso rapporto comunionale, e dunque attraverso ciò che hanno in comune tra loro: dall'unità di entrambi si evidenzia la distinzione e la peculiarità di ciascuna Persona.

afferma il nostro Autore, «in relazione alle Persone divine non si può però parlare di una "*solitudo*". Ciò avrebbe senso solo se in Dio non ci fosse una pluralità di persone»[12]. Né tanto meno si può pensare che il Padre entri in relazione con il Figlio per oltre-passare o distruggere la sua solitudine[13]; il Padre è, ed è tale in relazione al Figlio. Scrive Mühlen:

> «la sua relazione con il Figlio non si aggiunge alla sua costituzione come persona; piuttosto il Padre ha già una relazione con il Figlio ed è costituito come persona proprio attraverso questa relazione ancora prima (anche se logicamente dopo) che egli faccia uscire da sé il Figlio nell'atto nozionale della generazione»[14].

Il Padre così si manifesta come l'*Io* intratrinitario[15].

Il Figlio, da parte sua, si presenta come un *Io* che trova il senso del suo essere in relazione a quel *Tu*, il Padre, che lo costituisce come *Io*. Egli è il *Tu-in-persona*, perché il suo *Io* pur avendo tutte le specificità che lo contraddistinguono come *io* rispetto al Padre, tuttavia è tale solo in relazione al *Tu* del Padre, anzi, all'*Io* del Padre. Scrive Mühlen:

> «da ciò si ricava un buon significato, se si indica la relazione del Figlio al Padre come una *relazione-Tu*. La parola-personale Tu ci fa riconoscere che si tratta di una seconda persona che rivolge la parola a una "prima" persona e richiede il dialogo. Il Tu nel dialogo è quella persona dalla quale la prima attende risposta. In questo senso si può dire che nella Trinità il Figlio non è solo la parola in persona, ma anche la risposta in persona alla chiamata d'amore del Padre, dal quale è fuoriuscito il Figlio»[16].

Il Figlio è così il *Tu-intratrinitario*[17], in riferimento sia alla sua risposta all'*Io* del Padre, sia all'essere-Tu-del Padre, nell'instaurazione del dialogo, in cui non perde la sua inoriginarietà.

E il *Noi* trinitario o intratrinitario dove si realizza? Sulla base di quanto affermato a proposito del metodo personologico, e cioè che il *noi* non si identifica con l'*unione-io-tu*, è necessaria la presenza del Terzo. E qui Mühlen introduce il discorso sullo Spirito Santo, sulla terza Persona che non è né esterna né estranea, ma interna al rapporto tra Padre e Figlio. Scrive il nostro Autore:

> «si metta ancora una volta in rilievo che sarebbe inadeguato intendere lo Spirito Santo nel senso di un *Egli*. Il pronome personale della terza

12) *Ibid*., p. 130.
13) *Ibid*., p. 131: «Il Padre non entra in una relazione-Io-Tu con il Figlio per distruggere una solitudine-Io».
14) *Ibid*., p. 131. Cf. L.F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, pp. 220-221.
15) Cf. *ibid*., pp. 126-131: «*der Vater als das innertrinitarische Ich*».
16) *Ibid*., p. 133.
17) Cf. *ibid*., pp. 131-136: «*der Sohn als das innertrinitarische Du*».

> persona si avvicina nel nostro linguaggio umano all'impersonale "ciò": la persona indicata con *Egli* resta al di fuori del dialogo tra *Io* e *Tu*, essa è solo oggetto del discorso. Lo Spirito Santo però in questo senso non è oggetto del dialogo tra il Padre e il Figlio ma la comunicazione stessa tra loro»[18].

Lo Spirito Santo, all'interno della vita divina, è il *nexus Patris et Filii*; più che essere una realtà data una volta per tutte tra il Padre e il Figlio (come il "patto" del matrimonio), Egli appare come un legame dinamico tra le prime due Persone della Trinità[19], come la comunicazione stessa tra Padre e Figlio, e – possiamo aggiungere – la loro *pericoresi-in-Persona* («*die innergöttliche Perichorese in Person*»)[20], in quanto personalizza la dinamica intratrinitaria e tutto ciò che può essere conferito alla Natura divina. Proprio per questo lo Pneuma divino è la stessa *Noità* divina, il *Noi-in-persona*, la *relazione-Noi-intratrinitaria*[21].

La terza Persona della Trinità è sicuramente la più complessa da comprendere e da rappresentare; prima di tutto per la sua anonimia[22], basti osservare il nome che le è proprio: "Spirito" e "Santo" infatti sono termini che possono essere

18) *Ibid*., p. 158. Il corsivo è nostro.

19) In *ibid*., p. 162, questa realtà è espressa da Mühlen attraverso un gioco di parole sull'essere dello Spirito non tanto *Bund*, quanto *Band*: «lo Spirito Santo nella Trinità è egli stesso il legame, il *nexus Patris et Filii* in persona. Diciamo espressamente: il legame (*Band*) e non: il patto (*Bund*)» .

20) *Ibid*., p. 166.

21) Cf. *ibid*., pp. 136-167: «*der Hl Geist als das innertrinitarische Wir*».

22) A tale proposito, afferma Yves Congar in Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1999², p. 582: «lo Spirito non ha volto, quasi non ha un nome proprio. È il vento che non vediamo, ma che fa muovere qualcosa. Lo conosciamo dai suoi effetti». Anche Balthasar mette in luce questo stesso aspetto: in H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator*. *Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967; tr. it., *Spiritus Creator*, Queriniana, Brescia 1983², p. 96: «questo Spirito è soffio, alito, non contorno, e quindi vuol solo investirci e compenetrarci del suo spirare, non oggettualizzarsi per noi, non vuole essere visto, ma essere occhio veggente della grazia in noi, e poco lo preoccupa che noi preghiamo rivolgendoci a Lui, purché soltanto preghiamo con Lui: *Abbà*, Padre, purché solo consentiamo col nostro volere al suo gemito inenarrabile nel fondo della nostra anima. Egli è la luce, che non si può vedere se non sull'oggetto illuminato: e tale è l'amore tra Padre e Figlio apparso in Gesù». Nell'opera di F. Lambiasi e D. Vitali si afferma, a partire dall'impersonale personalità dello Spirito Santo, tanto l'impossibilità di parlarne quanto l'impossibilità di tacerne: cf. F. Lambiasi – D. Vitali, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005, p. 22. Bernard Sesboüé parla di identità personale o «meta-personale» dello Spirito Santo: cf. B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, a cura di S. Tanzarella, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, pp. 21-60. Anche Nicola Ciola si mostra propenso a prendere in considerazione la proposta dello Spirito come meta-persona, sia per l'impersonalità con cui si presenta nel dato scritturistico: «lo Spirito Santo che soprattutto in Paolo e Giovanni appare come soggetto, è però senza volto e non parla. L'incontro con Lui non è faccia a faccia come un Tu. […] Egli non parla, non è mai l'interlocutore di un dialogo divino» (N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, p. 42); sia per la difficoltà di attribuire allo Spirito la categoria già di per sé complessa di *persona*: «se "persona" è già un termine "analogico" attribuito alle prime

predicati sia di ciascuna Persona della Trinità sia della stessa Natura divina. Tale anonimia dello *Pneuma* divino è confermata anche dal fatto che nella Scrittura, al contrario e del Padre e del Figlio, Egli non si presenta mai come un "Io" o come un "Tu", al modo, per esempio, del Padre nel Primo Testamento e del Figlio nel Nuovo Testamento: Egli non parla mai al popolo di Dio di Se stesso, pur essendo la condizione di possibilità dell'atto di fede nel Padre e nel Figlio da parte del singolo e della comunità credente. Il *Noi*, in questo orizzonte di comprensione, indica la peculiarità della terza Persona della Trinità, nel suo essere la comunicazione stessa tra l'*Io* e il *Tu*.

Statuto epistemologico del "noi"

Vorrei ora approfondire ulteriormente il discorso sullo statuto epistemologico del *noi*, a partire dalle suggestive intuizioni in ambito trinitario del nostro teologo tedesco, per far poi emergere le caratteristiche fondamentali del *noi* ecclesiale.

Per entrare in modo più approfondito nella riflessione di Mühlen sul *Noi*, è necessario introdurre una categoria da lui utilizzata, che non ha trovato né un'ampia eco in ambito teologico né un'approfondita riflessione da parte degli studiosi del suo pensiero, e che tuttavia sembra sottolineare più di tutto la specificità della sua proposta: il *noi-a-priori*. Questa categoria è utilizzata dall'Autore in una duplice accezione: la *noità*, intesa come natura divina, e il *Noi-in-persona*, vale a dire lo Spirito Santo.

Dei pochi studiosi che hanno approfondito questa categoria, la maggior parte si è fermata quasi esclusivamente al riferimento pneumatologico, il che evidenzia un certo oblio, soprattutto negli ultimi decenni, di un approfondimento speculativo del concetto di natura divina. Proprio per questo si azzarderà adesso qualche approfondimento speculativo sul fondamento della riflessione di Heribert Mühlen.

L'*a-priori* indica la condizione di possibilità perché una realtà appaia in un certo modo: è un orizzonte interpretante, il *ciò attraverso cui* e *grazie a cui* si è o si ha qualcosa. Non si tratta dunque di un oggetto di fronte a un soggetto, ma di una condizione logica che precede; in altre parole, non si ha a che fare con il nominativo (*quis/quid*) o con l'accusativo (*quem/quid*), ma con l'ablativo (*quo*), che con la varietà di funzioni che possiede è quello che meglio esprime la concrezione concettuale della condizione di possibilità[23]. Se si considera, dunque, l'*a-priori* in

due persone trinitarie, ancor più ciò va tenuto presente per lo Spirito Santo non solo nel rapporto Dio/uomini, ma all'interno della stessa Trinità» (*ibid*., pp. 42-43).

23) Scrive a tale proposito Elmar Salmann: «è ovvio che codesta natura non può essere un soggetto, evocato e colto dal nominativo, neppure il termine, il semplice oggetto di un'azione o significazione; essa appare piuttosto come *quo* e *in quo* (per esprimerci nel gergo di quel continente sommerso che la Scolastica ormai rappresenta), come sfera, *medium* e sfondo, come spazio originante e concomitante e principio in-esistente della comunicazione e della conoscenza in e di Dio, della "con-sorteria" tra le persone divine e tra Dio e uomo: *consortes divinae naturae* (2*Pt* 1,4). La nostra tesi: questo oblio ha portato ad un processo di liberazione e personalizzazione del concetto e nella concezione della Trinità – uno sviluppo che comporta anche dei rischi notevoli, che ci indurranno a recuperare la funzione dell'ablativo per determinare meglio la presenza e la funzione della natura

relazione alla *comunanza del noi*, cioè alla natura divina, allora è possibile cogliere quest'ultima come fondamento logico della distinzione delle Persone, intravedendo così in Mühlen la valorizzazione di un'impostazione classica, soprattutto in riferimento a Tommaso e ad Anselmo. Scrive Mühlen:

> «l'unica "natura" divina può essere chiamata come una noità divina a-priori, che è presupposta logicamente (non temporalmente) alla triade delle persone divine e si "dischiude" verso l'interno di esse. Ciò che è in comune alle persone divine, la "natura" divina è la loro comunanza a-priori che non può essere pensata e descritta separata dalle persone divine. Questo noi divino a-priori è l'unico cuore divino»[24].

Proprio perché il *noi* è *a-priori*, non si può cadere nel pericolo di considerarlo né una forma di triteismo, né un'unità accidentale o collettiva *a-posteriori* (come se fosse il risultato della somma di un *io* e di un *tu*). A partire da questo riferimento alla natura divina, il *noi* appare innanzitutto non tanto nel suo significato personologico in relazione a un *io* o a un *tu*, ma come spazio originante e sfondo divino che manifesta la dinamica interpersonale dell'essere di Dio.

L'*a-priori* è utilizzato dal nostro Autore anche in riferimento al *Noi-in-Persona*, allo Spirito Santo. Per meglio comprendere in che modo lo Spirito Santo può essere considerato *a-priori* rispetto al Padre e al Figlio, è opportuno recuperare il significato e il valore del genere neutro (ormai inesistente in lingua italiana), applicato alla terza Persona della Trinità. Tale argomento trova la ragione del suo essere soprattutto nel fatto che il sostantivo *Ruªh* sia stato tradotto in greco con *pneuma*, lemma appunto di genere neutro.

Questo genere, infatti, ha prima di tutto una peculiarità che gli è propria (come anche gli altri due generi, il maschile e il femminile). In secondo luogo, il neutro esprime il suo essere né l'uno né l'altro (*ne-uter*), in riferimento al genere maschile e a quello femminile (proprio per questo è terzo). Infine, dal momento che i generi in opposizione sono il maschile e il femminile, il neutro si presenta come contesto interpretativo alla luce del quale è possibile comprendere la distinzione tra i due (in questo prospettiva, il neutro è *a-priori*, condizione di possibilità del rapporto tra i due).

In riferimento allo Spirito si può affermare prima di tutto che Egli ha una peculiarità propria, che lo identifica come Persona distinta e dal Padre e dal Figlio. Al tempo stesso Egli è non-Padre e non-Figlio (*ne-uter*), e proprio per questo è Terzo rispetto ai Due. Essendo il Padre e il Figlio che si relazionano tra loro in un rapporto d'opposizione, lo Pneuma divino si presenta infine come l'*in cui* (*in quo*), la realtà includente attraverso cui i Due (Padre e Figlio) sono tra loro in un'*oppositio relationis*. Oltre alla relazione dello Spirito con il Padre e il Figlio, il recupero del *genere neutro* (che, come si è visto, non significa *a-personale*), può gettare una

divina» (E. Salmann, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, pp. 306-323, qui p. 306).

24) Prefazione alla quinta edizione di *Der Heilige Geist als Person*, cit., p. XXVII.

luce anche per esprimere l'azione dello *Pneuma extra Deum*, come *spazio* e *forza*. Nell'attività creatrice, per esempio, la Parola pronunciata dal Padre porta in essere, là dove lo Spirito ha realizzato la condizione di possibilità della creazione; questa dinamica si può cogliere in modo equivalente in riferimento al soggetto credente: lo Spirito è Colui che, inabitando l'uomo, lo rende idoneo, sempre come condizione di possibilità, ad accogliere e a rispondere alla Parola, come forza in virtù di cui è possibile vivere l'esperienza di fede. A tale proposito, è interessante osservare come la Chiesa primitiva, pur credendo allo Spirito come Persona intra-trinitaria, in molte professioni di fede non formulasse il terzo articolo nel caso accusativo, «*credo in Spiritum Sanctum*», ma nel caso ablativo, «*credo in Spiritu Sancto*»[25]. In queste professioni, il primo e il secondo articolo di fede presentano la formula verbale «*credo*» (o nell'accezione interrogativa «*credis*», trattandosi di domande rivolte nel contesto di una liturgia battesimale) con l'accusativo, *in unum Deum Patrem*, […] *et in Iesum Christum*, e il terzo articolo, riguardante lo Spirito Santo, nel caso ablativo, *in Spiritu Sancto*[26]. La terza Persona della Trinità si presenta, in questo contesto, non tanto come oggetto di fede ma come forza attraverso cui si può proclamare la *professio fidei*, credendo in ciò che si è pronunciato: torna così la dimensione dinamica dello Spirito espressa nel caso ablativo, come espressione dell'essere *a-priori*, condizione di possibilità del credere. Per tutte queste accezioni, lo Spirito si presenta come il *dono-attraverso-cui*, il *tra*-in-persona[27].

25) Così, per esempio, si legge in: Ippolito di Roma, *Traditio apostolica*, in *Sources chrétiennes* 11 bis, a cura di B. Botte, Paris 1968, pp. 84-86; Rufino di Aquileia, *Expositio in symbolum*, in *Corpus Christianorum Series Latina* XX, a cura di M. Simonetti, Turnhout 1961, pp. 133-182, 169; *Codex Laudianus*, in H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchyridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2003[4], n. 12; *Messale e Sacramentario fiorentino*, in *ibid.,* n. 17; Pirminio, *Raccolta di testi da singoli libri di canoni*, in *ibid.*, n. 28.

26) Joseph Ratzinger, a proposito del simbolo apostolico, nota questa distinzione tra i primi due articoli e il terzo, attribuendola soprattutto al contesto del Simbolo medesimo. Egli afferma: «significa, infatti, che questo articolo di fede è stato all'inizio inteso in senso non intra-trinitario, bensì storico-salvifico. In altri termini: la terza parte del Simbolo rinvia in prima linea non allo Spirito Santo in quanto terza Persona divina, bensì allo Spirito Santo quale dono di Dio alla storia nella comunità di quanti credono in Cristo» (J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2008[16], p. 321). Paolo Martuccelli evidenzia, a partire dalle osservazioni di Ratzinger, come il simbolo occidentale metta maggiormente in luce l'aspetto economico dello Spirito rispetto a quanto si legge nei simboli orientali; questo però, scrive l'autore, «non significa che escluda l'aspetto ontologico, e tuttavia lo fa emergere nella coscienza del credente a partire dalla storia» (P. Martuccelli, *Come parlare dello Spirito Santo? Il contributo metodologico di J. Ratzinger alla pneumatologia*, in *La personalità dello Spirito Santo*, cit., pp. 309-321, qui 310-311). Lo Spirito appare così come la condizione stessa di possibilità e della rivelazione e della salvezza (cf. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2003[7], pp. 298-307).

27) Per un approfondimento speculativo sulla logica del nostro autore, rimando al mio *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 263-312.

Il "noi" ecclesiale

Dopo aver approfondito il discorso sull'*a-priori*, nel suo riferimento alla natura divina e allo Spirito Santo, è ora possibile tornare a Mühlen, per individuare quali implicazioni ecclesiologiche possono scaturire da quanto già affermato *in divinis*. Si tratta, in altre parole, di entrare nella comprensione del *noi* ecclesiale, presentato dal nostro Autore nell'opera ecclesiologica intitolata *Una Mystica Persona*. Il suo intento è stato non di scrivere un manuale di ecclesiologia, ma di trovare una formula fondamentale e "aperta" sulla Chiesa che potesse raccogliere le caratteristiche messe in luce nella Scrittura e nella Tradizione, facendo emergere, cioè, «una sintesi "formale" che comprenda tutto l'essenziale di ciò che la rivelazione ci propone»[28]. Come in ambito trinitario è stata coniata la formula "una natura in tre Persone", e in quello cristologico "due nature in una Persona", la Chiesa viene compresa come "una Persona in molte persone"[29]. Scrive Mühlen:

> «con l'espressione "una persona" si intende lo Spirito Santo e con l'espressione "molte persone" si intende Cristo e noi: Cristo ci lega a se stesso, e lega sé a noi, per mezzo della missione del suo Spirito; e così lo Spirito, mentre si unisce a noi e unisce noi a se stesso, effettua la nostra unione con Cristo; è cioè il *vinculum*, il vincolo di unità: egli dunque è la persona numericamente una in Cristo e in noi»[30].

Il fondamento biblico di tale proposta ecclesiologica prende le mosse dalla categoria biblica della personalità corporativa[31], racchiusa nel concetto di *Grande-io*, categoria che, a partire dal Primo Testamento, mostra un continuo e spesso

28) H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 3. In un lavoro di ricerca dottorale sull'ecclesiologia di Heribert Mühlen, Francesco Marino così si esprime a tale riguardo: «il Mühlen dunque intende proporre col suo studio una "formula fondamentale ecclesiologica", che non bisogna intendere nel senso di una "definizione" della Chiesa e neppure nel senso di una "descrizione essenziale" di essa» (F. Marino, *L'ecclesiologia di Heribert Mühlen: la Chiesa nel mistero dello Spirito di Cristo e del Padre*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale - Sezione S. Luigi, Napoli 1998, p. 156).

29) Il legame tra il discorso trinitario e quello ecclesiologico è messo in luce dal nostro autore nel modo seguente, in H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 26: «il presupposto sistematico dal quale partiremo per risolvere il problema della formula fondamentale ecclesiologica, non è frutto, dunque, della volontà sistematizzatrice dell'uomo, ma deriva dal *manifestarsi della Trinità nell'economia della salute*».

30) *Ibid*., p. 21.

31) Il concetto di "personalità corporativa" è stato coniato dalla studioso inglese Henry Wheeler Robinson (cf. H.W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 66 [1936], pp. 49-61). Alcuni autori hanno preferito parlare di "concezione di totalità" (*totality conception*), più che di "personalità corporativa", sempre per evidenziare la co-implicazione tra una singola persona e l'intera specie (cf. J. Pedersen, *Israel, its life and culture*, I, London 1926). Antonio Cannizzo così spiega il significato di "personalità corporativa": «che un individuo unico è veramente corporativo: cioè funzionalmente identificato con una comunità; e che, nonostante questo carattere corporativo, rimane sempre una persona individuale (se non altro per il suo comportamento)» (A. Cannizzo, *The corporate personality*, in *L'antropologia biblica*, a cura di G. De Gennaro, Dehoniane, Napoli 1981, pp. 593-644, qui p. 594).

inavvertito passaggio dall'*io* al *noi*, dal singolo alla comunità e viceversa; un concetto, scrive il nostro Autore, «a mezza strada tra l'espressione in prima singolare degli individui e quella in prima plurale della comunità»[32]. Oltre a questo rimando interno, la personalità corporativa presuppone una sorta di irradiazione di una grande personalità passata nei suoi discendenti, per cui un popolo sembra identificarsi con l'antenato che continua a vivere attraverso i tempi. Per quanto concerne la Chiesa, il riferimento è prettamente cristologico, essendo l'*Io* di Cristo a irradiarsi nella compagine ecclesiale.

Attraverso il recupero della categoria agostiniana, il *Christus totus*[33], e di quella dell'Aquinate, *Una Mystica Persona*[34], Mühlen introduce la formula ecclesiologica da lui coniata, "una Persona in molte persone", per esprimere meglio alcuni elementi essenziali del rapporto tra Cristo e Chiesa, che nella formula *Una Mystica Persona* non venivano considerati. Qui infatti, egli spiega,

> «non si parla della missione dello Spirito da parte di Cristo (e del Padre) che è costitutiva per la Chiesa; non si dice che lo Spirito è il principio unitario immediato della Chiesa; non si esclude l'interpretazione errata che i cristiani siano assunti nell'unione ipostatica del Logos insieme con la sua natura umana individuale e che la grazia creata sia una e uguale in Cristo e in noi. E oltre a tutto ciò, non si tiene in conto che la Chiesa è "popolo di Dio"»[35].

Mühlen si domanda in che modo l'*Io* di Cristo (come antenato/singolo) si prolunghi nel *Grande-io* della Chiesa (popolo/plurale). Lo *Pneuma* divino, il *Noi-in-persona*, è la condizione di possibilità del *noi* ecclesiale, in quanto è Colui nel quale e per mezzo del quale l'*Io* di Cristo si estende e si dilata nei cristiani attraverso l'unzione: la Chiesa dunque è la *continuazione storica dell'unzione di Cristo*. Con questa asserzione, il nostro Autore vuole espressamente e radicalmente prendere

32) H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 100. Cf. J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo*, Città Nuova, Roma 1968.

33) Mühlen approfondisce questa categoria ecclesiologica di Agostino con l'intento di spiegare il rapporto intimo e costitutivo che si viene a realizzare tra Cristo e la Chiesa: essi sono *una quaedam persona* (cf. *ibid*., pp. 35-52).

34) Il nostro Autore, pur riconoscendo che nelle opere di Tommaso non si può trovare un vero e proprio trattato di ecclesiologia, scorge l'importanza che la formula *Una Mystica Persona* ricopre nella riflessione del pensatore medievale, proprio per esprimere la forte e profonda connessione tra Cristo e la Chiesa (cf. *ibid*., pp. 52-57).

35) *Ibid*., p. 88. Nella formula da lui coniata, invece, «sono contenuti tutti gli elementi essenziali e vengono positivamente esclusi tutti gli errori fondamentali» (*ibid*.). Mühlen da subito ha messo in guardia che «il mistero della Chiesa è una realtà così ricca di significati, che non può venir enunciata facilmente con un'unica formula. È infatti necessario esprimere da una parte la funzione di Cristo per la Chiesa e nella Chiesa, e d'altra parte la funzione dello Spirito Santo e, per di più, le corrispondenti proprietà personali di ciascuno di loro» (*ibid*., p. 85). Anche la sua proposta infatti non può essere esaustiva: «a dire il vero, anche in essa non si esprime la missione dello Spirito di Cristo per Cristo (e il Padre); ciò che in essa si enuncia è limitato all'azione dello Spirito di Cristo, principio unitario e immediato della Chiesa» (*ibid*., p. 88).

le distanze da un certo misticismo ecclesiologico che ha finito con l'identificare la Chiesa come continuazione della stessa incarnazione del Verbo divino[36]. Come a livello intratrinitario lo Spirito invera la *noi-tà* divina, nel suo essere e del Padre e del Figlio, così a livello ecclesiale Egli realizza il *noi* della Chiesa, nel suo essere uno e identico in Cristo e nei cristiani. Lo *Pneuma*, nella vita di Gesù, ha reso pubblico ed ecclesiale tale evento: la grazia dell'unzione conferita a Cristo è stata ordinata *a-priori* a una molteplicità di persone, per cui ciò che sembrava avere il carattere di singolarità, quello della *ii-tà*, ha invece una finalità plurale, un riferimento alla *noi-tà*. La Chiesa, o meglio, il *noi* ecclesiale trova così in Cristo la sua origine, e nel *Noi-in-Persona*, ossia nello *Pneuma* divino, la sua condizione di possibilità[37]. Anzi, il *noi* ecclesiale è tale solo come inveramento dell'accadere dello Spirito di Cristo in essa.

Lo Spirito Santo, infine, è la comunanza e la mediazione in forza di cui l'*Io* di Cristo si trova di fronte al *tu* della Chiesa, in un'*oppositio relationis*[38].

Il "noi" e la logica eucaristica

Le categorie personologiche sono l'orizzonte interpretativo di tutto il sistema teologico di Heribert Mühlen: attraverso di esse emerge soprattutto l'importanza che la dimensione relazionale ricopre in un discorso sulla persona, espressa sia nella relazione *Io-Tu*, sia nell'unione del *Noi*. Al tempo stesso ogni parola-personale esprime, insieme alla dinamica di reciprocità, anche l'individualità e la peculiarità di ogni singola persona, per cui ciascuna è nel suo *essere da-con-per-in* l'altro-da-sé[39]: essere e relazione, nelle Persone divine, coincidono perfettamente, tanto da non poter pensare l'uno senza l'altra. Parlare di Dio in termini personali ha delle

36) Cf. *ibid*., pp. 62-66 e 218-237.

37) Cf. B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo (Mi) 1995, pp. 189-192. Lo stesso pensiero si trova anche in Leo Scheffczyk, che scrive: «Cristo eseguì tutta la sua opera di redenzione in forza dello Spirito e solo in questo modo fu in grado di eseguirla; è facile comprendere come la stessa forza entri nel frutto dell'opera di redenzione, cioè nella chiesa. Si può affermare che l'unzione dello Spirito Santo venne concessa a Cristo già in vista del compimento della redenzione e in previsione della chiesa. In questo modo la chiesa non si deve comprendere esclusivamente quale prolungamento dell'unzione di Cristo […]. La chiesa è la continuazione della pienezza dello Spirito, dell'unione del Salvatore con lo Spirito, estensione del dono dello Spirito dato a Cristo al corpo e alle sue membra» (L. Scheffczyk, *La chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 57-58). Scrive Mühlen: «la Chiesa non è la continuazione dell'incarnazione in quanto tale, ma è il perdurare, nella storia della salute, dell'unzione di Gesù con lo Spirito Santo» (H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 269). Ciò porta a una distinzione tra i due misteri e non a una divisione: poiché l'unzione nel battesimo è la manifestazione pubblica di ciò che è avvenuto in Gesù nel primo istante dell'incarnazione.

38) Cf. H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 552.

39) In questo contesto prendo le distanze da quanto scrive G. Blandino, secondo cui le parole "io" e "tu" indicano il loro essere persone, ma non le peculiarità personali di ciascuna: «le parole "io" e "tu" possono servire per indicare che il Padre e il Figlio sono persone, ma non per indicare le loro diverse caratteristiche personali» (G. Blandino, *Questioni dibattute di teologia*, II, Città Nuova, Roma 1978, p. 177).

implicazioni anche in ambito creaturale: Mühlen infatti, attraverso le categorie personologiche che descrivono come ogni persona sia tale unicamente entrando in dialogo con le altre-da-sé, illustra come tale logica possa avere una sua corrispondenza sia in ambito teologico sia in quello antropologico. Mentre l'uomo è tale entrando in dialogo con i suoi simili, le Persone divine sono esse stesse dialogo: l'*Io*, il *Tu* e il *Noi* sono tali nella loro individualità in riferimento ognuno all'altro-da-sé. La distinzione tra il rapporto *io-tu* e la comunione del *noi* è centrale nella riflessione di Mühlen: l'*Io* dello Spirito nasce dal comune dono di amore reciproco del Padre e del Figlio[40]; di iniziativa del Padre (come *Io* primordiale), l'amore non arricchisce il proprio *Io*, ma suscita un *Tu* di fronte a sé, in cui si ritrova come in un altro se stesso. L'apertura del rapporto reciproco tra l'*Io* e il *Tu* si irradia al di là dei Due e genera un Terzo che rende i Due "collaboratori" di un'azione comune: dall'amore che si estasia si forma un nuovo *io*.

Un problema a mio avviso emergente nella teo-*logica* di Mühlen riguarda le dinamiche trinitarie: egli parla di un *Io*, di un *Tu* e di un *Noi* intradivini, che sono tali nella loro reciproca relazione, senza evidenziare le diverse implicazioni ontologiche che si ricavano da tale reciprocità: egli si attiene alla tradizione latina che fonda la realtà comunionale delle Persone divine sulla comune natura e sulla relazione, per cui ogni Persona è nel proprio relazionarsi con le Altre-da-Sé, ma non vengono approfondite le dinamiche di reciprocità che fanno essere ciascuna in relazione all'altra. Tale mancanza trinitaria, in Mühlen, ha ripercussioni anche nella sua riflessione sulla Chiesa.

Può essere proprio il recupero della logica eucaristica a far emergere e superare il "limite" della tesi di Mühlen. Per comprendere in cosa consista tale logica, scrive S.N. Bulgakov, a proposito del "noi":

> «il *noi* non è solo una forma grammaticale, ma è una vera e propria rivelazione della lingua a proposito della natura dell'*io*, che esiste soltanto nell'accettazione del *con-io*. […] *Noi* è l'*amore ontologico nell'io*, che non vive soltanto in se stesso, ma anche nel *tu* e nell'*egli*, nella misura in cui l'amore è veramente vita nell'altro e attraverso l'altro»[41].

Giuste dunque le intuizioni di Heribert Mühlen a proposito delle categorie personologiche, e in modo particolare del *Noi*, ma per coglierne lo specifico, so-

40) Scrive J. Galot: «se consistesse soltanto in questo mutuo compiacimento, l'amore significherebbe ancora, per il Padre e per il Figlio, una specie di ritorno verso se stesso, giacché ambedue, per così dire, profitterebbero di tale amore; il Figlio riceverebbe in se stesso, come termine dell'amore paterno, il compiacimento del Padre, e il Padre riceverebbe l'omaggio del Figlio come termine dell'amore filiale. Si arricchirebbero scambievolmente del loro dono. […] Ma in Dio un tale arricchimento è escluso, e l'altruismo dell'amore è assoluto. Nessun profitto, nessun ritorno verso se stesso! Per attuare quest'altruismo puro, l'amore deve estasiarsi nel senso pieno e proprio della parola, uscire completamente da se stesso dando origine a una nuova Persona in cui si trovi contenuto il dono delle altre due. Il dono mutuo del Padre e del Figlio s'ipostatizza nella persona dello Spirito Santo» (J. Galot, *Chi è lo Spirito Santo?*, in «La Civiltà Cattolica» 127 (1976), pp. 427-442, qui p. 433).
41) S.N. Bulgakov, «Capitoli sulla Trinitarietà», in P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, pp. 67-171, qui p. 77.

prattutto in ambito divino, non si può prescindere dalle dinamiche che costituiscono le relazioni intratrinitarie, esprimibili attraverso tre preposizioni semplici (enunciate nella citazione di Bulgakov): "con", "per" e "in". I molteplici dinamismi relazionali fra Padre, Figlio e Spirito Santo vengono tutti espressi, nella riflessione teologica – tenendo sempre conto dell'inadeguatezza del linguaggio umano –, da diverse preposizioni semplici: "di", "a", "da", "con", "per" e "in", indicanti i diversi movimenti che ciascuna Persona divina compie in riferimento alle Altre[42].

Se la Chiesa è quello spazio in cui accade l'evento cristologico e pneumatologico, vale a dire il *Noi* trinitario, allora al di fuori di queste modalità relazionali, espresse dalle citate preposizioni, non si potrebbe cogliere nemmeno il senso del *noi* ecclesiale.

Senza soffermare l'attenzione su ciascuna di esse, vorrei evidenziare almeno un aspetto che emerge a partire dall'Eucarestia, e che impone al discorso un recupero del riferimento cristologico. Il darsi di Gesù, il Cristo, assume una caratteristica fondamentale: la "gratuità aperta". Cosa si intende con questo?

Il dono che il Verbo incarnato fa di se stesso agli altri è di per sé gratuito e aperto. Prima di tutto "gratuito", in quanto la libertà del gesto del donatore non richiede al donatario alcuna costrizione di risposta, o forma di reciprocità[43]. Anzi, perché il dono sia tale, è necessario, almeno nell'intenzionalità del donatore, che l'atto del donare non sia racchiudibile nella logica dello scambio[44]. Gesù questo lo

42) Cf. il mio *Teologia "in" Gesù secondo Agostino d'Ippona*, in *Teologia "in" Gesù*, a cura di P. Coda – V. Di Pilato, Città Nuova, Roma 2012, pp. 119-129.

43) Questa libertà deve essere assunta non solo dall'intenzionalità del donatore, ma anche del donatario. Cf. G. Gasparini, *Elementi per una sociologia del dono*, in *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Edizioni Lavoro, Roma 1999, pp. 11-47, qui p. 45: «il problema è di ricevere il dono senza assumere il giogo della dipendenza, restando liberi».

44) Per un approfondimento bibliografico su questo tema: cf. P. Gilbert, *Donare*, in P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 9-48; S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, in P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, cit., pp. 49-86; P. Sequeri, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, pp. 79-121; S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007; J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia, società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006; A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998 (soprattutto il secondo capitolo della prima parte, intitolato «Dono, interesse e disinteresse»: pp. 75-112); J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001; P. Grasselli – C. Montesi, *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008; A. Bassi, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Roma, Las, 2005; D. Falcioni, *Cosa significa donare?*, Guida, Napoli 2011; G. Ferretti, *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento. Atti del 9° Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16-17 maggio 2002)*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa 2004; J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris 2004 (tr. it.: *Perdonare*, a cura di L. Odello, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004). Sulle implicazioni teologiche di questa fenomenologia del dono, cf. A. Clemenzia, *Nella Trinità come Chiesa*, cit., pp. 302-305; L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1999, pp. 374-379; R. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1998^2; G. Cislaghi, *Per una ecclesiologia*

ha indicato espressamente nel richiamo che Egli fa di non invitare a pranzo coloro che possono ricambiare l'invito (cf. *Lc* 14,12-14), oppure, in un momento ancora più forte della sua esistenza, nell'orto degli ulivi. Al momento dell'arresto, Gesù, con il suo "sono io!", richiama l'attenzione dei soldati unicamente su se stesso, domandando che "i suoi" possano essere lasciati liberi da ogni accusa (cf. *Gv* 18,4-9): questo a conferma del fatto che il darsi di Gesù ai suoi non richiede una restituzione della vita nei suoi confronti. In questo orizzonte, la misura dell'amore, perché sia veramente dono, deve essere a fondo perduto, vale a dire una *misura senza misura*. La gratuità del dono è, così potremmo dire, un primo momento della logica eucaristica. Tale gratuità, però, non è chiusa in se stessa, ma "aperta"; non è, come si è visto, un dare per ricevere, ma neanche un dare tanto per dare. L'apertura, in tal senso, non riguarda una predisposizione interiore del donatore, ma l'energia vitale e feconda contenuta nella stessa donazione che investe anche il donatario di quelle medesime caratteristiche. Il recettore del dono infatti, nel momento in cui l'accoglie, è chiamato non tanto a rispondere in modo diretto (o simmetrico) al donatore[45], ma a far sua la dinamica ricevuta nei confronti di altri: l'accoglienza del dono (che non è una "cosa", ma energia essenziale[46]) chiama ad una fecondità, che non si esprime nella restituzione al donatore, ma nella *ridondanza* del dono stesso. In altre parole, il recettore del dono è chiamato a rispondere al donatore donando a sua volta a terzi[47]. Anche questo momento della logica eucaristica è chiaramente espresso da Gesù nel momento in cui domanda ai suoi, in restituzione dell'*agápe* da Lui ricevuta, di donare la vita l'uno per l'altro. Il Figlio di Dio ha dato la vita, domandando a ciascuno di darla per i propri fratelli. Tale relazione asimmetrica[48], più che essere una «relazione senza relazione»[49] (come afferma il filosofo Petrosino, il che esprimerebbe unicamente il primo momento della logica eucaristica, vale a dire una gratuità che non chiede un ritorno), può essere definita, come afferma Piero Coda nel suo ultimo libro *Dalla Trinità*, «reciprocità reciprocante»[50], vale a dire una

pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica, Tesi PUG, Roma 2004, pp. 250-254.

45) Cf. E. Scabini – O. Greco, *Dono e obbligo nelle relazioni familiari*, in *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, cit., pp. 85-105, qui p. 93: «il dono dà sempre origine ad una sfida, ad uno squilibrio, poiché nel suo sistema non c'è simultaneità ma asimmetria. Il *quid* gratuito e fiduciario rompe costantemente la possibilità di "pareggiare" i conti».

46) Cf. P. Gilbert, *Donare*, cit., p. 39.

47) Cf. M. Fimiami, *Il dono e il terzo*, in *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, a cura di F. Brezzi e M.T. Russo, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 48-65, qui pp. 59.61: «nel due del legame funzionale, che ha inutilmente contrastato il due del legame pattuitario, il dono immette l'elemento terzo. […] Il dono non può omettere la trivalenza. Nel dono è il tre che produce il due e non viceversa, come invece accade per la dialettica, dove il tre è prodotto a partire dal due» .

48) Già Aristotele accennava alla questione dell'asimmetria relazionale, prendendo come suo esempio la relazione tra padre e figlio: tutto ciò che il figlio potrebbe fare nei confronti del genitore per ricambiare l'affetto ricevuto non potrà mai rappresentare una restituzione adeguata al dono della vita che egli ha ricevuto dal padre (cf. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 13, 1163a 18-22).

49) S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, cit., p. 52.

50) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011, pp. 566-567.

forma di relazione che si attua non solo nella dia-logicità, ma anche nell'apertura a terzi, come fecondità della gratuità originaria e della comunanza primordiale[51].

Tale "gratuità aperta" in-forma le relazioni intra-ecclesiali, come con-formazione alla vita divina, e, attraverso la mediazione della logica eucaristica, diviene annunzio per-formativo[52] del *noi* ecclesiale.

Conclusioni

In questo orizzonte comprensivo, l'Eucarestia è il fondamento ermeneutico della Chiesa, non soltanto perché il *noi* ecclesiale è "corpo" donato dell'*Io* di Cristo, tanto da divenire entrambi una personalità corporativa (in cui, pur mantenendo una necessaria distinzione tra umano e divino, si vuole sottolineare la profonda interazione tra i due), ma anche perché le relazioni che caratterizzano la *res* ecclesiale, per farla essere ciò che è, devono inserirsi all'interno della stessa cristo-*logica* (qui denominata logica eucaristica) che abbiamo tentato in modo sintetico di esporre.

Una rilettura della Chiesa, fondata ermeneuticamente sul ritmo trinitario-relazionale e mediata in forma cristologico-sacramentale, potrebbe far emergere le peculiarità dell'*ecclesiologia di comunion*e, tanto citata nella letteratura teologica attuale.

Il termine *communio*, di derivazione biblica, è utilizzato dal Concilio Vaticano II più di cento volte[53], con una pluralità di significati; più che l'apporto diretto del Concilio, è stata l'assimilazione del suo insegnamento a rendere la *koinonia* una peculiarità dell'ecclesiologia conciliare. Basti pensare a quanto si afferma nel Sinodo straordinario del 1985:

> «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio. […] Che cosa significa la complessa parola «comunione»? Si tratta fondamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. […] La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica l'intima comunione di tutti i

51) Condivido a tale proposito quanto afferma Mariapaola Fimiani: «l'elemento terzo, chiamato a rompere il mimetismo dell'io-tu e del sé-mondo, va allora ridiscusso assumendo l'intera composizione del paradigma del dono e riproponendo, per il problema del legare, la forza del "regno delle cose". Una riflessione sulla cosa donata, come condizione concettuale del donatore e del donatario, può, così, provare anche a rispondere a quel bisogno di movimento nel pensiero […] che è un passare all'atto, un agire, o un disinnescare il dispositivo assimilante della spettralità generalizzata come nuova forma di orizzonte obbligante» (M. Fimiami, *Il dono e il terzo*, cit., p. 58).

52) Per un approfondimento sul valore performativo dell'atto linguistico della comunicazione della fede: cf. S. Dianich, *Soggettività e chiesa*, in Associazione Teologica Italiana, *Teologia e progetto–uomo in Italia*, Cittadella, Assisi 1980, pp. 105-128; S. Dianich – S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005^2, pp. 185-203.

53) 4 volte in *SC*; 33 in *LG*; 4 in *OE*; 28 in *UR*; 7 in *CD*; 1 in *DV*; 2 in *AA*; 11 in *AG*; 9 in *PO*; 11 in *GS*.

> fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa (*1Cor* 10,16). Pertanto l'ecclesiologia di comunione non può essere ridotta a pure questioni organizzative o a problemi che riguardino semplicemente i poteri. Tuttavia l'ecclesiologia di comunione è anche fondamento per l'ordine nella Chiesa e soprattutto per una corretta relazione tra unità e pluriformità nella Chiesa»[54].

La dimensione comunionale, e dunque relazionale, della Chiesa, il *noi* ecclesiale, rimanda, nella sua struttura verticale e orizzontale[55], al mistero agapico primordiale del Dio unitrino, che ne rappresenta il supremo principio di interpretazione.

Se il *Noi* divino è lo spazio dinamico e relazionale in cui ciascuno si dà, allora il *noi* ecclesiale, reso tale dallo Spirito Santo (*Noi-in-persona*), sarà una comunione che è, per il reciproco dar-si nell'amore di ciascuno dei suoi membri (inverando così la logica eucaristica). In questo modo la *communio* si manifesta come spazio pneumaticamente accogliente che rende possibile l'offrirsi *di Cristo*.

La Chiesa, dunque, può essere colta nel suo statuto fondamentale e fondazionale proprio sullo sfondo di una comunanza primordiale (il *Noi* trinitario) e di una relazione originaria con Cristo, resa possibile dallo *Pneuma* divino a partire dal mistero di morte e resurrezione: si fa così sempre più evidente lo spessore pneumatico dell'evento pasquale che fonda il carattere pneumatologico della Chiesa. In questo orizzonte trova piena luce quanto ha affermato Mühlen: «noi abbiamo accesso esistentivamente alla co-entità delle persone divine, solo se ci lasciamo fare co-essenti con Gesù dallo Spirito co-essente con Gesù»[56].

Si può dunque dire che il merito dell'opera di Mühlen stia nell'aver applicato *in divinis* le categorie personologiche e nell'aver riportato nel dibattito teologico attuale la categoria del *Noi*: essa può diventare il fondamento di un'ecclesiologia che tenga conto, come è emerso in *Una Mystica Persona*, dei riferimenti scritturistici, patristici e medievali, nonché filosofici e culturali. In questo orizzonte, il *noi*, attraverso uno sviluppo della proposta di Mühlen e un approfondimento ontologico della sua *teo-logica*, può offrire un contributo importante alla dimensione comunionale della Chiesa.

54) Sinodo dei vescovi, Relazione finale *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7.12.1985, in «Enchiridion Vaticanum» 9, EDB, Bologna 1997[6], nn. 1779-1818, qui n. 1800. Questo testo è stato riproposto e citato nel 1988 da Giovanni Paolo II nella *Christifideles Laici*: «è questa l'idea centrale che di se stessa la chiesa ha riproposto nel concilio Vaticano II» (Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles Laici*, 30.12.1988, in «Enchiridion Vaticanum» 11, EDB, Bologna 1998[4], nn. 1606-1900, qui n. 1675).

55) Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Communionis notio*, 28.5.92, in *Enchiridion Vaticanum* 13, Bologna 1996[2], nn. 1774-1807, qui n. 1777: «la comunione implica sempre una duplice dimensione: verticale (comunione con Dio) e orizzontale (comunione tra gli uomini). È essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche a una nuova relazione degli uomini tra di loro».

56) H. Mühlen, *La mutabilità di Dio*, cit., p. 62.

Il *noi*, così, è non soltanto segno di identità e di appartenenza alla Chiesa, ma *spazio d'apertura* attraverso cui il *Noi* divino si introduce nell'umano per condurlo a Sé; in questa dinamica discendente e ascendente, il *noi* della Chiesa è chiamato a realizzarsi inverando nella sua missione, attraverso la dinamica eucaristica della cristificazione nello Spirito, il *Christus totus*, *una mystica Persona*, che accoglie in Sé tutta l'umanità, rivolgendosi al Padre nello Spirito con la stessa invocazione del Figlio: *Abbà*, Padre!

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@iu-sophia.org