TRINITÀ E ANTROPOLOGIA

Note per una fenomenologia teologica



The article proposes a Trinitarian approach to the theological phenomenology of the anthropological experience, focusing upon the form in which the consciousness of Trinitarian Revelation was expressed and expresses itself in time, through anthropological practice. Two forms in particular are identified to this end: one that sees and experiences the effective presence of the Trinity in the soul of the individual person, transformed by grace and in whom the Trinity abides, in light of the Word of Jesus: "Whoever loves me will keep my word, and my Father will love him, and we will come to him and make our dwelling with him" (Jn 14:23). In the other form the effective presence of the Trinity is perceived and experienced in the relations of communion among persons, in light of the Word: "that all may be one, as you, Father, are in me and I in you, that they also may be in us, that the world may believe that you sent me" (Jn 17:20-21). Augustine of Hippo and John of the Cross are looked to as bearing witness to the first form of consciousness, while Chiara Lubich is studied for the second form. In light of the results obtained, attention is focused upon some of the anthropological conditions and dynamics required and promoted by the second form. The author then concludes with a series of questions about the meaning and the implications that can be derived for the mission of the Church today.

di
PIERO CODA

Nell'orizzonte di ricerca e in conformità alle note di metodo descritti nel precedente contributo[1], penso risulti ora pertinente offrire una sorta di *fenomenologia teologica dell'esperienza antropologica in chiave trinitaria*. Che cosa intendo con questa formulazione? intendo la messa a fuoco, nel suo stesso darsi, dell'esperienza umana della persona e della comunione nella luce dell'avvento di Dio Trinità in Gesù e nel suo Spirito. Una fenomenologia, dunque, della forma in cui la coscienza della Rivelazione trinitaria si è espressa e si esprime nel tempo attraverso la coscienza e la pratica antropologica. Non, dunque, un discorso teoretico in astratto, per principi, fossero essi pure dei principi teologici: ma un'analisi fenomenologica dell'esistenza condotta lungo i sentieri dischiusi, in concreto, dall'avvento di Dio Trinità nella storia – sempre in stretto rapporto, è ovvio, con l'espressione e l'intelligenza della verità trinitaria a livello dottrinale.

Una fenomenologia come questa, per essere almeno impostata, chiede d'individuare euristicamente, in modo direi quasi idealtipico, le forme più significative dell'esprimersi e dello strutturarsi di una esperienza e coscienza antropologica in chiave trinitaria. Con una buona dose di semplificazione, mi pare che nella storia della coscienza cristiana queste forme siano fondamentalmente due: quella che vede e sperimenta la presenza e l'efficacia soprattutto spirituale della Trinità *nell'anima della singola persona*, trasformata dalla grazia e in cui prende dimora la Trinità, alla luce della Parola di Gesù: *"Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui"* (Gv 14,23); e quella che intuisce e sperimenta la presenza e l'efficacia non solo spirituale ma anche storica della Trinità *nei rapporti di comunione tra le persone*, alla luce di un'altra Parola di Gesù, tratta dalla sua preghiera al Padre nell'ultima cena: «*Non prego solo per questi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola: perché tutti siano una cosa sola; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato*» (Gv 17,20-21). Si tratta infatti, nel secondo caso, della testimonianza di un'esperienza dell'autocomunicazione di Dio Trinità che viene vissuta a corpo, nella logica di quella che è stata definita la "trinitizzazione" dei rapporti sociali: a significare la partecipazione, in Gesù, alla vita trinitaria non solo come singoli, ma, appunto, come corpo, nelle reciproche relazioni vissute nell'amore. Queste due forme di esperienza antropologica in chiave trinitaria, in verità, non sono alternative: *si presuppongono*, piuttosto, l'un l'altra, anche se il rapporto che le unisce e le distingue va ancora, in gran parte, esplorato e anche se la prima forma può contare su una lunga e confermata tradizione mentre la seconda, pur gettando saldamente le radici nell'evento cristologico, è ancora in buona parte inedita e in fase appena iniziale, senza che ciò impedisca di coglierne la promessa e l'incidenza forse decisiva per la missione della Chiesa oggi.

Articolo il percorso, appena abbozzato, che qui propongo a partire da questo assunto, in tre punti. Nei primi due cerco di mettere a tema, con un approccio fenomenologico, queste due forme di esperienza antropologica in chiave trinitaria.

1) Cfr. P. Coda, *Trinità e antropologia. Note introduttive*, in «Sophia», IV (2014/1), pp. 18-33. Si tratta di un intervento al Seminario promosso dal Consiglio Episcopale Latinoamericano: "En diálogo por una Antropología Trinitaria para nuestros pueblos", 6-9 settembre 2013, Mariapolis Lía, O'Higgins (Buenos Aires, Argentina).

Per raggiungere questo scopo mi servo di due itinerari di esperienza spirituale, e persino mistica, per la ragione che proprio in essa, in un'autentica esperienza spirituale e mistica, la forma di esperienza che vogliamo mettere a fuoco effettivamente si realizza, si fa cioè in senso pieno realtà sperimentata, per l'incontro riuscito con Dio nel suo avvento trinitario. Scelgo, per la prima forma, chi in certo modo ne è l'iniziatore, Agostino d'Ippona e chi, sempre in certo modo, ne offre l'intelligenza teologica più acuta, Giovanni della Croce, a partire dall'esperienza del compimento dell'intuizione agostiniana nella mistica del "castello interiore" di Teresa d'Avila. Per la seconda mi soffermo sulla testimonianza di Chiara Lubich, che, per quanto conosco, mi pare paradigmatica sotto il profilo mistico e insieme, almeno in modo incipiente, sotto il profilo sociale e culturale: non per niente, è stata lei stessa, già nel 1949, a coniare l'espressione "castello esteriore" che senz'altro, almeno implicitamente, si pone in corrispondenza con quella teresiana del "castello interiore". Sarebbe del resto quanto mai profittevole approfondire i sentieri d'intreccio tra queste due forme di esperienza trinitaria: Alessandro Bertolini, in un importante e bel saggio frutto di una ricerca dottorale all'Università Lateranense di Roma, ha cominciato a farlo, con ottimi risultati, muovendo dalla testimonianza e dal pensiero di Edith Stein[2]. Nel terzo punto del percorso, più in breve, vorrei focalizzare alcune delle condizioni e alcune delle dinamiche antropologiche che la seconda forma di esperienza umana richiede e propizia, per concludere con una serie aperta di domande circa il significato e le implicazioni che ne possono derivare per la missione della Chiesa.

1. Cominciamo dunque dal tentare di descrivere, per l'essenziale, l'esperienza antropologica in chiave trinitaria che, in modo idealtipico, prende forma nell'itinerario che da Sant'Agostino va sino a Giovanni della Croce.

1.1. *Agostino*[3] in realtà – è la convinzione che ho maturato, più o meno in questi ultimi dieci anni, da una certa consuetudine di ricerca con la sua opera – è colui che, forse per primo, ha formulato se non altro *in actu exercito* il principio della circolarità ermeneutica tra Trinità e esperienza della *communio*, su cui ho incentrato il mio primo intervento: anche se poi non l'ha eseguita, aprendo però proprio così la strada che alla fine darà il suo frutto più maturo nella mistica del "castello esteriore". La *visio Trinitatis*, nel senso pregnante del *videre* di cui parla

2) Cfr. il saggio frutto di questa ricerca: A. Bertolini, *Empatìa y Trinidad en Edith Stein. Fenomenologia, teologia y ontologia en clave relacional*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2013.

3) Sono tornato più volte, in questi ultimi anni, sul significato dell'ontologia trinitaria proposta da Agostino. Mi permetto rinviare, in particolare a: *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; *Se l'uno è anche il suo altro*, in P. Coda - M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 9-96; e «*Fraterna dilectio non solum ex Deo, sed etiam Deus est*». *Sul libro VIII del De Trinitate di Agostino d'Ippona*, al Convegno di Ontologia Trinitaria in Epoca Patristica, organizzato dal Centro di Studi Patristici Luigi M. Verzé "Genesis" e dalla Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele, Milano, 28-30 aprile 2015 (Atti in corso di pubblicazione).

Agostino – per cui egli stesso confessa, a conclusione del *De Trinitate*, di aver intrapreso quest'impresa perché «*desideravi intellectu videre quod credidi*» –, significa esperire già nel tempo la vita di Dio Trinità nell'interiorità dell'anima. Anzi, prima e insieme all'anima, nella dinamica dell'amore vissuto in reciprocità.

È la famosa intuizione del ritmo trinitario dell'amante, dell'amato e dell'amore che corre tra i due, cui Agostino perviene nel libro VIII del *De Trinitate*. Non si tratta di un semplice riflesso di Dio nella sua immagine creata, come qualche volta s'interpreta. Rifacendosi infatti alla prima lettera di Giovanni: «*Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore*» (4,7-8), Agostino commenta con singolare vigore e ardimento: «*ista contextio satis aperteque declarat, eamdem ipsam fraternam dilectionem, (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem), non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari*» (VIII, 8,12). Di che si tratta? del fatto che l'amore reciproco, vissuto in Cristo, è il *locus* della presenza reale – il sacramento antropologico, verrebbe da dire –, di Dio Trinità. E ciò perché – Agostino lo illustra prima, ampiamente, per riprenderlo poi nel libro XV – questo amore reciproco accade nello Spirito Santo, il quale è il *quo* mediante cui e in cui ci si ama gli uni gli altri in Cristo: in modo che, Egli, che è il principio reale e distinto (come il Padre e il Figlio), della *communio* in Dio, effuso nel cuore degli uomini (cfr. Gal 4,6; Rom 5,5), diventa per ciò stesso il principio vivo, trinitario, della loro *communio*.

L'intuizione è straordinaria e nasce dall'assimilazione, attraverso la Scrittura e l'esperienza della carità ecclesiale, dell'evento di Gesù Cristo nella sua portata antropologica chiaramente interpersonale. Ma per Agostino è un'esperienza solo fino a un certo punto, tanto che egli non può offrirne una fenomenologia. Non può: lo avverte e con umiltà lo confessa, in chiusa del libro VIII e nella *retractatio* finale del libro XV. Così che intraprende un'altra strada, per i restanti sette libri del *De Trinitate*, quella che contempla, con finissima psicologia teologica, la dimora della Trinità *in interiore homine*, scrivendo così il *Grundtext*, e non solo teologico, del pensiero occidentale (V. Vitiello). Tanto che la tradizione, quella spirituale e quella teologica, finiranno per dimenticare l'intuizione di partenza, o se non altro per interpretarla, riduttivamente, alla luce dell'itinerario di fatto poi tracciato da Agostino. Ma perché Agostino si ferma, perché imbocca un'altra strada? Un indizio di risposta lo si può trovare proprio nella ultime parole del libro VIII, appena dopo che ha formulato l'intuizione della Trinità dell'amante, di ciò che è amato e dell'amore che corre dall'uno verso l'altro. Vi annota, infatti: «*Ed è così anche negli amori più bassi e carnali. Ma affinchè possiamo attingere qualcosa di più puro e di più trasparente, calpestata la carne ascendiamo all'anima. Che cosa ama l'anima nell'amico, se non l'anima? E anche lì sono tre: l'amante, e ciò che è amato, e l'amore. Resta ancora di ascendere di qui e più in alto ricercare, per quanto all'uomo è dato*» (VIII, 10,14).

Calcata carne: calpestata la carne. Questo è il punto! Si tratta, evidentemente, della "carne" in senso negativo, come luogo delle pulsioni irrazionali e peccaminose, ma con ciò rischia di essere obliato il significato positivo, in senso biblico, della carne: quello per cui il *Logos* stesso si è fatto carne (cfr. Gv 1,14) e ha promesso: «*chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui*» (Gv 6,56). In ogni caso, Agostino non riesce a reggere la luce che lo investe nel contemplare, attraverso l'amore umano, il Dio che è Trinità, perché la carne gli fa da schermo.

E allora la rimuove. Il movimento ascensivo d'impronta neoplatonica, per cui la carne va abbandonata come un incomodo e l'anima stessa va alla fine trascesa per attingere la Luce *superius*, la Luce purissima e ineffabile in cui abita Dio, ha il sopravvento. E la spinta, l'intenzionalità – come la chiama Agostino –, a cercare Dio nell'amore tra le creature e l'amore vero tra le creature in Dio che è Trinità, s'infrange contro la barriera di quanto di più naturale vi è nella natura creata e che la apre e la esprime nel rapporto con le altre creature: la carne, e cioè la corporeità nello spessore ricco e pluriforme delle sue espressioni. In fondo, Agostino, interrompendo la circolarità che ha intuito, non riesce a vedere come l'amore di *agápe* non sia contraddetto dall'amore di *eros* e di *philia*, ma ne sia piuttosto il lievito e il sale di cui parla Gesù. «*Ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem Dei*»: è la conclusione lapidaria cui Agostino giunge nel libro dodicesimo del *De Trinitate* (XII, 7,12) e che resta per secoli un assioma indiscutibile. Solo un timido, anche se luminoso e promettente approccio, rintracciando la grammatica trinitaria dell'amore di amicizia che apre i due amici alla condivisione del loro reciproco amore a un terzo, il *condilectus*, tenterà nel Medioevo Riccardo di San Vittore. Ma è un'eccezione.

1.2. Veniamo a *San Giovanni della Croce*[4]. La lezione di Agostino sulla dimora della Trinità *in interiore homine*, dopo secoli d'intensa sperimentazione spirituale e di stupefacente illustrazione teoretica (penso soprattutto a Tommaso d'Aquino), si dispiega con estrema luminosità nella mistica del "castello interiore" e nella ermeneutica teologica che ne offre il Dottore mistico. In Agostino, potremmo dire, la coscienza cristiana si trova di fronte alla conversione fondamentale: cercare e trovare l'*io in Dio*. In San Giovanni della Croce – quasi come risultato – le cose, alla scuola di Teresa d'Avila, si rovesciano: occorre cercare e trovare *Dio nell'io*. E questo proprio quando, nella modernità che rapidamente prende forma, l'io diventa il territorio sconosciuto d'esplorazione della filosofia! Che Dio dimori nell'io significa, per Giovanni della Croce, che l'anima, tutto obliando fuori di sé, s'identifica nella grazia – come insegna l'apostolo Paolo – col Figlio fatto carne e, in Lui, grida *Abbà*, Padre (cfr. Gal 4,6). Proprio riferendosi a quest'affermazione di Paolo, egli offre, nel *Cantico spirituale*, una straordinaria descrizione fenomenologica di ciò che, in questo vertice d'esperienza mistica, avviene nell'anima:

> «Non c'è da meravigliarsi che l'anima sia capace di una cosa tanto sublime, cioè che ella per partecipazione spiri in Dio come Dio spira in lei. Infatti, dato che Dio le faccia la grazia di essere tutta unita con la Santissima Trinità, grazia per cui ella diventa deiforme e Dio per partecipazione, non è più incredibile che anche ella compia il suo atto d'intelletto, di notizia e di amore *nella Trinità*, ma per partecipazione, poiché è Dio stesso che la compie in lei. Ecco che cosa vuol dire essere trasformati nelle tre Persone, in potenza, in sapienza e in amore, in cui l'anima è si-

4) Ho sviluppato quanto qui propongo in: *Dove l'uno è l'altro. Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas*, in corso di pubblicazione nel *Festschrift in onore di Massimo Cacciari* (Morcelliana, 2015).

mile a Dio, il quale la creò a sua immagine e somiglianza perché potesse giungere a tale meta» (str. XXXIX).

Ciò, continua Giovanni della Croce, pur trascendendo le possibilità umane di intelligenza, accade perché Gesù ci ha ottenuto e meritato la grazia di «*poter essere figli di Dio*» (Gv 1,12), per ciò, infatti, Egli ha pregato il Padre: «*che quelli che mi hai dato stiano con me dove sono io, affinchè vedano la gloria che mi hai concesso*» (Gv 17,24), e cioè che «*per partecipazione essi compiano in noi la stessa opera che io compio per natura, quella di spirare lo Spirito Santo*» (*ibid*.). E subito si richiama anche alla preghiera dell'unità di Gv 17,20-23, sottolineando che proprio così si realizza la comunicazione ai discepoli del medesimo amore che il Padre ha per il Figlio, «*anche se ciò non avviene per natura come per Lui, ma per unione e trasformazione di amore*» (*ibid*.). Mi limito a due brevi osservazioni.

a) Innanzi tutto, San Giovanni della Croce muove dal presupposto chiaro del primato dell'avvento di Dio Trinità, in Gesù, nell'esistenza dell'uomo. Ma, altrettanto, sottolinea la necessità dell'assunzione e dell'esercizio libero e responsabile della grazia così ricevuta e accolta. Egli parla, infatti, di "trasformazione" operata dalla grazia, che prende possesso delle facoltà e della sostanza stessa dell'anima di tanto in quanto essa si apre e si dona a quest'evento di trasformazione e in quanto, attingendo ancora una volta per grazia la meta di essa, compie infine *in Dio* l'atto cui è da Dio stesso abilitata: atto che consiste nella partecipazione gratuita alla vita della Santissima Trinità. È chiaro, dunque, che si può e deve parlare, in fedeltà a ciò che è comunicato da Dio nel suo avvento presso gli uomini, di *forma trinitaria dell'esistenza umana in quanto partecipazione di grazia alla forma trinitaria della Vita di Dio*. Tutto ciò può già esser attinto in questa vita, anche se non in pienezza e definitività come in Paradiso. E questo fatto – che esprime l'intenzionalità dell'opera divina della salvezza – implica che, spiega il Dottore mistico, le «*superfici argentate delle proposizioni e degli articoli di fede*» facciano già tralucere sin d'ora i raggi dell'«*oro puro*» delle verità divine che essi contengono e trasmettono, mostrandoci così «*gli occhi tanto desiderati*» che fanno vedere e toccare all'anima «*la presenza del Beneamato in una maniera così viva che le sembra d'essere costantemente l'oggetto del suo sguardo*» (*Cantico spirituale*, str. XI). Si tratta, in altre parole, non solo di ritenere – come afferma San Tommaso – che «*actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*» (*S.Th*. II-II, q. 1, a. 2, ad 2), ma di spingere sino alla fine l'intenzionalità dell'esperienza di fede in modo tale che la *res* intenzionata dalla fede, la comunione con Dio, si esprima nella sua intrinseca dinamica personalistica e trinitaria. Secondo il dinamismo di quella che, nel precedente intervento, abbiamo definito un'epistemologia "esistenziale" dell'amore.

b) Una seconda osservazione. Giovanni della Croce, per descrivere la partecipazione alla vita trinitaria di Dio, richiama, innanzi tutto, la volontà di Gesù di introdurre i suoi nel "dove" Egli stesso è. Ora, questo "dove" (il seno del Padre) implica il "noi" dei discepoli: perché, essendovi introdotto ciascuno in relazione a Cristo, è chiaro che vi si è introdotti in più, essendo appunto molti, anzi in prospettiva tutti, coloro che sono chiamati, per la relazione di ciascuno con Cristo, a entrare e dimorare in questo luogo. Da questa costatazione intuitiva deriva, per

Giovanni della Croce, il richiamo alla preghiera dell'unità: «*come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi*». La partecipazione alla vita trinitaria di Dio è, per natura sua, creatrice di comunione tra le creature, non è mai un fatto meramente individuale. Teresa d'Avila, ad esempio, quando narra dell'esperienza svelata dell'inabitazione della SS.ma Trinità nell'anima giunta al vertice dell'unione con Dio, annota: «*E mi sembrava che le tre divine Persone stessero all'interno dell'anima mia, da dove si comunicavano a tutte le cose create, nessuna esclusa, senza cessare di rimanere in me*» (*Favori celesti*, 18). Ma sia nel caso di Giovanni della Croce, sia nel caso di Teresa d'Avila, se è chiara l'intuizione e l'intenzionalità comunionale della "trasformazione" trinitaria dell'anima, è altrettanto chiaro che non è esplicitato (esistenzialmente e dunque anche teologicamente) il dispiegarsi incarnato e storico della comunione trinitaria tra le creature in Dio Trinità. «*Circa i rapporti delle anime tra di loro* – nota E. Stein nella *Scientia Crucis – si trova ben poco in San Giovanni della Croce. In pratica non c'è che una relazione umana, sulla quale egli ritorna con insistenza: quella tra l'anima tendente alla spiritualità e il suo direttore. Ma non rientra nelle sue intenzioni nemmeno stabilire su quali direttive intellettuali tale intesa deve basarsi*». Ciò avviene, mi pare, anche perché non è tematizzato – non è del carisma dell'orazione mentale e del "castello interiore" doverlo e poterlo fare – l'apporto specifico della creatura, in sinergia con la grazia divina, alla realizzazione intenzionale della comunione trinitaria a livello intersoggettivo. Senza dire, poi, che sempre di anima si tratta, in fin dei conti, in questa forma dell'antropologia trinitaria, e non anche della carne nella sua intrinseca valenza simbolica a livello relazionale e storico.

2. Facciamo un balzo di qualche secolo. Al cuore della tragedia della modernità (il secondo conflitto mondiale con tutte le sue conseguenze) nel Novecento, Chiara Lubich, con ingenua e genuina chiaroveggenza, riscopre e percorre sino in fondo, certo preparata dalla coscienza che va maturando, ma insieme per gratuito impulso mistico, la prima delle due vie intuite da Sant'Agostino per il dispiegarsi di un'antropologia trinitaria. La sua esperienza mistica e la sua scuola spirituale sono dunque senz'altro paradigmatiche per attivare una fenomenologia di questa seconda forma di esperienza antropologica, trinitariamente realizzata secondo la logica della comunione. Mi limito a proporre e commentare un suo testo del 1949, da lei stessa anni dopo intitolato *Guardare tutti i fiori*, che mi sembra emblematico per il nostro intento:

> «I fedeli, che tendono alla perfezione, cercano, in genere, di unirsi a Dio presente nel loro cuore.
> Essi stanno come in un grande giardino fiorito e guardano ed ammirano un solo fiore. Lo guardano con amore nei particolari e nell'insieme, ma non osservano tanto gli altri fiori.
> Dio – per la spiritualità comunitaria che Egli ci ha donato – chiede a noi di guardare tutti i fiori perché in tutti è Lui e così, osservandoli tutti, si ama più Lui che i singoli fiori.
> Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità, è anche nel cuore dei fratelli.

> Non basta quindi che io Lo ami solo in me. Se così faccio il mio amore ha ancora qualcosa di personale e, per la spiritualità che sono chiamata a vivere, tendenzialmente egoistico: amo Dio in me e non Dio in Dio, mentre questa è la perfezione: Dio in Dio.
> Dunque la mia cella, come dicono le anime intime a Dio, e, come noi diciamo, il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come Lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando sono sola –, Lo amo nel fratello quando egli è presso di me.
> Allora non amo solo il silenzio, ma anche la parola, la comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità, ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo.
> Occorre sì sempre raccogliersi anche in presenza del fratello, ma non sfuggendo la creatura, bensì raccogliendola nel proprio Cielo e raccogliendo sé nel suo Cielo.
> E, giacché questa Trinità è in corpi umani, ivi è Gesù: l'Uomo-Dio.
> E fra i due è l'unità ove si è uno, ma non si è soli. E qui è il miracolo della Trinità e la bellezza di Dio che non è solo perché è Amore. […]
> Noi dobbiamo dar vita continuamente a queste cellule vive del Mistico Corpo di Cristo – che sono i fratelli uniti nel suo nome – per ravvivare l'intero Corpo. […]
> Ma occorre saper perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli. E questo lo fa chi conosce ed ama Gesù crocifisso e abbandonato.
> E quando l'albero sarà completamente fiorito – quando il Corpo Mistico sarà completamente ravvivato – rispecchierà il seme donde è nato.
> Sarà uno, perché tutti i fiori saranno uno fra loro come ognuno è uno con se stesso.
> Cristo è il seme. Il Corpo Mistico è la chioma.
> Cristo è il Padre dell'albero: mai è stato così Padre come nell'abbandono ove ci ha generati figli suoi, nell'abbandono ove S'annulla rimanendo: Dio.
> Il Padre è radice al Figlio. Il Figlio è seme ai fratelli.
> E fu la Desolata che, quale corredentrice, nel tacito consenso ad esser Madre d'altri figli, gettò questo seme in Cielo e l'albero fiorì e fiorisce di continuo sulla terra».

Quello che solo era intuito, ma non era ancora dato in modo da offrirsi come un referto fenomenologico, con Agostino e in Giovanni della Croce, qui è testimoniato nel suo accadere: perché, dietro questo testo c'è un'esperienza di dimora, per e con Gesù, *in sinu Trinitatis*, che si realizza nella comunione consumata coi fratelli. C'è, dunque, *il darsi di un evento*. Nel testo si sottolinea infatti che, nella spiritualità tradizionale ispirata dalla Rivelazione del Dio trinitario, ogni fiore vive in rapporto con Dio presente in sé come Trinità, ma non osserva tanto gli *altri* fiori. Ora, una spiritualità trinitaria radicata nella novità evangelica e dispiegata in tutta la sua virtualità antropologica, chiede invece di «guardare tutti i fiori»: perché *in* tutti e *tra* tutti abita la Trinità. Ma ciò comporta una vera e propria conversione dello sguardo e della prassi. Essa viene illustrata, con ritmo incalzante, in cinque passi.

a) Innanzi tutto, occorre appunto *una svolta copernicana dello sguardo*: Dio Trinità come dimora in me, dimora anche nel cuore dei fratelli. È qui descritta, con parole semplici ma di abissale portata, la conseguenza non solo antropologica ma perciò stesso sociale che sgorga dalla Rivelazione di Dio Trinità. Se, infatti, Dio è Trinità, è cioè, co-originariamente, unità e distinzione, perché Padre, Figlio e Spirito Santo sono ciascuno Dio, in comunione d'amore con gli altri; se Gesù è venuto a portare in terra questa verità e questa vita («come in cielo così in terra»), per cui sono chiamato ad amare l'altro *come* me, e siamo chiamati ad amarci reciprocamente *come* Gesù ci ha amato; allora ciascuno è chiamato a guardare non solo a Dio in sé, ma – allo stesso tempo e allo stesso modo – a Dio nell'altro e, dunque, a spendere le sue energie non solo per costruire il "castello interiore", ma, al tempo stesso, anche il "castello esteriore": perché Dio – trinitariamente – non vuole solo abitare in me, ma *tra noi e tra tutti*. Come, con pertinenza, ha fatto notare J. Moràn, si tratta di «trasferirsi» «nel Dio *nel* fratello» e non nel Dio *del* fratello: a segnalare che la relazione all'altro è realizzata e trascesa in un luogo più grande, perché appunto vissuta in Dio. Dio non è del fratello né mio, ma noi siamo in Lui.

b) La conseguenza fondamentale che ne viene è che sono chiamato ad amare *non solo il silenzio* ma *anche la parola, e cioè la comunicazione di Dio in me con Dio nell'altro.* Si realizza così, sino in fondo (è la *teléiosis* dell'amore di cui scrive la 1Gv), la dinamica circolare messa in moto dalla Rivelazione. Se Dio è *Abbà*, infatti, egli è comunicazione di sé all'Altro da sé, il Figlio, Gesù, e viceversa, nello Spirito, e anche noi, in Gesù, siamo chiamati a comunicare nello Spirito la vita di Dio in noi e tra noi a tutti, nel senso di lievitarla verso la sua integrale espansione. La comunicazione, di ciò che si è e di ciò che si ha, è la legge fondamentale della vita di Dio e della vita dell'uomo. Detto laicamente: non posso "essere senza l'altro". La formula trinitaria dell'esistenza è: "*io sono* (me stesso) *perché tu sei*" e quindi "*io sono perché tu sia*", e cioè "affinché tu possa essere te stesso". È un passo, questo, antropologicamente decisivo: «Il cristiano che trascura i suoi impegni temporali – scrive il Vaticano II –, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna» (*Gaudium et spes*, n. 43). Ciò vale per i singoli, ma vale anche per i gruppi sociali e per le nazioni. Ecco uno straordinario principio ecclesiale e politico che discende dall'intelligenza e dall'esperienza di Dio Trinità inaugurata da Gesù.

c) Questa Trinità – si sottolinea in terzo luogo – vive *in corpi umani*: non c'è infatti socialità senza corporeità. Il rapporto uomo-donna (come significato sin dalla pagina iniziale del libro della *Genesi*) incarna, in forma paradigmatica, questo decisivo principio antropologico: il diverso vive nell'unità, non solo mantenendo, ma esaltando il valore della sua diversità. La "carne", dunque, non va calpestata in ogni caso, come diceva Sant'Agostino. Essa, se può avere un significato negativo (in quanto chiusa in sé, assolutizzata), ha prima di tutto – nella logica della creazione e della redenzione – significato positivo: è il "sacramento" attraverso cui e in grazia di cui si comunica se stessi all'altro. Non è per questo che – come già abbiamo sottolineato – il Verbo di Dio «*si è fatto carne*» (Gv 1,14) e c'invita a «*mangiare la sua carne*» per avere la vita per mezzo (*dià*) di Lui com'Egli vive per mezzo del

Padre (cfr. Gv 6,57)? Da notare il paradosso antropologico che così viene illustrato: mentre la mistica trinitaria classica, centrata sull'anima, è mistica dell'io che si ritrova in Dio (Agostino), e di Dio che dimora nell'io (Teresa d'Avila), la mistica trinitaria della comunione, che passa attraverso la carne e include il fratello, è mistica di Dio in Dio! Lo spessore teologico dell'esperienza è direttamente proporzionale al suo spessore antropologico.

d) Ed ecco il "metodo", e cioè la "via e la chiave", per realizzare questa comunicazione (di Dio a Dio in Dio, della persona umana alla persona umana in Dio): *perdere, e cioè donare sino in fondo, il Dio in sé per Dio nel fratello*. Chiara Lubich, sinteticamente, dà un nome e un volto a questa "via" della comunicazione universale già intuita da Francesco d'Assisi e da Giovanni della Croce: *Gesù Abbandonato*. È Gesù che, per riaprire e portare a compimento la comunicazione tra Dio/*Abbà* e gli uomini e tra l'uomo e l'uomo, si svuota di tutto, anche di Dio in sé – per amore. E pertanto egli non è soltanto il modello che bisogna seguire, ma la "via vivente" (cfr. Eb 10,20) che occorre percorrere: vivere *di Lui* per vivere come *Lui*, perché cioè Lui viva in noi. E perché l'amore di Dio, così, passi attraverso di noi. In concreto, ciò significa che occorre saper rischiare, perdere le proprie sicurezze per aprirsi all'incontro con l'altro, con gli altri, e alla novità che scaturisce da questo rapporto e da questo dialogo e da esso può fiorire.

e) Di qui, l'invito a proiettare lo sguardo *in alto, nel profondo, in avanti*. Il Corpo mistico di cui qui si parla, col linguaggio dell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (del 1943, cui Chiara, in altro luogo, esplicitamente si richiama), in verità è la Chiesa ed è l'Umanità, e cioè Cristo uomo universale, come nelle pagine successive al nostro testo si descrive: il Figlio di Dio, infatti, – spiega, nel Vaticano II, la *Gaudium et spes* (n. 22) – divenendo uomo, in certo modo si è unito a *ogni* uomo. Ecco allora la metafora dell'albero:

- Il Padre è la radice: non si vede, è nascosto, ma da sotto e da dentro comunica tutto di sé, tutta la sua vita.
- Il Figlio, così, diventa il tronco dell'umanità nuova e una, ma con i suoi molteplici e diversi rami.
- E lo Spirito Santo produce, oggi, mettendo in relazione d'amore i diversi rami, la chioma fiorita.

Ma occorre che qualcuno faccia da "levatrice" in questo parto: ecco Maria, figura della comunità ecclesiale nella sua veste anche sociale e politica, che si deve impegnare nella gestazione di nuovi rapporti sociali trinitariamente informati. La gestazione è sempre cosa "materna" (è il "principio mariano" di cui parla von Balthasar). Occorre dunque incentivare (e cioè dare forma al) la capacità di *gestare* e non semplicemente di *gestire* il sociale: e cioè generare relazioni vere e giuste, fino a ordinarle nei modi complessi che esige l'agire politico, economico, ecc.

In fondo, alla svolta misticamente qui intenzionata e poeticamente descritta, darà sostanza e prospettiva il Concilio Vaticano II.

3. Eccoci al terzo momento del percorso. In esso vorrei semplicemente proporre una ripresa del cammino sin qui fatto, evidenziando appena (per poi, even-

tualmente, approfondirle istruendole in modo adeguato): da un lato, quelle che chiamerei le *condizioni* perché si possa realizzare il passaggio dalla prima alla seconda forma di esperienza trinitaria, valorizzando i guadagni raggiunti dalla prima e in qualche modo ricomprendendoli nell'esercizio della seconda; e, dall'altro, quelli che definirei gli *atteggiamenti esistenziali* fondamentali per mettere in moto e far maturare questa esperienza. Per tentare, infine, uno sguardo sintetico d'insieme.

3.1. Dunque, innanzi tutto, le *condizioni* a livello antropologico. Tenendo ovviamente sempre in conto (non lo facciamo mai abbastanza!) che tutto parte e tutto si produce per e nella grazia di Dio, mi pare che dal cammino che abbiamo cercato di percorrere si evidenzino tre fondamentali condizioni di possibilità, dal punto di vista antropologico, per realizzare un'esperienza realmente trinitaria e antropologicamente significativa: *l'intenzionalità, la carne, la reciprocità che si apre e si compie nella terzietà*.

a) *L'intenzionalità*. Si tratta, in una parola, di accogliere sino in fondo nella coscienza cristiana l'intenzionalità stessa che guida l'autocomunicazione di Dio Trinità all'umanità in Cristo Gesù, e cioè il fatto che essa essenzialmente punta a rendere *tutti* partecipi della vita trinitaria: «*come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi*». Se questa è l'intenzionalità del disegno divino della salvezza, essa, per ciò stesso, diventa nella fede l'intenzionalità della missione della Chiesa e del progetto di una realizzazione della storia e del cosmo, aperta certo e in attesa del suo compimento metastorico, ma proprio per questo chiamata a esprimere ciò che di essa Gesù ha anticipato nel tempo. Ciò, in concreto, significa guardare all'altro (nella sua immediatezza o attraverso la mediazione delle oggettivazioni dei rapporti sociali), chiunque egli sia, prossimo o lontano, amico o nemico, come uno che, come me, è chiamato a essere uno con me in Dio Trinità e, perciò, *vivere intenzionalmente secondo una logica trinitaria* ogni relazione in cui sono impegnato. Le finalità categoriali del nostro progettare e agire, per dir così, vanno sempre subordinate e animate a partire da questa finalità trascendentale. Se la relazione antropologica non è illuminata e innervata da questa precisa intenzionalità, infatti, non si accede a un'esperienza formalmente trinitaria della comunione.

b) *La carne*: ecco la seconda condizione. Ovviamente, la parola "carne" nel lessico biblico riveste una vasta gamma di significati non sempre facile a decifrarsi: significati che vanno, semplicemente, da quello basilare che intende l'umanità dell'uomo nella sua terrestrità e corporeità, ma come essa esce "buona", anzi "molto buona", dalle mani di Dio nella creazione e attraverso la quale l'uomo (che è sempre maschio o femmina) si relaziona con gli altri e con Dio stesso; a quello più complesso e misterioso che intende il chiudersi autoreferenziale, narcisistico e peccaminoso dell'uomo su se stesso. In questa stessa prospettiva si muovono, mi sembra, i più promettenti indirizzi della fenomenologia: da Merleau-Ponty col suo concetto del *corpo intenzionale* a M. Henry con la sua teoria del *corpo soggettivo*, fino agli studi in proposito di J.-L. Marion, senza dimenticare le pregnanti analisi di E. Stein. X. Zubiri, da parte sua, distingue tra *corporeità* e *corporalità*: la seconda si riferisce all'organismo materiale, mentre la corporeità è il corpo che si attualizza come persona, una sorta di *corpo personalizzato* (cfr. J. Moràn).

Ora, la carne che il Figlio di Dio, e Dio egli stesso come specifica il prologo del quarto vangelo (cfr. Gv 1,1), ha assunto, è appunto *la carne nel senso di ciò in cui s'esprime l'essere persona dell'uomo e della donna*. Ma, proprio perché è vera carne, per ciò stesso l'evento dell'assunzione che ne ha fatto ha posto Gesù, il Cristo e il Figlio, in una relazione di solidarietà radicale con la carne segnata dal peccato, tanto che Paolo può scrivere che il Padre proprio per questo ha inviato il Figlio «in una carne simile a quella del peccato» (Rom 8,3): per liberare ogni carne dal dominio del peccato, e cioè da quell'autoreferenzialità possessiva e distruttiva di ogni alterità che è lo stravolgimento del vero amore. *Per portare a compimento il movimento descritto dalla circolarità tra Dio Trinità e l'amore di comunione tra le creature umane, occorre dunque passare attraverso la carne di Cristo crocifisso e risorto che ci è partecipata nell'Eucaristia, il che significa, per ciò stesso, attraverso la carne dell'uomo nel suo cammino di liberazione dall'autoreferenzialità e così via via sprigionata nel suo vero destino*: la relazione libera, gratuita, eccedente e feconda con l'A/altro da sè. Dio mi viene incontro nell'incontro tra la mia carne e la carne dell'altro, nella particolarità imprevedibile e contingente della situazione che mi tocca, nel *kairòs* di ogni istante dell'esistenza. Perché la comunione trinitaria, a livello antropologico, sia reale e incarnata, occorre vincere, da un lato, la tentazione della fuga nello spiritualismo e nell'idealizzazione astratta, che rischiano di essere maschere sublimate del narcisismo; ma senza cadere, d'altro lato, nell'opposta tentazione, oggi fin troppo di moda, del culto fine a se stesso e persino nell'idolatria del corpo, sino a trasformarlo in una sorta di «oggetto secolare di salvezza» (W. Jeanrond).

Quella propiziata dalla carne eucaristica di Gesù è, come si esprime K. Apel, una "*cultura del contatto*", una cultura, per dirla con Papa Francesco, in cui "*non si ha paura della tenerezza*", una cultura dove – scrive Apel – «viene spezzata ogni direzione causale e l'iniziare è nello stesso tempo inizio da un altro: toccare significa essere toccato e lasciarsi toccare, riconoscere essere riconosciuti e lasciarsi riconoscere, dire essere detti e lasciarsi dire, raccontare essere raccontati e lasciarsi raccontare».

c) *La reciprocità e la terzietà*. La reciprocità che si apre e si compie nella terzietà, di fatto, è la condizione che, presupponendo le due precedenti, apre a un'esperienza della comunione – se così si può dire – formalmente trinitaria. Perché ciò che è costitutivo del ritmo trinitario della vita di Dio non è la relazione che ciascuna delle Persone divine vive ed è verso le altre, ma la reciprocità delle rispettive relazioni l'una verso l'altra nel terzo. In Dio Trinità, l'essere uno e l'essere distinti sono co-originari: non c'è prima l'una realtà e poi l'altra, esse si danno insieme. E ciò implica che le tre divine Persone si realizzino per le reciproche relazioni senza che l'una, in qualunque modo, sia subordinata all'altra, pur essendo l'una dall'altra distinta e diversa. Giustamente si fa oggi notare (penso al saggio di G. J. Zarazaga *Dios es Comunión*[5]), ad esempio, che se è vero che il Figlio è tale perché generato dal Padre (nello Spirito), è altrettanto vero che il Padre è tale perché genera il Figlio

5) G.J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004.

come Figlio, e cioè come Colui che riconosce (e in tal modo) fa Padre il Padre (nello stesso Spirito).

Tra le creature umane, chiamate per la grazia a *questa* stessa forma di unità in Gesù, ciò significa che la dinamica di una relazione trinitaria (quell'essere «*gli uni membra degli altri*» nell'unico Corpo di cui parla Paolo, cfr. Rom 12,5), non può che essere reciproca: non nel senso del *do ut des*, e cioè della reciprocità viziata dall'interesse, cercata cioè a soddisfazione di sé che, come tale, non è reciprocità trinitaria, ma nel senso della reciprocità che, pur innescata da uno dei due termini della relazione, non è esigita ma si compie a partire dalla libera e gratuita decisione di ciascuno dei partner in essa coinvolti.

Inoltre, una tale reciprocità – come ha intuito Riccardo di San Vittore – non termina nell'uno o nell'altro dei due partner, ma si apre e si compie in un *tertium*: non solo come "in mezzo" o "tra" (*zwischen*) della relazione, o come frutto di essa, ma (integrando questi due significati, entrambi pertinenti) come *termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità*. La quale, dunque, è per sè feconda, eccedente, non chiusa e ripetitiva, ma aperta a una realizzazione che per definizione è al di là di sé e continuamente si trascende, accogliendo e liberando tutti i rapporti in cui si coinvolge e oggettivandosi in forme, strutture e opere improntate all'amore trinitario. A me piace dire che è una *reciprocità "reciprocante"*: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità.

3.2. Acquisite queste basilari condizioni, possiamo volgere lo sguardo ad alcuni *atteggiamenti esistenziali* che qualificano e propiziano l'esperienza trinitaria della comunione: *la gratuità, l'inaltrarsi, l'abbandono di sé, la pericoresi*.

a) *La gratuità*, innanzi tutto. È questo l'*incipit* sempre nuovo e il motore della comunione trinitaria tra le persone create. E nelle due direzioni che la gratuità evoca e richiede: quella della *gratitudine*, e cioè del riconoscimento del dono in cui ciascuno si riceve per chi è, e quella della *graziosità*, e cioè della condivisione del dono che si è e che si ha agli altri. Senza atteggiamento di gratitudine non s'innesca il ritmo trinitario dell'esistenza. Nel linguaggio del *kerigma* di Gesù è l'intuizione, e la relazione vissuta, di un Dio che è *Abbà*. L'*ouverture* e il basso continuo che intonano l'esistenza e la missione di Gesù sono appesi a questa conoscenza: «*Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare*» (Mt 11,27). «*Nemo novit nisi invicem*», scrive Ilario di Poitiers (*De Trinitate*, II, 11), commentando questo *loghion*, potremmo tradurlo: *nessuno conosce se non si sa conosciuto*. L'esperienza fondante e sempre rinnovata, che Gesù trasmette nel suo Spirito, è originariamente l'esperienza di sapersi e sentirsi conosciuto dall'*Abbà*, nell'amore, fin nelle fibre più intime del proprio essere: «*anche i capelli del vostro capo sono tutti contati*» (Lc 12,7). La conoscenza di Gesù è una conoscenza grata di risposta, un esercitare la conoscenza di sé e degli altri e del mondo dal di dentro dell'esperienza in cui si sa e si vede conosciuti nell'amore. Il che significa che Gesù si sperimenta come il Figlio, colui che è generato da e in questa conoscenza d'amore dell'*Abbà*. L'esperienza dell'*Abbà*, e cioè della gratuità del dono che si è e di cui si vive, è l'*incipit* del ritmo trinitario dell'esistenza inaugurata da Gesù. Da qui si dispiegano la sua identità, la sua libertà e la sua missione: dove il dono ricevuto e accolto nell'amore dal Padre, si fa segno, nei gesti

della carne, dei legami d'amore gratuito con ogni altro. La gratuità come esperienza filiale della gratitudine diventa il soffio della gratuità come esperienza fraterna che anima la comunione trinitaria nella chiesa e nel mondo. «*Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date*» (cfr. Mt 10,8). Senza gratuità non c'è Trinità.

b) *L'inaltrarsi*. È semplicemente l'amare il prossimo "come sé", inteso e praticato nella luce trasfigurante della Trinità che informa le relazioni di comunione tra le persone umane. Sono infatti chiamato ad amare l'altro come me, perché realmente, non per modo di dire, l'altro in Cristo è me, essendo distinto da me. Come accade nella Santissima Trinità tra le Persone divine. Farmi l'altro significa, intenzionalmente, accoglierlo sino in fondo nello spazio del mio io e comunicargli, intenzionalmente, il tutto di me. Il verbo "inaltrarsi" lo debbo ad Antonio Rosmini che, nella sua geniale *Teosofia*, già nell'800, lo usa per descrivere la relazione con l'altro come movimento trinitario di accoglienza in sé della realtà dell'altro in quanto altro, che implica l'estaticità e la dedizione di sé senza riserve. Si potrebbe, in proposito, forse istruire un paragone con la dinamica dell'"empatia" descritta dalla Stein e con il suo straordinario concetto di "forma vuota".

Mi soffermo sulla fenomenologia rosminiana dell'inaltrarsi, e sull'ontologia che dischiude, perché mi pare descriva molto bene questo fondamentale atteggiamento esistenziale che propizia la comunione trinitaria. Si tratta di quella "meravigliosa facoltà" che Rosmini chiama "inoggettivazione": il "trasportarsi" del soggetto nell'oggetto (cfr. *Teosofia*, n. 872)[6]. E ciò a vari livelli. Nel pensiero, ad esempio, mi trasporto dentro l'oggetto che penso, fino al punto che quest'oggetto mi dice e mi dà se stesso. Questo trasportarsi giunge al massimo grado quando l'oggetto nel quale mi trasporto è un altro soggetto. Perché, quando mi trasporto in un oggetto che è a sua volta un soggetto, tale trasportarsi implica un atto di libertà e alla fine d'amore. Tanto che m'identifico con l'oggetto nel quale m'inoggettivo. Per l'inoggettivazione, dunque, si richiede un atteggiamento esistenziale qualificato dall'"abbandono di sé": nel trasportarmi nell'altro, a un certo punto, debbo abbandonare persino me stesso per accogliere l'altro nella sua alterità, andando del tutto oltre me stesso. L'io – spiega Rosmini –, «nell'istante che descriviamo, dimentica tutte le determinazioni della propria persona. Gli rimane il principio comune e identico della persona stessa». Per conoscere l'altro nella sua alterità, debbo spogliarmi delle mie determinazioni così che, trasportandomi nell'altro, l'altro possa del tutto e realmente trasportare se stesso in me. Così che io vesto col mio pensiero l'essere persona, di cui ho coscienza in me, delle determinazioni dell'altro da me. Per cui ho la percezione che io sono persona e anche l'altro è persona, io in un modo, l'altro in un altro, uguali e distinti.

In questa logica, si intuisce perché l'esperienza massima dell'inoggettivazione è quella che si realizza nell'amore reciproco che accade perfettamente quando accade in Cristo. Ricevendo l'Eucaristia, infatti, m'inoggettivo in Cristo e divento realmente un "altro" Cristo. Inoggettivandomi in Cristo, poi, m'inoggettivo, attra-

6) Cfr. il mio *Se l'uno è anche il suo altro*, cit.; E. Pili, *"Inaltrarsi": una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini*, in «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», in corso di pubblicazione.

verso la sua umanità, nel Verbo, la seconda persona della Trinità. Spiega Rosmini: «Inoggettivandosi in Cristo come uomo … (le persone create) si trovano con ciò stesso raggiunte al Verbo, essendo Cristo come uomo santissimo, indivisibilmente e personalmente congiunto a Dio qual seconda persona, che rivela il Padre in sé, e spira col Padre il Santo Spirito» (*Teosofia*, n. 899). Possiamo concluderne, andando un po' oltre Rosmini, che l'atteggiamento esistenziale dell'inaltrarsi, comunicato e vissuto per l'Eucaristia, quand'è reciproco, è quello che introduce insieme, come comunione, nella Vita trinitaria.

c) *L'abbandono di sé.* È Rosmini – come ho appena detto – a usare questo termine per esprimere ciò che è implicato nell'atto dell'inaltrarsi. Si può dire che l'abbandono di sé è semplicemente *il dono di sé spinto sino alla fine*: il che implica il distacco da sé, l'oblio di sè, quel perdere la propria vita per ritrovarla di cui parla Gesù (cfr. Lc 9,24; Gv 12,25).

Una metafora che negli ultimi decenni è stata molto usata seguendo la lezione di S. Bulgakov e H.U. von Balthasar per esprimere questo atteggiamento, sin quasi talvolta ad essere abusata come spesso succede nella ripetizione e nella banalizzazione delle grandi idee, è quella della *kenosi* di cui parla Paolo nel famoso inno di *Filippesi* 2. Essa significa, come sappiamo, svuotamento, spogliazione, ed è scelta da Paolo per esprimere la *phronesis* di Gesù che i discepoli sono chiamati a far propria. Non c'è, in verità, alcunché di tragico e tenebroso nella *kenosi* di cui parla Paolo: è un certo kenotismo che l'ha rivestita di questo alone. In Paolo, per usare un'altra sua metafora, indica semplicemente il farsi povero per arricchire gli altri della propria ricchezza attraverso la gratuita condivisione di essa (cfr. 2Cor 8,9), il che, evidentemente, *in creatis*, implica un distacco da sé e da ciò che si possiede: ma tale che, proprio attraverso di esso, non solo si comunica, ma si manifesta e si attua la ricchezza di cui si è ricchi. E ciò ha senz'altro come sfondo *in divinis* – come ha notato von Balthasar – "l'altruismo delle Persone nella Trinità". Paolo, in realtà, e questo mi pare decisivo per sprigionare il significato centrale e specifico del suo rimando alla *kenosi* di Cristo, esorta i discepoli della comunità di Filippi a edificare una "città nuova", e cioè una vita di comunità che sia all'altezza dell'evento escatologico di Gesù: «*politeúesthe* (siate città, vivete il vostro essere città) *in modo degno dell'evangelo di Cristo* […] *per stare (saldi) in un solo spirito, con una sola anima, lottando per la fede dell'evangelo*» (1,27). J. Gnilka sottolinea che «Paolo ha scelto volutamente il termine *politeúesthe* per ricordare ai Filippesi quella nuova base di comunione ch'essi hanno raggiunto nella comunità mediante l'evangelo»[7]. È in questo contesto che campeggia l'inno del capitolo 2, esortazione alla comunità a vivere secondo il modello e la radicalità di Gesù. L'inno è introdotto dall'invito ad «*avere lo stesso sentire* (*phrónesis*: pensiero e atteggiamento), *la stessa agápe, essendo un'anima sola e pensando l'uno*» (2,2). L'esortazione alla medesima *phrónesis*, alla medesima *agápe*, ecc., non va letta come un invito all'uniformità del pensare e dell'agire, ma come l'esortazione a convergere nella *medesima intenzionalità* nel modo di concepire e impostare la vita. Al versetto

7) J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1968; tr. it., *La lettera ai Filippesi*, Paideia Editrice, Brescia 1972, p. 183.

3, Paolo prende di mira due tentazioni che possono minare alla base la vita della comunità: lo spirito di parte (*eritheía*) e la vanagloria (*kenodoxía*). L'atteggiamento da avere è invece la *tapeinophrosýne* (sentirsi e vivere umile): sia ritenendo gli altri superiori a se stessi, sia mettendo al primo posto il bene e l'interesse degli altri. Al versetto 5 viene introdotto Gesù come l'evento in cui i Filippesi, per la fede in lui, sono costituiti comunità: «*pensate e agite tra voi ciò che (è) anche in Cristo Gesù*». La *phrónesis* vigente tra i membri della comunità dev'essere quella che essi contemplano e ricevono *dall'essere in Cristo*. In altre parole, l'essere in Cristo ha una dimensione *insieme* personale e sociale: regola, cioè, la vita personale e la vita sociale – perché l'una non si dà senza l'altra. Segue il famoso inno. La parola *kenosi* vi ricorre per la prima e unica volta nel NT. Essa designa, in modo profondo e paradossale, l'atto libero di amore con cui Cristo, nell'incarnazione e nel patire ubbidiente sino alla morte di croce, "*si svuota*" del suo essere come Dio: e ciò perché «non ritenne una sua (esclusiva e gelosa) proprietà l'essere *uguale a Dio*». Si tratta del suo atteggiamento radicale ed esistenziale di "svuotamento" di ciò che gli è più prezioso (l'uguaglianza con Dio) che è proposto come il modello, anzi come la dinamica cristica della vita in comunità. Si lascia del resto intendere che questo atteggiamento di Cristo è quello conforme al suo essere, quello gradito al Padre e da Lui voluto, quello secondo il cuore di Dio.

Nel testo di Chiara Lubich che più sopra abbiamo esaminato, questo atteggiamento è visto personificato in *Gesù abbandonato*, e cioè nell'abbandono da Gesù patito in croce secondo l'attestazione dei vangeli di Marco e di Matteo. Si tratta di un'intuizione fondamentale che Chiara connette intrinsecamente alla Rivelazione stessa della Trinità e alla realizzazione, nella storia, della comunione trinitaria chiesta da Gesù al Padre. In questa prospettiva, il tema di Gesù abbandonato è stato ed è oggetto di numerosi studi: ma siamo solo agl'inizi di un approfondimento che permetta di sviscerarne tutte le virtualità. Vorrei qui sottolineare tre dati che mi sembrano fondamentali per una sua corretta ermeneutica nella prospettiva che c'impegna: mettere a fuoco l'atteggiamento esistenziale dell'abbandono di sé.

Un primo dato: *l'abbandono di Gesù in senso attivo, e cioè il suo donarsi sino alla fine, è la corrispondenza libera a una "passione"*, e cioè al sentirsi abbandonato da Dio, il quale effettivamente lo abbandona nel senso che non interviene a suo favore, non si fa presente. Ma proprio così il Padre è Padre, generando sino in fondo, nella carne, il Figlio come Figlio, e cioè distinguendolo (separandolo) da Sé. Ne risulta, appunto, che l'abbandono di sé, da parte del Figlio fatto carne, *è la risposta che perfettamente corrisponde all'amore del Padre: è cioè evento trinitario*.

Di qui *il secondo dato*: l'abbandono come dono di sé sino in fondo vissuto da Gesù, *essendo vissuto nella sua carne, è rivolto al Padre essendo con ciò rivolto ai fratelli*. Gesù, in altre parole, si ri-dona sino in fondo al Padre nella decisione di dare la vita per i fratelli vissuta senza appoggio sul Padre, ma nella fede pura e nuda nel suo amore di Padre (per sé, in quanto Figlio, e per tutti, in quanto chiamati a essere figli nel Figlio). È così che l'amore di Dio, l'amore che è Dio, la comunione nell'amore del Padre e del Figlio che è lo Spirito Santo, è partecipato alle creature umane che in Lui, nello Spirito Santo, ricevono la grazia e la forma trinitaria dell'amore che vive in Dio.

Ed è questo *il terzo dato*: il frutto dell'abbandono di Gesù, il ritorno di reciprocità, nel Terzo, del suo amore al Padre per i fratelli, è *il suo risorgere, e cioè*

l'essere generato anche in quanto uomo come il Figlio, non da solo, ma nel suo Corpo che è l'umanità animata dal suo stesso Spirito di figliolanza. Ne deriva che l'abbandono di Gesù, nel soffio dello Spirito, è la via vivente e sempre nuova non solo della comunione col Padre ma anche della comunione tra i fratelli.

È in questa prospettiva, penso, che va collocato e interpretato il denso significato spirituale e antropologico formulato da Chiara Lubich con la *metafora dei due poli, negativo e positivo*, necessari per far scaturire nel loro rapporto la Luce, e cioè la presenza di Dio in Gesù. Si tratta di una metafora che ritroviamo anch'essa nei suoi appunti mistici del 1949, che attesta, nell'esperienza e nell'intelligenza di Gesù abbandonato, il punto di svolta dal "castello interiore" al "castello esteriore":

> «San Giovanni della Croce – ella scrive – non poteva andar più in là: arrivò a disporre la sua anima nella migliore disposizione perché Dio la riempisse. Infatti egli con la sua notte oscura fu il polo negativo che unito a Dio – polo positivo – fece splendere o scaturire la Luce in sé. Noi invece siamo (chiamati a essere) polo negativo e polo positivo tra fratelli. […] Il loro contatto dà la Luce di Gesù fra essi e quindi in ambedue. Portiamo (così) davvero il Regno di Dio sulla terra. Infatti Dio è fra noi e attraverso noi questa corrente d'amore (che è la corrente dell'Amore Trinitario) passa per il mondo in tutte le membra del Corpo Mistico (che è l'umanità intera), tutto illuminando».

Giovanni della Croce "non poteva andare più in là": nel senso che il carisma che da Dio gli era concesso era appunto quello, e non un altro. Da notare poi che, nel contesto antropologico istituito a immagine e somiglianza del rapporto tra l'anima e Dio, non è solo il polo negativo che è chiamato, nel ricevere, a vivere lo svuotamento di sé sulla misura di Gesù abbandonato, ma anche il polo positivo che appunto, come Gesù, è chiamato lui per primo, nel darsi, a vivere lo svuotamento di sé.

d) *La pericoresi.* È l'ultimo atteggiamento sul quale richiamo solo l'attenzione perché in proposito, sul livello antropologico, hanno scritto cose molto pertinenti e suggestive Gonzalo Zarazaga nel suo *Dios es Comunión*, a livello sistematico, ed Enrique Cambón nel suo *Trinità*, *modello sociale*[8], da lui stesso concepito come «una specie di trattato sull'importanza pratica della pericoresi trinitaria». Basti dire che, in chiave antropologica, questa straordinaria parola del lessico trinitario, rimessa oggi decisamente in luce, *dice la reciprocità in atto*, *la dinamica vitale e sempre nuova della comunione*, per cui ciascuno, vivendo in-Cristo, inabita in certo modo in ciascun altro e lo accoglie in sè. Di conseguenza, pericoresi dice l'atteggiamento che occorre sempre di nuovo assumere ed esercitare nel tener attiva, nel rinnovare e nel rendere feconda, a tutti i livelli, la comunione trinitaria. In tutto ciò, richiamo *due aspetti* soltanto. Parlare di pericoresi, a livello antropologico, significa innanzi

8) E. Cambón, *La Trinidad modelo social*, Cidade Nova, Abrigada 2001 (nuova edizione Ciudad Nueva, Buenos Aires 2014); tr. it., *Trinità. Modello sociale*, Città Nuova, Roma 2005².

tutto, mi sembra, proporre *un paradigma rinnovato*, più evangelico e forse più incidente nel contesto culturale del nostro tempo, *dell'interiorità*. L'interiorità designa infatti, senz'altro, il luogo, *dentro* la persona umana, in cui l'io vive in relazione con Dio, il "castello interiore", appunto, in cui dimora Gesù e per Lui la Santissima Trinità. Ma, una volta che Gesù viene a dimorare dove due o più sono riuniti nel suo Nome (cfr. Mt 18,20), l'interiorità non si "dilata" (G.M. Zanghì) pericoreticamente, appunto, in quella che M. Nédoncelle chiamava la reciprocità delle coscienze in Cristo? Se, come ben insegnava Agostino, l'interiorità, per diventare tale, luogo in cui dimora Dio, dev'essere trascesa, e cioè, pericoreticamente, deve ritrovarsi al di là di sé, in Dio, appunto perché Dio ormai viene ad abitare in essa, essa non deve forse anche, in Cristo, trascendersi verso l'interiorità dell'altro, in modo che, l'uno e l'altro, in Cristo, prendano a dimorare pericoreticamente? Non è proprio questa interiorità condivisa quella che descrive l'abitare come comunità "nell'intimo di Dio" come novità escatologica della relazione con Dio offerta all'umanità mediante Cristo e il suo Spirito? Non è questa la "rivelazione dei figli di Dio" ardentemente attesa dalla creazione (cfr. Rom 8,18)?

Un secondo aspetto: la pericoresi dischiude una dinamica di relazioni che non è di esteriorità dell'uno nei confronti dell'altro, senz'altro, ma neppure è di uniformità come inclusione dell'uno nell'altro, e neppure di sintesi dialettica in un terzo che riassume e l'uno e l'altro. È, piuttosto, *mutuo scambio e arricchimento*: in cui ciascuno diventa più se stesso perché si comunica agli altri e accoglie in sé la comunicazione che essi fanno di se stessi e così, reciprocamente, fa la sua parte perché ciascun altro, nella stessa dinamica, diventi più se stesso. Questa descrizione è di carattere semplicemente formale: ma si può intuire quali conseguenze di trasformazione culturale e sociale possa, ai diversi livelli, promuovere. Non nell'ottica di un'utopia funzionalistica buona per tutti i casi, ma di un *fermento gratuitamente offerto alla maturazione della coscienza*.

3.3. Quest'ultima osservazione mi offre il destro per cercare di giungere a uno sguardo sintetico, rimarcando una cosa fondamentale. Ho parlato sin qui di *condizioni* e *atteggiamenti* che, da parte nostra, promuovono un'antropologia trinitaria: ma – come accennavo introducendoli – occorre sempre ricordare che abbiamo a che fare con un dono gratuito che accade da Dio Trinità che è sempre «*più grande del nostro cuore*» (1Gv 3,20), proprio come – nella spiritualità trinitaria dell'inabitazione trinitaria – non si dà esperienza di Dio in virtù del solo sforzo ascetico ma per grazia. Se non ci si ridesta sempre di nuovo a questa consapevolezza, si rischia di banalizzare e travisare tutto il nostro discorso. Forse, nella maniera più suggestiva e al tempo stesso più pertinente, tutto questo si può esprimere se parliamo, a proposito di questa forma comunionale di antropologia trinitaria, di *trinitizzazione*, un termine di cui si trova cenno nel pensiero di Teilhard de Chardin e che è utilizzato e illustrato nella logica sin qui proposta da Chiara Lubich. In un ricco saggio, frutto di una tesi dottorale, il salesiano Stefano Mazzer (*Per una fenomenologia teologica del "non" dell'amore*), ne offre questa pertinente illustrazione:

> «Il parlare di *trinitizzazione* fa intuire da subito che si tratta di un evento costituito anzitutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi ma non come qualcosa

> di *naturalmente ovvio* e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. […] Parlare di *trinitizzazione* dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorchè accolgono e si lasciano liberamente *determinare dalla forma dell'agápe trinitaria*, sono, per grazia, realmente *trinitizzati*, e cioè sono reale *esperienza*, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio»[9].

La "logica" di un'antropologia trinitaria è, in definitiva, radicalmente *martiriale*: si offre dando prova di sé nella gratuità dell'*agápe* che esibisce la sua forma proprio nella debolezza (cfr. 2Cor 12,10), anche dell'apparente sconfitta, che esige pazienza e perseveranza, e che integra, nell'abisso della misericordia divina che risplende sul volto del Crocifisso, anche il peccato. La via della sequela di Gesù nella testimonianza dell'amore trinitario dal Padre donato al Figlio affinchè lo comunichi nello Spirito ai discepoli – «perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17,26) –, in quanto radicata nella sua pasqua di morte e risurrezione è allo stesso tempo *perpendicolare verso il Padre e l'eternità del suo Regno e orizzontale verso l'impegno nel mondo e l'avvento del Regno già nel tempo*. La testimonianza e il martirio, infatti, quale dono di Dio in cui risplende al mondo la verità di Cristo, rimandano insieme all'accadere del *mystérion* di Dio nella storia e alla sua consumazione escatologica al di là di essa. L'amore reciproco sulla misura del Cristo, e cioè nella disposizione intenzionale di offrire anche la propria vita per chi si ama, visibilizza il *mistero* della salvezza e anticipa l'*éschaton*: «*Dove sono due o più riuniti nel mio Nome, ivi sono Io in mezzo ad essi*» (Mt 18,20). Così la testimonianza della verità diventa via al Padre e insieme vita per il mondo.

Anche per questa "riserva" o meglio "anima" escatologica, un'antropologia trinitaria *si dà solo in una pluralità di forme ed espressioni*. Sarebbe infatti paradossale, e distruttivo, ridurre a un unico e rigido modello l'esperienza di quel Dio che è Trinità, e cioè unità, sì, ma nella diversità. "*La Trinità* – scrive lapidariamente Chiara Lubich – *è libertà*". Un'autentica espressione dell'antropologia trinitaria è per sé abitata da *due paradossi* che le vietano ogni chiusura sclerotizzante o fondamentalista.

Il primo è questo: è vero, un'antropologia trinitaria mette in gioco e tiene fermo – nella sua interpretazione della realtà umana – il più proprio del proprio cristiano, la Trinità. Eppure, precisamente per questo fatto, perché guarda al centro dell'identità e a partire dal centro dell'identità cristiana, un'antropologia trinitaria è chiamata, per essere se stessa, e cioè trinitaria, ad avere *la massima estensione* e *la più universale apertura*. Perché, appunto, la Trinità non è né uniformità né dispersione, ma – ecco il paradosso – libera convergenza o, se vogliamo, stupita e

9) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine – il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, p. 800.

stupefacente "conversione" (nel senso etimologico dell'essere rivolti insieme nella stessa direzione) della diversità.

Di qui *il secondo* paradosso, conseguente al primo. Il luogo di esercizio di un'antropologia trinitaria non è uno spazio chiuso, fortificato, escludente. È piuttosto *un luogo di luoghi*, un luogo che è tale – e cioè trinitario – se sa essere continuamente e sempre di nuovo aperto, visitato e provocato da altri luoghi, e cioè da altri punti di vista e prospettive. Anzi, tale luogo è trinitario, appunto, se sa accogliere l'altro non nel compromesso o nella riduzione della diversità: ma nella liberazione e condivisione del suo più autentico significato, del suo più specifico apporto, della sua più singolare bellezza. Del resto, non dobbiamo tanto immaginare il luogo di un'antropologia trinitaria in alto, *in excelsis*, dove il Cristo è assiso alla destra di Dio – anche questo, senz'altro, perché è il luogo dove Egli ci ha già escatologicamente collocati con sé "tornando" al Padre; ma, al tempo stesso e proprio per questo, lo dobbiamo immaginare *in basso*, più sotto di tutti, sin dove si è calato Gesù nel suo vertiginoso abbandono. Il più alto, nell'antropologia trinitaria, è il più basso; il più intimo è il più esterno; il più vicino è il più (apparentemente) lontano.

* * *

In conclusione, propongo una rapida serie di domande atte a favorire, mi auguro, il dialogo per individuare percorsi e modalità praticabili a promuovere l'acquisizione e l'esercizio di una coscienza trinitaria, nel senso sin qui indicato, per il rinnovamento della vita della Chiesa e della sua missione. Si tratta d'individuare le indispensabili mediazioni pratiche, strutturali e istituzionali per l'esecuzione di questo compito. Come giustamente sottolinea Cambòn nel saggio già citato, «quello che il paradigma trinitario ci offre […] non sono ricette tecniche, bensì uno stile di rapporti, una scala di priorità e di motivazioni ideali. Ma, allo stesso tempo, per mettere in pratica tali criteri è necessaria un'analisi oggettiva della realtà, formulare progetti concreti, prendere misure sociali, politiche, economiche che, anche quando vanno in una direzione corretta, hanno sempre un margine di opinabilità». Cinque, mi sembra, possono essere gli ambiti di riflessione e di progettazione che si aprono davanti a noi.

a) La prima: che cosa fare, in concreto, perché questa coscienza maturi nella *comunità cristiana* affinchè essa diventi – come scriveva Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* – «*casa e scuola di comunione*» e, in particolare, perché essa sia trasmessa e articolata nei diversi luoghi di formazione?

b) La seconda: che cosa fare, in concreto, perché la *missione* della Chiesa nella prospettiva tracciata ad Aparecida sia informata da questa coscienza e sappia quindi proporre e testimoniare il Vangelo di Gesù e l'avvento del Regno di Dio compreso e incarnato, per quanto ne siamo capaci in docilità al soffio dello Spirito, *secondo la misura di questa maturità* cristiana e umana frequentando e partendo – come invita Papa Francesco – *dalle* «*periferie della storia*»? Quando si parla di "nuova evangelizzazione" di che cosa si parla, se non di questo?

c) La terza: che cosa fare, in concreto, per attuare un'ampia e articolata strategia di *dialogo* con la cultura e le diverse forme culturali dell'oggi, per *discernere ciò che in esse va promosso e favorito* perché conforme, nella forza dello Spirito Santo, a questa maturazione della coscienza, ma al tempo stesso per *mettere in guardia dalle tentazioni e dalle derive* anche gravi, e per animarle, dall'interno, col lievito del Vangelo?

d) La quarta: che cosa fare, in concreto, nei luoghi di elaborazione, sperimentazione e trasmissione di una cultura informata dal Vangelo, perché questa rinnovata coscienza si esprima programmaticamente e incisivamente in quel "*nuovo slancio del pensiero*" segnato dal metodo della transdisciplinarità, che Benedetto XVI auspica nella *Caritas in veritate*?

e) La quinta e ultima: che cosa fare, in concreto, nei vari ambiti di *incarnazione sociale* del messaggio evangelico (vedi la dottrina sociale) in cui si esplica la missione del Popolo di Dio – economia, politica, mass media, impegno ecologico, ecc. ecc. –, affinchè la coscienza trinitaria forgiata dall'avvento di Dio in Gesù diventi forza efficace e trainante di libertà, eguaglianza, giustizia, solidarietà, fraternità, salvaguardia del creato?

Queste – e tante altre – domande trovano già, nell'esperienza viva e nella prassi concreta del Popolo di Dio, tante piccole, forse solo germinali ma valide e preziose, tracce di risposta. Un'illuminazione in prospettiva trinitaria le può valorizzare, armonizzare e rilanciare. Mi piace concludere con le parole di K. Hemmerle in una conferenza a Roma del 1987, che avevamo organizzato come studenti raccolti in un circolo culturale da noi chiamato, con baldanza giovanile, "Teologia in dialogo". Diceva Hemmerle:

> «Tutte le questioni fondamentali dell'umanità di oggi: quella dell'economia, della tradizione e della trasmissione della vita, quella del senso e dell'interiorità, della spiritualità; quella della corporeità, che significa saper vivere e saper morire; la questione dell'abitabilità del mondo; quella di un sapere libero dall'ideologia; e, infine, la questione della comunicazione, tutte dipendono dal fatto che si riesca a disegnare un'immagine dell'essere umano che abbia il suo prototipo nella Trinità.»[10]

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

10) K. Hemmerle, *La Trinità: dalla vita di Dio un progetto per l'uomo*, in AA. VV., *Trinità, vita di Dio progetto dell'uomo. Per una risposta alla sfida dell'oggi*, a cura di P. Coda, Città Nuova, Roma 1989², pp. 130-143, qui, p. 143.