CONTRIBUTI PER UN'ONTOLOGIA TRINITARIA



Even if the NT is the full revelation of God as Father, Son and Holy Spirit, theology took some time before it found a conceptual model capable of giving an account of the interpersonal and relational constitution of the One God. Both the rigid monotheism of the Old Testament and the strongly unitarian imprint of Greek rationality threatened more communional ways of understanding God and the world in all its rich plurality. The substance paradigm of classical metaphysics and the modern subject were the most concrete expression of this unilaterally unitarian vision of reality. It is necessary today to develop an ontology capable of understanding God's unity in God's Trinity, because God is original plural communion in infinite original unity. He is, in other words, the foundation of plurality as original donation that invites all human beings to actualize reception and self- donation at the heart of a humanity that has its principle and foundation in the infinite communion of love that is the trinitarian life.

di
GONZALO ZARAZAGA, SJ.

Risulta fondamentale oggi una nuova comprensione del mondo e dell'uomo, che sia fedele alla sua origine e al suo destino nel Dio uno e trino della nostra fede. Ciò richiede, in verità, una nuova ontologia[1] che permetta di raggiungere innanzitutto una comprensione della realtà, dell'essere e di Dio stesso, evitando di ridurre l'origine all'idea di un'unica sostanza o di un unico Soggetto iniziale; in altre parole, che possa mostrarlo come veramente è: Trinità, un'unica origine di tutto in se stessa plurale, *una comunione plurale originaria in perfetta unità originaria*.

In questo articolo cercheremo di offrire alcuni fondamenti teologici per un'ontologia trinitaria.

1. Il primato dell'unità

Quantunque la rivelazione di Dio in Gesù Cristo testimoniata nel NT mostri un'autentica differenza personale, un autentico dialogo di Gesù col Padre suo, che manifesta un vero rapporto tra persone distinte, la teologia ha impiegato molto tempo a rinvenire un modello per pensare la Trinità immanente, tale da poter riflettere questa realtà interpersonale divina testimoniata nella storia della salvezza. Il timore di forzare il solido monoteismo biblico, così specifico della nostra fede, può essere stata una delle ragioni centrali di tale difficoltà. Il problema fondamentale è consistito, nondimeno, nel fatto che quel monoteismo biblico sia stato concettualmente inteso a partire dagli schemi decisamente unitari del pensiero greco e della razionalità occidentale tali da rendere impossibile pensare all'origine, l'*arché*, come a un *dono interpersonale d'amore*, e quindi in un modo più conseguentemente trinitario.

> «L'ostacolo determinante per una decisa comprensione di Dio come comunione, è stato e continua a essere il predominio di un determinato pensare unitario, per il quale la pluralità e, con questo, la differenziazione personale, è una modalità secondaria dell'essere. In un simile orizzonte, la pluralità trinitaria, con il suo effetto di differenziazione, doveva e deve retrocedere ad una posizione secondaria rispetto all'unità di Dio»[2].

1) Sul tema di un'ontologia in prospettiva trinitaria sono ancora un riferimento obbligatorio le tesi programmatiche di K. Hemmerle, *Thesen zur einer trinitarischen Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976. Fondamentale anche l'opera di G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 20075. Si è anche frequentemente riferito all'argomento P. Coda; si veda ad esempio: *L'ontologia trinitaria: che cos'e?*, in «Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi», IV (2012/2), pp. 159-170; *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in *ibid.*, I (2009/2), pp. 144-158; *Ontologia trinitaria*, in «Dizionario critico di teologia», a cura di J.-Y. Lacoste, Città Nuova, Roma 1992, pp. 1412ss.; *Dios uno y trino*, Secretariado trinitario, Salamanca 1993, pp. 280-284.

2) «*Das entscheidende Hindernis auf dem Weg zu einem dezidiert communionalen Gottesverständnis war und ist der Vorrang eines bestimmten Einheitsdenkens, für das Pluralität und damit auch personale Differenzierung ein sekundärer Modus des Seins ist. In einem solchen Horizont musste und muss gegenüber der Einheit Gottes die unterschei-*

È questa impronta *unilateralmente unitaria* dell'ontologia che ha evidenziato nell'oggi tutti i suoi limiti e aporie[3]. I paradigmi della sostanza e del soggetto sono stati l'espressione concreta di tale supremazia assoluta dell'unità[4]. L'elaborazione di una nuova ontologia richiede il superamento del paradigma classico della sostanza e del paradigma moderno del soggetto. Ovviamente, come segnala L. Ladaria, non è in gioco l'affermazione dell'unità di Dio, ma «è il modo di questa unità che bisogna spiegare»[5].

In questo orizzonte di comprensione, la realtà poteva essere autenticamente compresa solo a partire dalla sua origine e dal suo destino nell'unità, come movimento che scaturisce dall'Uno e a esso riconduce. Secondo tali premesse, soltanto la solida unità monolitica dell'Uno impedirebbe che la realtà si perda nel caos della dispersione e della molteplicità. In questo modo, l'essere (e lo stesso essere di Dio) ha finito con l'essere compreso come *una sostanza perfetta*, che esiste *per sé*, in perfetta autonomia e immutabilità, che esiste in sé e per sé.

Il passaggio dalla sostanza al soggetto, avvenuto nella modernità, ha tentato di correggere l'immagine eccessivamente statica e autoreferenziale legata a questa concezione dell'essere. La categoria di soggetto ha fatto sì che la realtà si comprendesse come fondata sul movimento che porta alla manifestazione di sé, come attività comunicativa, in cui il rapporto e l'alterità appaiono come momento imprescindibile del dispiegarsi della sua stessa essenza e identità.

Ciò nonostante, sebbene si incorporassero meglio la differenza e l'alterità, il paradigma del soggetto ha continuato a essere espressione di un'ontologia fondamentalmente e riduttivamente unitaria della realtà. In effetti, il rapporto, la manifestazione e l'alterità finiscono con l'essere intesi come *attività del soggetto uno*, concepito come origine, causa e sostrato (*hypokéimenon*) di tali momenti, derivati e secondi rispetto alla propria costituzione.

L'unità della sostanza diventava così meno statica, più relazionale, diveniva soggetto attivo, ma che ugualmente, in fin dei conti, si risolveva col dispiegarsi della propria identità, intesa come unità finale realizzata dalla mediazione della differenza, la quale è però assunta a momento funzionale alla sua "stessità".

Non potendo essere altrimenti, la comprensione della dottrina trinitaria è rimasta profondamente condizionata da questa *ontologia unitaria.* Come abbiamo affermato, il Dio Uno fu compreso più in questa concettualizzazione della sostanza o del soggetto-uno, che a partire dalle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo rivelateci dal Nuovo Testamento. Nonostante il diverso agire specifico delle persone divine, l'unità del Dio trino è rimasta imprigionata nell'aporia di

dende trinitarische Vielheit an zweite Stelle rücken», in G. Greshake, *Der dreieine Gott*, cit., p. 61.

3) È indispensabile ora citare la critica, compiuta da K. Rahner a questa comprensione così poco trinitaria della nostra fede, in *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"*, in *Schriften zur Theologie*, IV, Benzinger, Einsiedeln 1960, pp. 103-133.

4) Abbiamo già presentato questi paradigmi in G. Zarazaga, *Dios es Comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado trinitario, Salamanca 2005, pp. 251-280. Nel presente articolo potremo solamente supporne la comprensione e riferirli in modo molto sintetico.

5) L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado trinitario, Salamanca 2002, p. 67.

una riduzione all'identità di un unico macrosoggetto spirituale[6], oppure di restare qualcosa di giustapposto, quasi un quarto elemento accanto o anteriore alle tre divine persone[7].

La grandiosa elaborazione di Tommaso d'Aquino rappresenta forse il maggiore sforzo messo in atto per superare questa sorta di giustapposizione tra unità della sostanza divina e distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo manifestata nella storia della salvezza. Sono comunque le categorie e i modelli ontologici allora utilizzati a non risultare più adatti a spiegare il mistero di un Dio che è trino, che è origine unica, ma che non si lascia ridurre all'unità chiusa e monolitica di una sostanza prima o di un unico soggetto primordiale. Per questo motivo L. Ladaria riporta che:

> «J. Ratzinger ha notato, come conseguenza della teologia trinitaria di Agostino, che la distinzione personale in Dio rimase circoscritta all'ambito dell'intradivino; in questo modo, il Dio trino, nel proprio agire verso l'esterno, si è trasformato in un 'io', per cui si perse nella teologia la dimensione del 'noi'. Ancora più determinante per il rafforzarsi di questa linea, è potuto essere, secondo lo stesso autore, il fatto che san Tommaso abbia considerato legittimo parlare di Dio come di una persona»[8].

Tale insufficienza è stata messa particolarmente in evidenza nel contesto attuale di una comprensione più relazionale, comunicativa e plurale della realtà. Tuttavia, per quello che proporremo in seguito, è importante segnalare in questa sede due elementi fondamentali della sistematizzazione di Tommaso: la comprensione della persona come *relazione* (già iniziata dai Cappadoci e da Agostino) e dell'essere come *atto*. Si tratta di due intuizioni che saranno chiamate a conservare molto del loro vigore nella nuova ontologia trinitaria e che mostrano il valore imprescindibile delle grandi sintesi teologiche.

2. La persona come *prósopon* e *hypóstasis*

I modelli della sostanza e del soggetto non hanno coinvolto solamente la comprensione dell'unità in Dio. C'è anche stata nella teologia la tendenza a interpretare lo stesso concetto di persona[9] secondo le prospettive di questi due modelli.

6) È forse in Hegel che appare più chiaramente questa mancanza di comprensione del Dio trino come soggetto spirituale. Tuttavia, l'analogia psicologica abbozzata da Agostino nel suo *De Trinitate* mostrava già qualche limite nel cercare di capire la Trinità nella forma di un Soggetto al cui interno si differenziano e si mettono in rapporto memoria, intelligenza e volontà (vedere, per esempio, X 11,18; IX 5,8; IX 12,18; IX 4,4-5). Su questa stessa linea sembra collocarsi la reticenza di Agostino nel parlare propriamente di "persone" nell'essenza una della Trinità. Cf. *De Trinitate*, VII, 4.

7) Cf. K. Rahner, *Mysterium Salutis*, II, Benzinger, Einsiedeln 1965, p. 355.

8) L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, cit., p. 120.

9) Per una visione generale dell'uso del termine persona in teologia è possibile vedere: S. Álvarez Turienzo, *El cristianismo y la formación del concepto de persona*, in *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1970, pp. 45-77; D. Gracia Guillén, *Persona*

Entrambe le linee trovano una lunga tradizione nella storia della teologia, dove si incrociano e si intrecciano. L'incontro della tradizione biblica con l'antica filosofia greca darà una nuova impronta alla stessa ontologia. A tal punto che si può dire che il passaggio dal paradigma della sostanza a quello del soggetto è stato reso possibile precisamente dalla primigenia idea di persona e del suo valore ontologico, che spingeva verso una comprensione dell'*arché* non più come mera sostanza autonoma, come motore immobile, ragione universale, bene, o essenza divina astratta, bensì più concretamente come il Dio personale proprio della tradizione giudaico-cristiana.

Già nell'AT, il Dio di Israele è il Dio dell'assoluta unità e trascendenza, il quale tuttavia sa anche ascoltare e parlare al suo popolo; si manifesta nel suo essere, rivelando all'uomo il suo piano e la sua volontà salvifica. Proprio agli inizi del dibattito intorno alla ricerca del termine più confacente al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, fu messa in risalto una certa tensione tra due prospettive o modelli applicabili alla comprensione dell'essere personale. In effetti la persona è, da una parte, un essere libero e autonomo, e in questo senso, un essere *per sé*, sostanza individuale; ma, dall'altra parte, è anche un essere in relazione, manifestazione di sé, comunicazione e apertura verso l'altro. Molti dei dibattiti cristologici e trinitari dei primi secoli sono stati marcati da una certa ambiguità percepita e articolata in misura ancora poco sufficiente.

Il termine persona è stato così elaborato dall'intreccio di tutte e due le linee: *prósopon* o *hypóstasis*. Nel primo caso, la persona tendeva ad essere identificata con la sua manifestazione, il suo particolare modo di presentarsi e manifestare sé *ad extra*. Su questa linea, la persona poteva essere identificata con i modi in cui una natura agisce, si mostra e si rapporta. Si potrebbe dire che il concetto di *relazione* (in quanto dimostrazione o comunicazione di sé ad un altro) era già fortemente precontenuto in questa idea di persona. La persona deve *dispiegare la propria esistenza*, manifestarsi; è *prósopon* in quanto esiste veramente come *soggetto di atti*.

L'idea di persona come *hypóstasis*, invece, spingeva ad associarla maggiormente ad una realtà autonoma, ultima e metafisica che si sarebbe celata dietro tutti i suoi atti e le sue manifestazioni, come un sostrato permanente e quasi precedente a essi. Si comprenderebbe in tal modo come questo sostrato ultimo, intimamente legato, dunque, alla concezione della *substantia*, sia la realtà più profonda dell'essere personale. Tale era precisamente la parola latina che corrispondeva alla traduzione dell'espressione greca *hypóstasis*.

Applicate, quindi, queste due prospettive alla Trinità, l'una finì con l'essere tacciata di modalismo, l'altra indusse a interpretazioni triteiste. In ogni caso, resta-

y Comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984), pp. 63-106; G. Essen, *Person – ein philosophisch-theologischer Schlüselbegriff in der dogmatischen Diskussion*, in «ThRv» 94 (1998), pp. 243-254; L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado trinitario, 1998, pp. 261-296; Id., *La Trinidad*, cit., pp. 65-135; G. Greshake, *El Dios uno y trino*, Herder, Barcelona 2001, pp. 101-266; G. Zarazaga, *Dios es comunión*, cit., pp. 262-276.

va chiaro a tutti che non c'erano in Dio tre *ousías*, essenze o nature distinte[10]. Di conseguenza, dall'intrecciarsi nella teologia classica di entrambe le interpretazioni, la persona è stata sempre più compresa non tanto come *sostanza*, quanto *ex-sistente concreto*[11]. In questo quadro, la Trinità si spiegava pertanto come *essenza divina una*, comunicata dal Padre (concepito come primo e autentico esistente portatore di questa sostanza divina) al Figlio e allo Spirito Santo. La sostanza unica poteva dunque *ex-sistire* concretamente nelle *hypóstasis*, nelle *ex-sistentiae* concrete di Padre, Figlio e Spirito Santo[12]. Come si vede, sin dall'inizio della comprensione teologica, entrambe le concezioni, quella della sostanza e quella del soggetto, si rapportano e si completano sia nell'unità sostanziale sia nell'essere personale in Dio. Quando Agostino e Tommaso hanno elaborato la loro dottrina delle persone divine come relazioni e relazioni d'opposizione, attraverso l'analogia psicologica dell'unico soggetto, essi hanno offerto l'elaborazione più compiuta della Trinità capace di fare sintesi di questi due modelli dell'unità[13]. Se si fosse avanzati più in là, sulla linea di comprendere le persone come veri soggetti distinti, sarebbe cominciato a insorgere il pericolo triteista – avvertito da Rahner – di un

10) «*Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas; multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent quo enuntiarent verbis quod sine verbis intellegebant. Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius, tres utique sunt. Ideoque pluraliter dictum est: Ego et Pater unum sumus. Non enim dixit: "Unum est", quod Sabelliani dicunt, sed unum sumus. Tamen cum quaeritur quid Tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen "tres personae", non ut illud diceretur, sed ne taceretur*», in Agostino, *De Trinitate*, V 9, 10.

11) Sarà la linea di elaborazione di Riccardo di San Vittore nel suo *De trinitate* IV, 22 e 24, PL 196, pp. 945ss. Anche Tommaso sembrerebbe comprenderla in tal modo quando decide di parlare delle persone divine come *sussistenti distinti*: si veda *De potentia*, 9, 4; *Summa theologica*, I, 29, 4. In fondo era questo il senso che la parola *hypóstasis* aveva già nei padri greci.

12) Anche se intorno a questo tema si può percepire in generale una grande ambiguità. Il problema se Dio sussiste *solo* nelle persone divine concrete o si deve parlare anche di una certa sussistenza propria della natura una come una *sussistenza assoluta* in Tommaso e altri autori classici è ancora motivo di dibattito. Si veda: K. Obenauer, *Zur Subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie*, in «ThPh» 72 (1997), pp. 188-215.

13) Dove l'unità può terminare in qualche maniera sussumendo la pluralità, il rapporto e la differenza. Nell'analogia psicologica Dio è finalmente pensato a partire dal modello di un soggetto spirituale unico. Le persone sono intese come differenze *sussistenti*, ma in cui non finisce per affermarsi una realtà capace di uguagliare il livello di densità ontologica dell'unica sostanza divina, unico soggetto autentico. Le persone divine appaiono in questo modo come *quasi* sub-personali, come operazioni, funzioni o atti *del* soggetto. Ma anche qui si osserva chiaramente l'oscillazione tra la comprensione della persona come realtà intrinsecamente relativa e la sua comprensione come realtà assoluta ed autonoma. Lo stesso Agostino, malgrado la sua analogia psicologica e anche capendo la persona come rapporto, arriva a dire in un altro passaggio che il Padre «*in se stesso* è persona *e non con relazione* al Figlio o allo Spirito Santo» (*De Trinitate* VII 6, p. 11, sottolineato dell'autore). La domanda a cui dobbiamo ancora rispondere qui è se in verità è possibile essere persona se non si è *in relazione a, da* e *con* altre persone.

Dio inteso come una pura triplicità di soggetti distinti, giustapposti ed autonomi, come tre "io" diversi, centri di atti distinti e dispersi[14].

I modelli più "sociali" della Trinità sorti lungo il XX secolo sono riusciti soltanto a rovesciare il problema. L'unità veniva ora collocata quasi come un effetto a posteriori, come un atto derivato dalla libertà dei soggetti divini, concepiti come un soggetto autonomo moderno[15]. Il rapporto era ancora una volta posto come un momento derivato e secondo, e non come un elemento costitutivo e primigenio dell'essere personale. Come intendere allora la persona, in modo da non comprenderla come una realtà di tipo sostanziale, autonoma, in cui il rapporto finisce con l'apparire qualcosa che le accade *dopo*, qualcosa posto da essa come atto di un soggetto già costituito? Persona e teologia trinitaria si mostrano come realtà intimamente relazionate. Per questa ragione sorge già qui, intorno al concetto di persona, la domanda che sempre stimola la teologia trinitaria e che W. Müller formula con chiarezza: «come è possibile che si rapportino la sostanza e l'alterità, l'uno e il molteplice? Quale figura teologica ci permette oggi di parlare di un Dio in tre persone? Quale concetto di persona è più adatto ad esprimere la pienezza della vita divina trinitaria?»[16].

Per questo, una nuova prospettiva teologica doveva affrontare la sfida di formulare una comprensione della persona che potesse superare gli stretti limiti della rigida unità della sostanza e del soggetto.

3. Persona e relazione

Un'ontologia veramente trinitaria offre quindi una comprensione delle persone divine precisamente come persone e non come mere sostanze, differenze o rapporti *di* o *in* unità precedente (*logicamente* parlando), intesa come sostanza o come soggetto. Ciò implica una chiara opzione di comprensione circa la Trinità immanente, a partire della sua stessa donazione nell'economia salvifica, modo in cui la Trinità si è donata a noi, perché solo così è come è: Padre, Figlio e Spirito Santo. Non è imprescindibile allora ricorrere alle categorie di sostanza o di soggetto. Ciò che è necessario è mostrare che questo procedere, cioè il partire dalle persone

14) Cf. K. Rahner, *Mysterium Salutis*, II, Benzinger, Zürich 1967, pp. 385ss. Per i limiti di questa posizione di Rahner, ci rimettiamo al nostro *Dios es comunión*, cit., pp. 175-187, pp. 220-238.

15) È la critica rivolta a suo tempo a Gioacchino da Fiore (DH 803ss.) e che oggi potrebbe essere diretta, per esempio, alla posizione di J. Moltmann nel sostenere che nella Trinità «il Dio uno è un Dio *unito*» («Der eine Gott ist ein *einiger* Gott»), vale a dire, un Dio *unificato*: J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Kaiser, München 1980, p. 167.

16) «*Wie sich Substanz und Alterität, das Eine und das Viele verbinden lassen. Welche theologische Figur erlaubt es uns heute von dem einen Gott in drei Personen zu sprechen? Welches Konzept der Person eignet sich am besten, um die Fülle des dreieinen göttlichen Lebens auszudrücken?*» in W. Müller, *Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre*, EOS, St. Ottilien 1996, p. 53. Molto vicina a tale questione si mantiene quella che si riferisce al modo di intendere le persone nella Trinità, se si possono pensare o no come autentiche autocoscienze distinte, differenti centri di atti, o piuttosto si debba sostenere un unico "io" divino. Al riguardo si veda ciò che abbiamo detto in *Dios es comunión*, cit., pp. 262-280. È anche possibile vedere A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, BAC, Madrid 2012, pp. 467ss.

divine concrete, nella differenza reale con cui si sono manifestate nell'economia, non attenta alla realtà dell'unità divina proclamata e definita nella fede della Chiesa. Partire dalle persone divine concrete del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come tre *persone autentiche e complete* non distrugge nulla della fede nel Dio unico. Ci sarà da mostrare, allora, come "persona" e "comunione" siano in Dio due termini che si implicano e si integrano a vicenda, senza che nessuno dei due possa avere alcun tipo di priorità sull'altro, né aprire una nuova forma di quaternità o giustapposizione. Il motivo è che persone e comunione designano in Dio la medesima realtà delle tre persone nella loro costitutiva implicazione reciproca e inseparabile.

È pur vero che, come abbiamo detto, già Agostino e Tommaso avevano offerto una profonda comprensione della persona come relazione; tuttavia, il più delle volte la relazione non è stata considerata fino in fondo come una relazione originaria, quanto piuttosto come una relazione *di* o *da*. Era dunque necessario collocare il rapporto in un contesto precedente, sia nel caso della sostanza divina unica, sia di una certa realtà soggettuale divina precedente (*logicamente* parlando) ai suoi stessi rapporti[17]. Un'ontologia veramente trinitaria propone invece una comprensione della relazione come atto costitutivo dell'essere personale in quanto tale, cioè come atto che è allo stesso tempo costitutivo-comunicativo. In tale prospettiva, la persona smette di essere compresa a partire da una metafisica della sostanza o del soggetto, per essere compresa a partire da una *fenomenologia del dono e della recezione*, in un'ontologia dell'*atto d'amore* che implica l'essere in sé soltanto come *donazione-recezione di sé*, ovverosia relazionalmente. La persona è precisamente l'essere-in-rapporto. È l'essere che può essere in sé soltanto a causa della propria *costitutiva relazionalità e legame* con la realtà e la sua pluralità, con la differenza e l'alterità.

Se è vero, dunque, che la persona umana costituisce la comunità, è altrettanto vero che è la comunità che costituisce la persona umana in quanto tale. È costitutivo del suo essere riferirsi all'insieme del reale, agli altri e ai suoi rapporti reciproci, percependo se stesso come altro dinanzi ad essi, legato e simile, ciò che lo fa essere persona.

La persona umana è quella *intelligenza senziente*[18] aperta alla realtà e rivolta a essa, che si percepisce e sente se stessa in quanto si riceve da fuori di sé; per il suo intrinseco legame e differenziazione con l'altro in quanto irriducibilmente diverso, essa occupa il suo stesso posto nella configurazione del reale come vincolata e vincolante. La persona verifica l'atto di essere come atto originario di donazione nell'amore, mentre porta a compimento il proprio essere come qualcosa di

17) Per la discussione sulla necessità di continuare ad affermare oggi una certa esistenza propria della sostanza divina una, indipendentemente dalle distinte persone, come unica forma di garantire l'unicità di Dio, si veda: G. Zarazaga, *Dios es comunión*, cit., pp. 251-320; E. Salmann, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. Coda - L. Žák, Città Nuova, Roma 1998, pp. 27-42; G. Emery, *Chronique de théologie trinitaire*, in «RTh» 99 (1999), p. 549. Anche G. Greshake si è riferito specificamente a questa discussione nella quinta redazione della sua opera *Der dreieine Gott*, Herder, Freiburg 2007[5], pp. 558-565.

18) Sono termini di X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1984[3].

ricevuto, che le è dato dal di fuori, da un altro[19], e che soltanto è, vive e si realizza in riferimento agli altri, come comunicazione estatica di sé, come vincolazione alla realtà, per il rapporto personale verso gli altri, con gli altri.

L'amore non è allora l'*atto di un soggetto* precedentemente costituito, ma è l'atto per il quale l'essere personale è persona: dandosi e ricevendosi da e verso gli altri come costitutiva referenzialità estatica. L'essere personale giunge all'esistenza soltanto come atto di donazione e recezione di sé. È evidente qui l'errore di comprendere la persona a partire dalla categoria di sostanza o di soggetto: se c'è qualcosa che la persona non è, né può essere, è il puro essere *per sé*. Le persone possono essere persone soltanto in virtù di un rapporto che le lega e non potrebbero mai essere una mera unicità autonoma. Non esiste, né può esistere un essere personale nel puro isolamento vuoto, senza rapporto né alterità che la costituiscano. L'essere personale si può solo dare nel seno di una comunità, in intimo riferimento all'altro e alla sua rispettiva relazionalità e apertura.

4. Persona e comunione trinitaria

In Dio queste caratteristiche generali dell'essere personale si compiono in modo sovrabbondante, con la pienezza più assoluta. Dio è comunione interpersonale d'amore, comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Le persone divine si costituiscono in tutta la loro perfezione in virtù del fatto che possono darsi e riceversi senza limiti, le une da e verso le altre, in mutua costitutività amorosa.

Ebbene, fino a questo punto si tratterebbe solamente di una *generalizzazione* di ciò che sarebbe comune a tutte loro, in quanto il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono persone ugualmente divine, infinite ed eterne. In realtà, ogni persona divina esegue questo doppio movimento amoroso in un modo unico e irripetibile, in quanto ognuna si dà e si riceve in un modo unico, che è proprio solo di essa e che, a sua volta, le è dato per la sua particolare inserzione personale nella vincolazione con ciascuna delle altre. Pure in Dio, come nella comunità umana, ciò che costituisce la realtà peculiare e irripetibile di ogni essere personale è il modo particolare di mettersi in relazione e di vincolarsi all'altro in quanto altro, nella sua singolarità e nella sua totalità. Per questo in Dio la pericoresi non è un puro esserci-restare di alcune persone nelle altre, bensì il mutuo costituirsi grazie alla donazione-recezione nell'amore, perché le persone divine *sono* questo *atto* di darsi e riceversi in modo totale e sovrabbondante. Esse si aprono liberamente in una nuova e continua donazione *ad extra*, per creare e vincolarsi anche comunionalmente con il non-divino, con il resto del mondo, con il temporale e il finito.

Si recuperano così le due grandi intuizioni di Tommaso che abbiamo sottolineato: l'essere è un *atto*, ma non un mero atto d'esistere in sé e per sé. L'essere è l'atto di esistere come costante autodonazione amorosa infinita, in cui ogni Persona verifica l'atto di essere come movimento dinamico di *donazione-recezione*, da e verso gli altri. Questo atto di essere implica quindi, nello stesso tempo

19) E questo anche se la persona rifiuti esplicitamente l'esistenza di un Altro con la maiuscola. In ogni caso, la persona umana si riconosce giunta all'esistenza, da fuori di sé, non essendo lei stessa la causa della propria esistenza.

e costitutivamente, il *rapporto* interpersonale d'amore. L'essere lo stesso atto di donazione-ricezione infinita dell'amore infinito è l'atto proprio di esistere di Dio come rapporto d'amore tra le persone divine.

Ogni persona trinitaria porta a compimento la propria particolarità personale in quanto realizza questo dinamismo amoroso di donazione e recezione di sé, di azione-passione, in un modo infinito, proprio e differente. Il Padre, come donazione e recezione rispetto al Figlio, è la donazione assoluta, ma che, per questo stesso motivo, non può costituirsi come Padre se non ricevendo a propria volta se stesso a partire e a causa dell'accettazione filiale e della donazione eucaristica di Sé del Figlio. Il Figlio, pur percependosi come interamente ricevuto dal Padre, si realizza e si costituisce solamente consegnandosi a propria volta in filiale ringraziamento, accettando la Sua filiazione. Così facendo media e conferma la paternità del Padre. Il Padre dicendo il Figlio come suo proprio Verbo e il Figlio accettandosi come Verbo dal Padre, e dicendo a sua volta, *Abba!*, si costituiscono reciprocamente nell'amore nella simultaneità del proprio rapporto Padre-Figlio[20]. Questo Figlio incarnandosi ci manifesta il nucleo stesso della filiazione in cui siamo originati e invitati.

Il nostro essere personale, come quello del Figlio, giunge a compimento anche come originaria recezione di sé dall'altro, come avvento della vita e dell'essere da un altro, dal Padre, che costituisce la propria realtà come invito all'accettazione e alla donazione. Così la stessa recezione di sé è anche recezione dell'essere dall'altro come donazione-recezione. La persona è recezione-donazione in mutua costituzione, possibile solo in virtù di una realtà originariamente costituita come *comunione comunicativa*.

Lo Spirito, da par suo, realizza e riceve l'essere personale come altro distinto dell'amore del Padre e del Figlio, come *condilectus* di tale amore. È Lui che consuma in modo personale l'amore del Padre e del Figlio come un amore unico e distinto, come realtà oggettiva e oggettivante dell'amore che essi congiuntamente costituiscono. La diversità dell'amore del Padre e del Figlio, la loro mutua donazione e recezione, si unisce ora in un nuovo movimento di amore unico congiunto. Nella linea di Riccardo di San Vittore, lo Spirito Santo è colui che dà una nuova e unica unidirezionalità comune all'amore del Padre al Figlio, diverso dall'amore del Figlio verso il Padre. Padre e Figlio, contrapposti nella direzionalità del loro amore, confluiscono nello Spirito Santo come in un destino comune del loro amore, nel quale si incontrano, si uniscono e giungono a pienezza. Lo Spirito Santo, a sua volta, porta a compimento il proprio essere personale come chi si riceve e si dona per godimento di questo amore mutuo, che lo genera come un nuovo movimento

20) Da ciò il bisogno di intendere anche la persona del Padre come intrinsecamente relativa e mai come assoluta. Che il Padre sia *origine* è possibile solamente nel seno dei rapporti trinitari. Ovviamente, è possibile continuare ad affermare insieme alla tradizione, una certa fontalità del Padre, sempre che tale fontalità non sia interpretata come *causalità*, anteriorità o priorità né temporale né logicamente considerata. La paternità del Padre è sempre strettamente ed esclusivamente relazionale. Il Padre è tale solo *per* il Figlio *e* lo Spirito. Per cui, sebbene si possa dire che al Padre corrisponda realizzare l'amore come fecondità che scaturisce gratuitamente, è sempre Padre *nella* Trinità e non Padre *della divinità*, è Padre *nella* comunione trinitaria e non sua *causa*. Su questo problema del Padre come *Persona assoluta* si veda ciò che abbiamo detto in *Dios es comunión*, pp. 276-280 e nelle note 763 e 842.

di recezione-donazione, come *condilectus* reale e personale di questo amore congiunto, ovvero come *agápe*, incontro oggettivo e consumazione[21]. Egli è la realtà vivente e personale che si riceve dalla donazione congiunta del Padre e del Figlio. Restituendo loro la propria donazione come oggettivizzazione di questo amore, come pienezza della recezione-donazione, conferma e consuma l'amore mutuo come un nuovo principio d'amore unico.

Tutte le persone divine realizzano allora questo amore che esse stesse sono come movimento di donazione-recezione, ma tutte lo compiono in un modo unico, personale, assolutamente irripetibile.

5. La comunione trinitaria

Quando si parla di tre persone divine, dunque, questo non significa affatto triteismo. Non si tratta di tre soggetti autonomi né tantomeno di tre sostanze. La pluralità non implica qui la rottura dell'unità, anzi la rende possibile. Non è quindi necessario spingersi più in là della Trinità, verso una causa ultima intrinsecamente una. Già M. Heidegger, con la sua denuncia di una «caduta nel dimenticatoio»[22] della domanda sull'essere e la sua percezione critica della filosofia occidentale come onto-teo-logía[23], ha posto le basi per un nuovo pensiero intento non a ricercare il fondamento del reale in un ente supremo o in una sostanza precedente, bensì nell'abisso stesso della differenza. L'ente ci riporta oltre se stesso, verso il fondamento abissale, precisamente come origine non-entitativa, che manifesta la propria ricchezza infinita nel dono dell'essere come atto comunicativo proprio. L'atto di essere dell'interminabile pluralità degli enti, è già un atto comunicativo che riporta a un fondamento che è oltre, oltre gli enti e i suoi limitati rapporti. L'amore comunicativo come espressione della gratuità del dono infinito è così il fondamento relazionale e primigenio del donato stesso. Tale atto originario di donazione è infinitamente maggiore del donato, ma rivela con la propria donazione e nel donato stesso il suo essere amoroso, relazionale, personale. In questa linea, l'attuale proposta filosofica della nuova fenomenologia (soprattutto della scuola di Parigi)[24], può offrire a tale paradigma teologico un nuovo apparato concettuale che, superando Kant, Husserl e Heidegger, veda l'apparire stesso del fenomeno come testimonianza vivente e loquace del dono come evento comunicativo di un'*autodonazione* originaria. L'atto stesso della donazione, in quanto autodona-

21) A questa linea di riflessione di Riccardo di san Vittore si ispirano in gran parte le proposte di altre analogie trinitarie di tipo sociale o familiare come la già menzionata di W. Müller, *Die Theologie des Dritten*, cit., pp. 69-88.

22) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963[10], p. 2.

23) Nella sua famosa conferenza *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, pubblicata in *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen 1957. Al riguardo si veda anche A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo divino, Pamplona 1997, pp. 128ss.

24) Ci riferiamo ad autori che come Jean-Luc Marion propongono, superando lo stesso Heidegger, una fenomenologia che permetta a Dio di essere Dio, non soltanto più in là dell'ente ma anche più in là dell'essere, intendendo l'origine stessa non come sostanza ma anche come dono. Vedere, per esempio, la sua opera *Dieu sans l'etre*, Fayard, Paris 1982. Cf. anche P. Gilbert, *El acto de ser: un don*, in «Revista de Filosofía», 22 (1990), pp. 28-52.

zione, implica rapporto, comunicazione, alterità e differenza. Stando così le cose, l'unità della realtà plurale non ha più bisogno di essere garantita dal fatto di stabilire una realtà unitaria, precedente ed astratta di tipo sostanziale-individuale. L'unità della realtà risiede nell'evento stesso del suo apparire di una donazione originaria, come avvenimento unico ma costante, molteplice, inesauribile e sempre nuovo dell'autodonazione dell'amore infinito.

Il fatto che sia la pluralità inesauribile del reale il luogo dove si manifesta l'avvenimento della permanente donazione, rivela l'intrinseca costituzione comunionale e amorosa di un fondamento intrinsecamente relazionale. È questa donazione comunionale dell'origine ciò che costituisce l'unità comunionale del reale-plurale. La comunione è l'unità dei diversi e l'alterità dell'unità.

Non è necessaria un'altra realtà che garantisca l'unità, perché la Trinità è già la più ricca e piena unità pensabile. Se parlare di tre persone non implica tre sostanze o soggetti, non implica neppure che si intendano come rapporto *di* altro o *in* altro. La persona non è un soggetto o una sostanza che *dopo* venga messa in rapporto.

Non vi è ragione per cui il rapporto debba essere compreso soltanto come l'*atto* di un soggetto costituito anteriormente ad esso e nel quale esso può solamente sussistere come *suo* atto. Il rapporto, in quanto atto comunicativo, può essere compreso a questo punto anche a partire da un'ontologia dell'amore, come movimento di donazione-recezione. La comunione implica allo stesso tempo sia gli amanti-amati, sia lo stesso rapporto amoroso che li costituisce precisamente in ciò che sono, amati-amanti. La comunione è una realtà tale che implica sempre allo stesso tempo i poli personali diversi e il multiforme rapporto plurale tra essi. Non si tratta, quindi, di un atto che possa nascere né terminare nell'identità di un unico soggetto.

L'atto d'amore, in quanto rapporto comunicativo tra i "mai-da-soli", è un atto che implica, a sua volta, l'unità di questi distinti in quanto intrinsecamente vincolati tra loro e con il reale. È un atto che implica singolarità diverse in intima unità relazionale. L'amore non è allora un atto di una sostanza o di un soggetto precedente, bensì un atto comunicativo che implica, in assoluta simultaneità esistenziale, esseri personali realmente diversi che son tali soltanto in virtù dei rapporti reciproci di donazione-recezione che li costituiscono in assoluta simultaneità.

La comunione non è, dunque, una mera unione di coloro che erano originariamente dispersi, ma una realtà che abbraccia e implica unità e differenza in uno stesso atto originario di amore costituente[25].

6. Verso un'ontologia trinitaria

La Trinità in se stessa è la più infinita e perfetta realizzazione dell'amore. Questo amore ha voluto però traboccare. La Trinità si apre, in virtù della propria pienezza infinita, in una nuova donazione estatica verso il non-divino. Nello

25) Cf. G. Greshake, *Der Ursprung der Kommunikationsidee*, in «Communicatio Soc.», 35 (2002), pp. 3-26, che, a propria volta, si ispira a H. U. Von Balthasar, *Communio. Ein Programm*, in «IkaZ», 1 (1972), pp. 4-17.

Spirito, il Dio comunione si riversa fuori di sé provocando il mondo plurale degli uomini come nuova possibilità di comunione. Donandosi al creato, abitandolo, Egli trasforma il creato stesso in un nuovo potere di recezione-donazione. Questa apertura della comunione fonda tutta la comunità umana come immagine e somiglianza del Dio comunione. Grazie al fatto che il Padre ha inviato il Figlio e il Figlio ha introdotto la nostra natura nel seno comunionale della Trinità[26], lo Spirito invita ormai il mondo, per la sua propria donazione divinizzante, ad aprirsi a questa comunione d'amore che il Padre ed il Figlio hanno offerto e realizzato nel mondo stesso.

A partire da questa concezione della comunione trinitaria, anche la pluralità del reale perde il proprio volto minaccioso di caos e giustapposizione per rivelarsi espressione completa dell'unità di un tutto vincolato e vincolante, vale a dire: comunionale. Tutto ciò che è, riceve il proprio essere a partire dall'avvenimento della donazione e la sua peculiarità singolare dal modo di essere inserito nel rapporto con la pluralità del reale. La proprietà dell'essere personale consiste in questa sua relazione che non è solamente una mera attività o uno stato dato da sé con l'insieme del reale, ma si costituisce come identità propria, distinta e peculiare per la sua propria percezione di essere vincolato e in processo di vincolazione, in un modo unico ed irripetibile. In esso la relazione si eleva ad autentico processo di donazione e recezione libera, anche se evidentemente con una libertà sempre finita e condizionata dal reale. Il singolo ottiene in questo modo la propria singolarità dalla sua peculiare vincolazione nel tutto rapportato al reale. A sua volta, è questa sua presenza particolare e vincolata ciò che costituisce ogni altro in una singolarità differente, irripetibile e sempre irriducibile all'identità. Il singolo non si perde nella totalità perché egli è così costitutivo, essenziale per ogni altro, che soltanto in rapporto con lui, in quanto altro, può essere ciò che è. Non c'è un'unità anteriore né posteriore a quella della stessa pluralità, bensì una mutua implicazione nell'atto d'amore che costituisce se stesso come intima relazione di donazione e recezione nell'alterità. Come afferma Gisbert Greshake: «per questa ragione, né l'uno né il plurale hanno priorità, ma l'essere è differenza in unità, o, per meglio dire, l'essere è giustamente la mediazione pericoretica di unità e pluralità, di identità e differenza»[27].

Tale comunione, poi, è un modo di relazionarsi che oltrepassa largamente gli stretti limiti del dialogo io-tu. In essa la pienezza dell'amore implica una donazione che supera il chiuso rapporto di opposizione dei distinti nella comunione dell'io e del tu nel terzo, nel *condilectus* come oggetto comune d'amore[28]. La comunione implica un rapporto pericoretico che non sia solo un amore che distingue le persone per la differenza dell'amato, ma che le unisca anche e le identifichi nell'apertura a un amore comune, che completa e porta alla pienezza la perfezio-

26) Cf. L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, cit., pp. 29ss.; pp. 52-62.
27) G. Greshake, *El Dios uno y trino*, cit., p. 542.
28) Cf., sulla linea di Riccardo di San Vittore, J. Splett, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie*, Knecht, Frankfurt a. M. 1986, pp. 314ss.; Id., *Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitarischer Analogie*, in «ThPh», 61 (1986), pp. 161-175; Id., *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990, pp. 55-89; W. Müller, *Die Theologie des Dritten*, cit., pp. 69-88.

ne dell'amore nell'amato da entrambi. È l'amore ciò che porta le persone divine ad essere *persone* e l'infinitezza di tale amore personale e pericoretico ciò che le costituisce in persone *divine*.

Soltanto su questa comunione che è Dio, si può fondare la Chiesa e la comunione a cui Dio invita. Si tratta di una comunione che è sempre ecclesiale e personale. Cristo realizza l'atto supremo di donazione della propria vita come donazione eucaristica. In effetti, la donazione totale e definitiva della sua vita e dello Spirito sono realizzate in intima unione alla donazione del Padre, che ha dato tutto mettendolo nelle mani del Figlio, e con la nuova chiamata ad essere uno con lui, come lui è uno con il Padre, nell'unità dello Spirito Santo. La comunione delle persone divine è il fondamento della comunione ecclesiale e umana, che chiama tutti gli uomini ad essere discepoli, battezzati per la comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (cf. *Mt* 28, 19).

Perciò la società umana può aspirare a qualcosa di più che ad una mera osservanza di talune leggi che favoriscano la convivenza ed essere intesa fondata in una sorta di consenso reso possibile da un certo genere di patto sociale, ancestrale e utopico. Questo modello continua a supporre una comunità umana che è il semplice risultato della somma di individui originariamente autonomi e isolati. Al contrario, il paradigma di comunione intende la comunità umana come la realtà più propria dell'essere personale, completa espressione dell'atto comunicativo intrinseco all'essere personale, dove il rapporto è ciò che rende possibile l'essere personale e l'essere personale è ciò che rende possibile la comunità. In unità con la pluralità, la persona è invitata a ricevere se stessa dagli altri e trasformarsi in donazione e donazione d'amore, e la società ad essere il luogo che rende possibile l'essere personale, unico ed irripetibile, raggiungendo la pienezza nella comunicazione, nell'integrazione con gli altri. Solo così, comprendendosi quale spazio di fraternità e comunione, la società è più di una mera molteplicità di individui. Essa è autentica comunione personale e umana, perché la comunione è la sua origine, la sua vocazione e il suo destino.

Conclusione

Il paradigma di comunione propone una teologia capace di superare sia le rigidità delle categorie di sostanza e di soggetto, sia la necessità di una persona divina assoluta che possa fare le veci di un'origine unica della Trinità. Né il Padre né lo Spirito devono essere identificati in modo speciale o esclusivo con l'essenza della divinità o con il Dio *causa sui*. Tutte le persone sono e si costituiscono reciprocamente nella loro pericoretica donazione comunionale.

La *circumincessio* implica una reale "dipendenza" e "relatività" tra le persone divine. Non ci sono lì persone più assolute di altre. Ogni persona divina è amore totale di comunione perché mette infinitamente in gioco la sua realtà personale nella donazione-recezione totale di sé alle altre e dalle altre. In questo modo, ognuna è da sempre costitutivamente posta, nel vero senso della parola, nelle mani delle altre. Il Padre è Padre per la sua donazione paterna incondizionata e assoluta, ma può essere Padre solo per la mediazione dell'accettazione e della recezione di tale paternità da parte del Figlio e dello Spirito. Potremmo dire allora che le persone divine non sono persone per i loro rapporti e non sono Dio per la

loro essenza comune, ma che tutto ciò che esse sono è sempre posto nuovamente in gioco in questo essere reciprocamente riferite alla loro comunione pericoretica, in una donazione che si aspetta tutto dalla recezione e dalla donazione delle altre. È questo ciò che si rivela nella vita di Gesù e nella Pasqua. Nella donazione di Gesù fino alla morte e alla resurrezione, nel suo *abban-dono* nelle mani del Padre e degli uomini suoi fratelli, si manifesta in pienezza, nella stessa storia degli uomini, la realtà di questo mutuo donarsi con fiducia e senza condizioni delle persone divine, le une verso le altre, aspettando a loro volta di riceversi dall'accettazione delle altre, dal "sì" che ognuna pronuncia all'altra, accettandosi e ricevendosi, mettendosi di nuovo nelle mani dell'altra per essere confermata a sua volta nella peculiarità della propria donazione infinita, continua e senza restrizioni.

Dal momento che le persone divine *sono* questo stesso mettersi reciprocamente le une in mano alle altre, si possono aprire anche alla comunione che esse *sono* nelle mani dell'uomo, in attesa della accettazione loro e l'accettazione del loro regno[29].

Dio è comunione, comunione interpersonale di amore infinito. Non c'è comunione senza persone. Non ci sono persone senza comunione. È questa *appartenenza costitutiva* delle une *a* e *nelle* altre ciò che non permette di pensare a tre dèi o a tre soggetti, bensì all'unico Dio della comunione trinitaria.

Se abbiamo voluto richiamare in questa sede i modelli precedenti, segnalando i limiti di alcune loro categorie, è stato per poter riscattare anche il valore delle loro intuizioni fondamentali. È compito del teologo dogmatico mostrare che le proposte a cui aderisce non contraddicono, ma integrano e riaffermano il valore degli elementi più centrali e sempre vigenti delle grandi formulazioni dogmatiche. La sfida che il teologo deve affrontare consiste nel cercare categorie ed espressioni che riescano a trasmettere con fedeltà, chiarezza e profondità sempre crescenti, il mistero del Dio uno e trino confessato per fede dalla Chiesa, nelle coordinate di una nuova sensibilità e cultura.

29) Risulta molto interessante, al riguardo, la suggestione di W. Pannenberg: nel messaggio cristiano primitivo in realtà si sosteneva che Dio avesse offerto *già* nella storia di Gesù, nella sua resurrezione, prova di se stesso, del suo Regno e del suo potere. Ma questo si può dire perché in lui si è avuta una vera *anticipazione*, nella storia, dell'avvenimento escatologico finale, la cui consumazione è *ancora* da attendersi, per quando si faccia realmente e definitivamente effettivo il Regno di Dio. Questo avverrà solo con la seconda venuta di Cristo, con la quale si avranno sia la resurrezione universale dei morti sia il giudizio finale su questo mondo. Soltanto questa consumazione finale del Regno potrà dimostrare in modo conclusivo, all'interno della stessa storia, il potere di Dio e l'esercizio effettivo del suo Regno come Dio della creazione. Cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, Vandenhoeck, Göttingen 1988, p. 477. Pannenberg non pretende con ciò negare né l'onnipotenza né la libertà di Dio. Dio, di suo, non aveva bisogno di *essere riconosciuto Re*. Proprio perché libero e onnipotente può liberamente mettere nelle mani dell'uomo la decisione di accettare o no il Regno. Nella fede e per il trionfo anticipato nella resurrezione di Gesù, *siamo già a conoscenza* di una consumazione escatologica che *ancora* deve accadere nella storia. In questo senso, aggiungiamo noi, soltanto l'accettazione finale da parte degli uomini dell'autodonazione delle persone divine e del loro regno, cioè il loro accettarsi come figli nel Figlio, che si donano come lui, in modo grato e fiducioso verso il Padre nello Spirito, permetterà di rendere effettiva l'offerta di Dio e così di realizzare, nel mondo, la comunione che Egli stesso è da tutta l'eternità.

Il paradigma di comunione può offrire questo nuovo canale verso un'ontologia trinitaria che permetta una visione integrata e comprensiva della realtà. Non è più necessario ridurre la pluralità a una monolitica unità originaria, a pura apparenza, né convertire la molteplicità a una mera fase dell'identità finale. La comunione invita a rispettare la dignità e la realtà di ciò che è singolare, gratuito, contingente e relativo nella sua costitutiva unità plurale, come espressione finita dell'unica donazione interpersonale dell'infinito amore divino.

Nelle stesse persone divine e nei loro divini rapporti di comunione, l'uomo di oggi è invitato a scoprire le chiavi del suo mondo, della sua storia e del suo destino. La comunione rende possibile comprendere il mondo precisamente a partire da Dio, con Lui ed in Lui, a sua immagine e somiglianza, come una nuova espressione e realizzazione *ad extra* della sua realtà propria di comunione interpersonale.

Karl Rahner sosteneva che l'uomo di questa nuova epoca, «il cristiano del futuro o sarà un mistico... o non sarà»[30]. Con questa espressione intendeva segnalare che oggi potrà credere soltanto chi sarà capace di scoprire e sperimentare nella stessa pluralità del suo mondo, della sua società, così multiforme e alle volte contraddittoria, la presenza dell'amore divino, l'unità comunionale del reale. Potrà essere autenticamente cristiano soltanto chi sarà capace di sperimentare la ricchezza e la comunione infinita dell'amore nella stessa pluralità del reale. È questa mistica propria della fede trinitaria che può rendere possibile all'uomo scoprire e realizzare nel mondo la comunione a cui Dio lo invita, la comunione che Dio stesso gli manifesta, la comunione che Dio stesso è.

GONZALO ZARAZAGA
Professore di Teología Dogmática presso la Facultad di Teología di San Miguel, Buenos Aires, Argentina
gonzalozarazaga@gmail.com

30) «*Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein… oder er wird nicht mehr sein*»: K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in «Schriften zur Theologie», VII, Benziger, Einsiedeln 1971, p. 22.