

TEMI E PROSPETTIVE DELLA TEOLOGIA TRINITARIA CONTEMPORANEA*

di
GONZALO ZARAZAGA, SJ.

Theology, as the search for an intellectual explanation of faith, has always been nourished and expressed using concepts and models of understanding that would enable it to deepen faith and transmit it in a manner appropriate and accessible in new cultural and historical contexts. An analysis of the historical development of the treatise on God and the Trinity can show how theology was first built on the premises of the paradigm of substance and only later from the paradigm of subject. Today, changes brought about by science - such as the theory of relativity, quantum field theory, and other theories such as the Big Bang and the slow process of the formation of the universe - together with our experience of living in a tightly structured and binding world of interconnections, point in the direction of a new communicative and relational paradigm that allow us to rethink the triune God as a perichoretical communion of love.

* Presentiamo, in maniera più breve e riassuntiva, le proposte pubblicate da G. Zarazaga in *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca 2004, pp. 249-320.

1. Dal paradigma della sostanza al paradigma del soggetto

Chiunque cerchi di studiare la dottrina della Chiesa su Dio si accorgerà, prima o dopo, che la grande sfida della teologia trinitaria risiede nel riuscire ad articolare concettualmente il paradosso che la fede confessa[1]: Dio è uno ed è, allo stesso tempo, Padre, Figlio e Spirito Santo. Fin dagli inizi della sua predicazione, la rivelazione cristiana ha dovuto muoversi nel contesto di un incontro fra due culture diverse: da un lato la cultura greca, e dall'altro il giudaismo. Possiamo dire che il cristianesimo è stato chiamato a realizzare la sintesi fra queste due matrici culturali. Tale sintesi è la culla dove si è formato il pensiero occidentale. In questo scenario, l'evangelizzazione cristiana ha dovuto porre un'attenzione particolare perché la fede trinitaria non fosse interpretata come un politeismo mitologico e pagano. Era dunque imprescindibile lasciare intatto il carattere monoteista della fede in Gesù Cristo. Nel contesto dell'incontro con la cultura greca, la preoccupazione di mantenere la fede in un unico Dio ha condotto ad affermare con forza l'unità divina accanto alla consolidata struttura concettuale greca; tale prospettiva ha portato a designare l'aspetto unitario con l'aiuto di concetti come natura, essenza e sostanza. La diversità di Padre, Figlio e Spirito Santo, dal suo canto, fu trasmessa attraverso termini tecnici come *ipostasis*, *prosopon*, persona.

Tuttavia, l'unità e la diversità di Dio, espressi per mezzo di questa serie di concetti, non sono sufficientemente articolati, poiché potrebbero essere interpretati come momenti giustapposti, come elementi messi uno accanto all'altro e che, o vengono sommati e producono una totalità del composto (incorrendo nell'idea di una quaternità divina) o sono assorbiti uno nell'altro, giungendo, a mio avviso, a una sorta di modalismo (se si lasciano sparire le differenze personali) o a un triteismo (se si dimentica la costitutiva unità delle persone). Dinanzi a questi pericoli c'era bisogno di ricordare che Dio è una realtà assolutamente semplice. Non è affatto la *somma* di *una* essenza e *tre* persone. Non deve nemmeno esserci l'idea di una dissoluzione dell'unità o della differenza. In Dio non c'è una priorità dell'unità che conduce all'eliminazione della distinzione tra le persone e nemmeno una priorità della differenza tale da concepire l'unità come il risultato *a posteriori* dell'azione delle persone. Unità e differenza in Dio dovrebbero essere pensate in assoluta simultaneità.

In questa ricerca di equilibrio ed articolazione, fu San Tommaso a raggiungere l'elaborazione sistematica più riuscita, curata e completa. Approfondendo le idee dei Cappadoci e di Agostino, egli giunse a concepire le persone divine come *relazioni sussistenti*. In questo modo tentò di articolare la distinzione senza confusione con l'essenza divina. Le persone non sono individui separati, totalmente autonomi e indipendenti l'uno dall'altro, bensì sono distinte in quanto realizzano relazionalmente l'unica divinità. San Tommaso preferirà parlare di una essenza *in* tre persone e tre persone in una stessa essenza, anziché parlare di tre persone *del-*

1) Questa idea di "paradosso" come una chiave importante per la teologia trinitaria è centrale nell'opera di R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correpondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005.

la stessa essenza, perché le persone non derivano da una essenza che è qualcosa di distinto o previo rispetto a loro[2].

Con questo non si sono date soluzioni definitive a tutti i problemi al riguardo; mancava precisare ancora di più cosa si intendesse con essenza. San Tommaso aveva cercato di definire l'essere di Dio come *Ipsum esse per se subsistens*. Ma non si parlava ancora delle persone e con ciò rimaneva una certa ambiguità in ordine alla comprensione di un "Dio Uno", sussistente in se stesso come tale e, dunque, che esiste come una sostanza unica, non personale.

Proprio per questo Riccardo di San Vittore affermava che Dio non può essere definito propriamente come *sub-stantia* nel senso di una identità chiusa in se stessa. Dio non ha bisogno di nessuna infrastruttura, nessun *sub-jectum* o *substrato* dove fondare la sua realtà[3]. Anzi, Dio possiede piuttosto una essenza sopra-sostanziale[4].

In realtà lo stesso Aquinate cercava di dimostrare come quell'unità sostanziale non consiste in una sostanza distinta dalle persone, ma si radica proprio nelle stesse persone. Per questo, non si deve partire da una sostanza, ma dalla persona concreta del Padre che la comunica eternamente al Figlio per consegnarla, con lui, allo Spirito Santo.

Tuttavia neanche con questo tentativo si sono risolti definitivamente i problemi. La domanda che sorgerà è, se il Padre deve essere pensato come il vero portatore iniziale della natura divina per antonomasia[5], sussistente per se stesso, e dunque con una certa anteriorità (sebbene sia solo logica e non cronologica) rispetto al Figlio e allo Spirito Santo; ovvero come se il Padre fosse una persona assoluta, in se stessa e per se stessa, e non tanto in-relazione, come il Figlio e lo Spirito Santo, loro sì costituiti in virtù del rapporto trinitario[6]. Tutta questa problematica si rimette in questione con particolare acutezza nella teologia con la modernità, i suoi nuovi concetti e le sue prospettive, di cui espressione peculiare è l'importanza assunta dalla categoria del soggetto. Infatti, nella modernità la filosofia non muove dall'ente oggettivo colto alla luce dell'idea di sostanza, ma assume come aspetto prioritario la ragione umana e la sua capacità d'interrogarsi, di conoscere e ordinare la realtà. Si ergerà, così, un nuovo principio ontologico: la verità si trova nella ragione e non negli oggetti materiali. Descartes, Kant e Hegel possono essere considerati come i tre grandi pensatori che segnano lo sviluppo di questa nuova comprensione della realtà. Il soggetto è la misura di tutte le cose. Costui è colui che costruisce le scienze, il luogo dove risiede il sapere, l'essere che definisce la coscienza etica, la coscienza sociale. L'Io di Descartes si trasforma in Hegel nel soggetto che non può svilupparsi né farsi cosciente di sé senza il Tu e senza il noi della società umana.

Questa svolta antropologica della filosofia del soggetto ha introdotto, così, una nuova prospettiva nel modo di concepire la persona: essa non è più pensata

2) Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, San Paolo, Torino 2012, p. 293 nota 1.
3) Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate* II, 22.
4) Cfr. A. Ganoczy, *Il creatore trinitario*, Queriniana, Brescia 2003, p. 77.
5) In altri testi, invece, Tommaso sembra assumere la priorità, nel pensiero, delle persone già costituite rispetto alle relazioni fra loro. Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 294.
6) Qualcosa di questa comprensione appare nel Concilio di Firenze (*DzH* 1331).

come il sostrato individuale e sostanziale portatore di una essenza razionale, ma è definita dalla sua ragione e autoconoscenza, come libertà e autonomia, come soggetto di azioni e diritti. Questa nuova visione, allora, implicava il ritorno alla domanda circa la validità della sua applicazione nel contesto della teologia trinitaria. C'è un Dio che è tre soggetti? O bisogna pensare che Dio, la sua unica realtà sostanziale esiste come un soggetto unico? Come evitare, dunque, di distruggere l'unità o la distinzione?[7]

Non è casuale che dalla filosofia di Hegel in poi comincerà un processo intenso di rinnovamento e dibattito intorno alla teologia trinitaria.

Karl Barth († 1968), il grande teologo luterano, ha cercato di rispondere *teologicamente*, in maniera profonda e sistematica, a queste domande. Secondo il teologo, questo nuovo concetto di persona applicato alla realtà divina porterebbe ad un pensiero triteista. Se Dio è uno non può avere in Lui tre centri di coscienza, tre libertà, tre volontà o soggetti diversi di azione. Perciò, è più consono parlare di tre "modi di essere" anziché di tre persone. Barth sviluppa questa proposta mostrando come l'unico soggetto divino è quello che rivela, il soggetto rivelato e la rivelazione stessa. Padre, Figlio e Spirito Santo sono i modi in cui questa triplice realtà dell'unico Dio si dice a se stessa in una triplice forma di ripetizione. Ma non si tratta di tre Io, di tre personalità, bensì di un unico io che si dice eternamente in tre modi realmente diversi. È questo ciò che diciamo quando parliamo della Trinità.

Karl Rahner ha proseguito su questa strada. Anche se lui non arriva ad affermare la necessità di mettere da parte il termine persona, ormai consacrato nell'evoluzione dogmatica della teologia, propone che questo termine sia emendato dalla nozione introdotta con la filosofia moderna, perché non è appropriata alla realtà divina. Rahner, coerente con il suo metodo antropologico, mostra che Dio, se si rivela all'uomo creato come essere dotato di conoscenza e volontà, deve farlo in linea con queste due dimensioni. Dio è libero di comunicarsi all'uomo, ma se lo fa, deve farlo in modo tale che le strutture conoscitive dell'uomo possano riceverlo e accettarlo. Ora le strutture dell'uomo coincidono con l'essere di Dio, perché fu da Lui creato come il destinatario della sua auto-comunicazione. Dio non viene soltanto per rivelarsi ma soprattutto per darsi, per donare se stesso. La rivelazione è auto-comunicazione, auto-donazione. Per questo Dio si manifesta nella verità, realmente situando se stesso nella storia come Parola definitivamente detta, che si dona nell'amore che si consegna, ed è accettato e accolto nel proprio essere. Figlio e Spirito Santo sono e realizzano questa consegna e accettazione definitiva di Dio Padre all'uomo e nell'uomo. Rahner, ricorrendo alla definizione di Tommaso, designerà le persone in Dio come "modi diversi di sussistenza". Partendo da questa formula affermerà che "l'auto-comunicazione unica dal Dio unico avviene in tre modi diversi, nei quali si dà in se stesso il Dio unico e identico… senza svolgersi modalisticamente"[8]. Dio si dà com'è in se stesso, non nel senso che le opere di Dio *ad extra* nella storia della salvezza non permettano di sapere come sono le persone in se stesse. All'opposto, ogni persona si consegna nella storia della salvezza secondo il proprio ed irrepetibile modo d'essere. In questa maniera Rahner

7) Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, pp. 235-245.
8) Citato in L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 243.

arriva a stabilire il suo assioma fondamentale: "La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa"[9].

Certamente, né Barth né Rahner possono essere accusati di modalismo. Se loro preferiscono parlare di *modi* e non di *persone* è perché entrambi pensano alla Trinità come realtà permanente del Dio immanente e non come un qualcosa che riguarda soltanto la sua manifestazione economica. I modi di auto-comunicazione di Dio *ad extra* corrispondono ai modi di sussistere in se stesso. Tuttavia rimane la domanda critica se davvero con queste articolazioni si arriva a rispondere alle domande che ci siamo posti. Sia Rahner sia Barth vogliono lasciare da parte le speculazioni astratte della filosofia e iniziare la loro riflessione dall'economia salvifica. Non vogliono partire da un'essenza o sostanza divina unica, ma dal Dio Padre, Figlio e Spirito Santo che si sono consegnati realmente nella storia. La domanda è, se parlando di tre *modi diversi di sussistenza* si è fedeli a quell'esigenza presentata dall'assioma fondamentale. Nell'economia della salvezza abbiamo a che fare con la persona concreta del Figlio che si relaziona con il Padre come un Tu autenticamente distinto e personale, che vuole inviare lo Spirito Santo come Altro Paraclito, ma non, semplicemente, con modi distinti di esistere di un unico soggetto personale divino. D'altro canto, il concetto di persona della filosofia moderna non soltanto dice autocoscienza, autonomia ed egoità, ma anche rapporto con il tu, comunicazione, linguaggio, costitutiva apertura all'alterità, intrinseco legame della realtà. Barth e Rahner, in linea con ciò che già accadeva con l'analogia psicologica, tendono a concepire Dio come un unico soggetto divino. Dio è per Barth il soggetto della auto-rivelazione e per Rahner il soggetto della auto-comunicazione. Così, pensato come un unico soggetto, è logico che il Dio uno tenda ad essere identificato con la persona del Padre. Il Figlio e Spirito Santo allora non possono essere pensati come veri "soggetti", come autentiche persone, ma anzi come i modi in cui si dona l'amore del Padre.

Il pensiero moderno ragiona a partire da una realtà relazionale, plurale e comunicativa. Non pensa ad una categoria della sostanza se non in chiave fenomenologica, esistenziale e relazionale. Il mistero di Dio è pensabile soltanto muovendo dalla sua relazione con l'uomo, in virtù della Sua auto-comunicazione come relazione d'amore ed espressione della sua volontà salvifica universale. È dunque questa nuova prospettiva che richiede un ripensamento di alcuni aspetti centrali del linguaggio trinitario in chiave relazionale e comunicativa.

2. Verso un nuovo paradigma intersoggettivo

Hans Urs von Balthasar è stato uno degli autori che di più ha contribuito a pensare Dio alla luce dei rapporti d'amore interpersonali[10]. La sua teologia trinitaria parte da un punto di vista assai diverso. Egli non vuole pensare a partire da mo-

9) Cfr. K. Rahner, "Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza", in *Mysterium Salutis III*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 402-438.
10) Cfr. "Mysterium paschal", in *Mysterium Salutis VI*, Queriniana, Brescia 1980 pp. 171-404.

delli cosmologici (sostanza) e nemmeno da modelli antropologici (soggetto). Per lui la storia della salvezza dovrebbe essere compresa a partire dagli stessi rapporti d'amore intra-trinitari. La croce e la resurrezione, dunque, tutto il triduo pasquale stesso, sono la realizzazione, nelle coordinate spazio-temporali, del dramma dei rapporti interpersonali nel seno stesso della Trinità immanente. L'amore divino è l'espressione più radicale dell'unione come consegna personale di sé che implica assoluto svuotamento. Dunque è una donazione assoluta che realizza la massima unità nel dolore dell'infinita distanza e distinzione. Per questo, non muoverà da un'essenza divina astratta. Il Padre è colui che inizia questo movimento kenotico di auto-svuotamento, consegnandosi senza riserve al Figlio e comunicandogli tutto il potere e la gloria. Ma, nonostante questo, rispettando ancora di più la realtà interpersonale della Trinità, nonostante una comprensione delle persone divine a partire dalla loro infinita kenotica consegna reciproca, nonostante questa consegna di mutuo amore si realizzi soltanto nell'unità, conservando e abbracciando la maggiore differenza, tutto il movimento sembra partire nuovamente troppo esclusivamente dalla persona del Padre. Egli è compreso come Colui che consegna tutta la *sua divinità*, svuotandosi di sé, senza riserva *trasproprиandosi* nel Figlio. Il Padre "perde", in questa maniera, qualcosa del suo carattere relativo, in quanto omette di far presente che è proprio in virtù del suo svuotamento che si rivela come Dio e come Padre, dunque, grazie alla peculiare e personale consegna di sé al Figlio. Questo essere costituito dalla pluralità delle persone che sono in virtù delle altre, fa sì che sia dubbio l'uso del concetto di kenosi come fondamento della concezione di persona[11]. Inoltre, dalla concezione drammatica dell'evento pasquale, ovvero dalla presentazione storica ed economica del dramma intratrinitario, von Balthasar tende a concepire queste relazioni interpersonali a partire da due dislocamenti successivi: primo, il dramma della storia e il dolore – che è conseguenza del peccato come rifiuto dell'offerta di comunione – è stato dislocato sul piano dei rapporti trinitari immanenti. Secondo, partendo da questo, la massima positività dell'essere personale, ciò che lo costituisce come tale – che è questo mutuo riferirsi comunionalmente uno all'altro – è dislocato nella negatività dello svuotamento e della kenosi. Il momento negativo è il momento della positività massima dell'essere personale. Il dolore e la separazione sono ontologizzati e messi al centro stesso della realtà dell'amore e della comunione[12]. Tale enfasi sul tragico e tale accento sulla negatività della differenza non suppone una preminenza dell'unità, come se la differenza fosse ciò che è doloroso e negativo, mentre l'unità il positivo?

Un altro teologo del XX secolo, Jürgen Moltmann, cercò di pensare la Trinità con una forma maggiormente intersoggettiva e "sociale". Moltmann mette

11) Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 386 nota 72 e la bibliografia indicata. Vedere G. Marchesi, *La Cristologia trinitaria di Han Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, e la sua breve recensione: J. Dupuis, in «Gregorianum» 79 (1998), p. 397.

12) Se si ammette che Dio veramente si compromette con il mondo e nel mondo, allora non è necessario continuare a sostenere la teoria dell'impassibilità divina. Il problema di Balthasar, dunque, non è introdurre il dolore in Dio, ma è collocarlo da sempre nel seno della Trinità immanente come intrinsecamente appartenente al dramma della relazione Padre-Figlio e non come conseguenza del peccato, come rifiuto precisamente di quella comunione.

in luce come il partire da un'essenza divina unica finisca per tradire una teologia autenticamente trinitaria. Questa posizione non ripara dal triteismo e, inoltre, nasconde un rigido monoteismo modalistico o subordinazionistico. Infatti, nozioni come quella della sostanza e dell'essenza non sono bibliche. Ci fanno concepire Dio come qualcosa di neutro e astratto, e non come il Vivente biblico personale. Il Dio personale dei cristiani ci ha manifestato la sua intrinseca intersoggettività come Padre, Figlio e Spirito Santo. Dunque, la sua unità non è diversa dall'unità reale di queste persone, è un'unità mediata da loro, Dio è così un Dio unito, unificato attraverso le persone divine[13].

Il rifiuto del termine persona si ha quando si parte da un concetto individualistico che comprende la relazione come qualcosa di secondario rispetto all'essere personale, come se fosse un'azione posteriore alla costituzione delle persone in quanto soggetti. Ma la realtà non è così. L'Io non si costituisce senza il Tu. Le persone divine non si distinguono soltanto l'una dall'altra ma sono persone in virtù della loro relazione, perché sono sempre una nell'altra. L'unità non è allora altro che questa vita relazionale delle persone divine e, dunque, la pericoresi. Persona e relazione sono nella Trinità nozioni e realtà ugualmente originarie. La relazione suppone le persone, però le persone non esistono se non nella relazione. Questa unità relazionale è l'unità alla quale sono chiamati gli uomini. La pericoresi mostra che la Trinità è il vero modello sociale dell'umanità.

La proposta sociale di Moltmann, oltre ad acute osservazioni e apporti importanti, ha ricevuto anche critiche severe: l'unità divina sembra, in alcuni momenti, essere il risultato della relazione fra le persone. Arriva, dunque, troppo in ritardo. Se qualcuno dei modelli precedenti sembravano partire da un unico soggetto divino che finisce mostrandosi trino, qua sembra il contrario: tre soggetti divini, tre persone autonomamente costituite, entrano in relazione e costituiscono, quasi in un secondo momento, un'unità pericoretica[14]. Il pericolo che si riscontrava nella posizione di Gioacchino da Fiore ritorna a manifestarsi nella comprensione dell'unità divina proposta da Moltmann.

Anche Pannenberg vuole partire dalla rivelazione di Dio nella storia e da lì scoprire la verità del Dio trino attraverso le sue azioni. Pannemberg propone, per questo, di non comprendere le persone come "relazioni di origine". Questo suppone una certa unidirezionalità di stile passivo che non permette di comprenderle a partire dalla loro attività e reciprocità relativa. Le persone si costituiscono a partire dai loro atti d'auto-distinzione delle loro "relazioni attive"[15]. Persona e relazione attiva divengono termini coinvolti l'uno nell'altro. L'attività amorosa e la persona si coinvolgono e si richiedono mutuamente.

Da questa chiave dinamica, Pannenberg vuole pensare a Dio non come amore statico, né come puro amore di sé, ma come il dinamismo delle relazioni attive, come pericoresi. La Trinità rimane allora compresa attraverso l'amore che costituisce "il campo dinamico" in cui accade l'eterna attività pericoretica. Le persone

13) J. Moltmann, *Trinità e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, p. 171. Cfr. il commento in G. Zarazaga, *Dios es Comunión*, pp. 286-329, e quanto propone Ladaria a proposito di Moltmann, in *Il Dio vivo e vero*, p. 346.
14) Cfr. la citazione di Moltmann in L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 348.
15) W. Pannenberg, *Teologia Sistematica* I, Queriniana, Brescia 1990, p. 359.

sarebbero i poli di concentrazione che in questo campo dinamico si attuano come punti di applicazione e impulso per mezzo di una azione amorosa di relazione e auto-distinzione[16]. Precisamente lo Spirito Santo è concepito come la persona-luogo di quel dinamismo. Quella che apre il campo e sostiene nell'unità e nella differenza la stessa pericoresi.

Pannenberg non rischia di cadere nella concezione di Dio come sostanza e nella sua conseguente rappresentazione oggettivante che impedisce, da un lato, di pensare la diversità personale e, dall'altro, di mantenere l'unità. Certamente, l'applicazione di questo modello più moderno, preso dalla fisica dei campi di Faraday e dal modello atomico, permette di pensare le cose in un modo meno rigido.

Ma, anche qua, rimane la domanda se viene superato veramente lo schema precedente. In fondo, esso sembrerebbe incapace di esprimere adeguatamente la realtà del mondo materiale degli enti concreti per proporre il modello, anch'esso materiale, delle strutture atomiche. Con questo si ritorna ad incorrere in due ambiguità: dato che il concetto di persona rimane non chiaro, come pensare soggetto e relazione in assoluta simultaneità? La concezione di persona come s*oggetto di relazioni attive di autodistinzione* continua a costringere il pensiero ad ipotizzare un qualche tipo di realtà previa, un centro che è il soggetto di azioni. Non si tratta del duro *sub-stratum* aristotelico, ma di un certo nucleo di sostegno (i "punti di applicazioni") che danno impulso all'azione (campo dinamico). Con questo si introduce la seconda ambiguità: quella che ruota attorno alla relazione tra essenza e persona e che ci porta al pensiero della quaternità.

> «Se per un verso Spirito e amore costituiscono la comune essenza della divinità, per un altro, nello Spirito Santo si presentano come ipostasi autonoma... Sia il Padre che lo Spirito rappresentano, ciascuno a suo modo, la divinità nella sua interezza»[17].

Per questo l'unità non è nella pericoresi e nel dinamismo delle relazioni attive, mutue e simultanee, che era ciò che voleva proporre Pannenberg. Quest'ultimo ha fatto "traslocare", potremmo dire, l'unità verso "qualcosa" di anteriore, il campo dinamico, che viene a sostituire, senza i vantaggi che prometteva, il vecchio concetto di essenza o sostanza. Per evitare questo nuovo dualismo fra persona ed essenza, fra campo dinamico e i suoi punti di applicazione, Pannenberg finisce per identificare il campo dinamico con lo Spirito Santo, che, a sua volta, finisce per essere una nuova persona assoluta; il campo dinamico è condizione di possibilità di tutto il dinamismo e dei suoi punti di applicazione. L'origine unitaria e fontale della Trinità ricompare nella persona dello Spirito Santo. La primazia dell'essenza e la primazia del Padre si traslocano in un modello e in una persona (lo Spirito Santo) per rimanere, infine, inalterate.

16) *Ibid*., pp. 432-440.
17) W. Pannenberg, *Teologia Sistematica* I, p. 482.

3. Il paradigma della comunione

3.1. Unità e pericoresi

Dopo aver dato uno sguardo molto rapido ad alcuni dei principali apporti della teologia del XX secolo, possiamo concludere che le vecchie problematiche trinitarie continuano a restare in vigore, anche se espresse in una maniera molto più attinente e precisa rispetto alle esigenze del pensiero contemporaneo. Dunque, possiamo oggi continuare a parlare di un Dio come unico soggetto? Parlare di tre soggetti in Dio, non implicherebbe cadere in una qualche forma di triteismo? Come evitare i pericoli di un rigido "monosoggettivismo" o di un modello sociale per pensare Dio?

Ci troviamo nuovamente di fronte al problema del linguaggio e alla comprensione precisa dei concetti. Ovvero, una cosa sembra rimanere chiara: sebbene sia vero che Dio non possa essere pensato come tre individui autonomamente diversi, questo non implica il pensarlo come assenza totale di alterità e intersoggettività. Per questo Ladaria afferma: "... se certamente non possiamo pensare che in Dio ci siano tre autocoscienze diverse, non ne segue necessariamente che si debbano negare tre centri di coscienza e di azione, tre «agenti»"[18] né rinunciare all'alterità e alla intersoggettività. Egli cita B. Lonergan quando sostiene che "ci sono tre soggetti reciprocamente coscienti per mezzo di una sola coscienza che è posseduta in modo diverso da ciascuno dei tre"[19]. Per questo, W. Kasper segnala che, se le persone divine dialogano fra di loro, è perché loro stesse sono quel dialogo[20]. Ha approfondito questa linea, apportando significativi contributi, F. Bourassa[21] il quale afferma che non ci sono in Dio tre coscienze indipendenti e distinte, se non in una perfetta unità dei tre come un unico Dio, un unico amore e un'unica coscienza. Tuttavia questa coscienza è sempre *personale*, poiché non esiste la coscienza al di fuori della persona. Non si tratta, allora, di *una* coscienza *distinta* o esteriore alle persone, ma la coscienza di ciascuna come coscienza d'essere tutte uno stesso e unico Dio, in comunione con le altre e mai senza esse. La coscienza divina è la coscienza della comunione interpersonale che Dio stesso è. Le persone e la loro stessa coscienza si costituiscono in questo dialogo in cui si comunicano reciprocamente l'infinitezza dell'amore divino. In Dio ci sono tre coscienze o una sola autocoscienza? Resta, dunque, da domandarsi se le persone non possiedono, a loro volta, ognuna una qualche forma di *auto*coscienza della propria identità che è sempre personale e distinta dalle altre. In ogni caso, a mio avviso, non sembra fecondo abbandonare il fondamento dell'unità divina come unica essenza o sostanza e pensarla, invece, come unità di coscienza. L'unità divina è una unità nell'amore interpersonale.

Per questo sembra molto più fecondo indirizzare queste riflessioni muovendo non tanto dalla nozione di soggetto e autocoscienza ma più concretamente,

18) Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 245.
19) *Ibid*.
20) *Ibid*.
21) *Ibid*., p. 351.

come ha fatto Riccardo di San Vittore, dall'esperienza personale dell'amore. Nelle persone divine, la loro relazione di consegna personale e amorosa assoluta coincide con l'infinitezza dell'amore divino stesso. Se Dio è uno è perché "Dio è amore". Dio è l'amore infinito. Le persone divine sono precisamente coloro che realizzano quell'amore nell'unico modo in cui l'amore può esistere e realizzarsi: nei rapporti personali d'amore, come consegna e accettazione.

L'unità delle persone divine si realizza in quanto esse non sono solo una di fronte all'altra o con le altre ma, molto più profondamente, nelle altre. Esse sono in quanto sono una nell'altra, e non possono essere se non in virtù delle altre. Dunque, relazioni intra-divine non sono soltanto un "*esse ad*" ma, allo stesso tempo, un "*esse in*" e un "*esse cum*". È precisamente questa realtà alla quale fa riferimento il termine pericoresi applicato alla teologia trinitaria da Giovanni Damasceno. Il termine latino equivalente è circumincessio, oppure circuminsessio o circumsessio. Il concilio di Firenze lo utilizza per rendere conto dell'unità dell'essenza. "Per questa unità il Padre è tutto nel Figlio, tutto nello Spirito Santo; il Figlio tutto nel Padre, tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo tutto nel Padre, tutto nel Figlio" (DzH 1331).

La pericoresi è un modo profondo e dinamico di rendere conto dell'infinitezza dell'unità divina che risiede nelle stesse persone e non in una sostanza o essenza statica e diversa da loro. La pericoresi ha il vantaggio di far comprendere l'unità divina non come un'unità lontana dalle relazioni personali, ma come unità dinamica dell'amore. Allora l'amore è una realtà dinamica che esiste solo nella concretezza delle relazioni fra le persone. Unità e pluralità sono realtà che si richiamano e includono mutuamente. La pericoresi apre allora il cammino al pensare la Trinità come comunione.

3.2. Verso un nuovo concetto di Persona[22]

Si tenterà allora di trovare una nuova comprensione delle persone divine che, partendo da loro stesse, dalla realtà delle loro differenze specifiche ci permetta di capirle non in quanto tali ma nell'unità d'amore che è Dio. Per questo, bisogna tentare di ripensare il concetto di persona a partire dalla sua costitutiva relazione ad altri, e non opposta agli altri (non soltanto come relazione di opposizione) ma come un movimento estatico e comunicativo, come ricezione da sé e donazione di sé. In questa linea, la soluzione può provenire soltanto evitando una comprensione della persona in base a concetti metafisici anteriori, come il soggetto (di atti) o il sussistente in una natura (razionale) previa e autocosciente anteriore ad ogni azione. Bisognerà concepire la persona semplicemente come l'essere aperto e rivolto verso la realtà, perciò esistente in se stesso soltanto come ricevente se stesso dall'esterno di sé e come donante se stesso all'infuori di sé, verso gli altri.

X. Zubiri già puntava con acutezza su questa linea quando spiegava la differenza tra il concetto umano e divino di persona.

22) Cfr. G. Zarazaga, *Dios es comunión*, op. cit., pp. 302ss.

> «Una è il riferimento alla persona dell'altro, ma in quanto è altro. Si tratta di una convivenza di carattere "interpersonale". L'impersonale infatti è un carattere personale: l'animale non è né può essere impersonale ma è "a-personale". Le persone umane convivono "impersonalmente" quando ogni persona funziona solo come "altra". Ed è questo il costitutivo in senso stretto della società. La società è essenzialmente una convivenza impersonale. Però una persona può essere rivolta a un'altra persona non in quanto altra, ma in quanto persona. Tale convivenza non è società ma una forma diversa di convivenza, che sono solito chiamare "comunione personale"»[23].

Si noti che nelle due forme di comunicazione, si tratta sempre di una comunicazione che in quanto tale è costitutiva della persona. L'uomo è soltanto persona in questa *conversione* verso gli altri. In questo senso, l'uomo nato in uno stato selvaggio, in assoluta solitudine, allevato dagli altri animali, è persona solo in un'utopia[24]. La socializzazione non è un prodotto posteriore agli individui ma il suo unico mezzo di esistenza possibile: la socializzazione fa essere l'uomo ciò che è. La società è un prodotto umano, ma anche l'uomo è una conseguenza della sua costitutiva tendenza sociale. L'uomo, se è persona nel senso di un sistema, una realtà che si autopossiede nella sua apertura alla realtà stessa, può auto-possedersi soltanto come persona in un mondo e in una società nella quale si trova come identità particolare. Con questa visione si supera anche la visione della comunicazione come mero dialogo linguistico. L'"io" è, in realtà, l'affermazione che la stessa persona fa di sé in questa comunicazione a livello linguistico. Esiste tuttavia con anteriorità ad ogni parola, a tutto il processo di riflessione, come realtà comunicativa, come quell'essere rivolto verso l'altro; con questa radicale apertura dell'intelligenza senziente che apprende la realtà ed è costitutivamente riferita ad essa come vincolata e vincolante. Soltanto dopo, in un secondo momento, questo mutuo essere socialmente riferito, si fa dialogo a livello linguistico a cui facciamo riferimento quando parliamo del rapporto *io-tu*.

Potremmo dire allora che persona è quella realtà che realizza l'atto d'essere come atto originario d'amore interpersonale, dunque, che possiede la propria realtà ed esistenza come qualcosa di ricevuto da altro e in autodonazione estatica verso la realtà personale degli altri. Anzi, prima di dare a questa uscita estatica un valore etico o morale, prima di chiamarla propriamente amore spirituale, la persona percepisce, "sa" che il suo essere è qualcosa di ricevuto, è dono venuto dall'esterno da sé; dunque, essa non può essere puramente *in sé*, indipendente dal suo intrinseco essere vincolato-vincolante in quanto ricevuto e rivolto al tutto della realtà e dell'alterità. Appare dunque il germe di verità che si nascondeva dietro la concezione dello Spirito Santo come movimento, come uscita da se stesso; soltanto che nello schema appena delineato non si tratta di un movimento di

23) X. Zubiri, *L'uomo e Dio*, Marietti, Bari 2013, p. 50.

24) La stessa situazione è valida per un uomo fecondato in una provetta cibernetica spinta nello spazio in una casula satellitare destinata a rimanere in assoluto isolamento e incomunicazione. È possibile che questo individuo non possa svilupparsi propriamente come persona umana.

dispiegamento del proprio soggetto, se non in quanto rapporto con l'alterità, poiché l'essere è aperto ad essa. Essere persona è esistere in quanto ricevere l'essere da un Altro e in quanto lo si realizza in sé soltanto fuori di sé, verso la realtà, verso gli altri, con gli altri[25]. Lo specifico dell´essere personale è essere in sé nella misura in cui si è realizzata l'apertura verso ciò che è fuori di sé. Per questo, persona e comunione si implicano. La persona non è concepita se non in comunione e la comunione non è pensabile se non dalla realtà personale[26].

La persona non è tale, né può essere costituita come persona se non in virtù di un movimento originario, un atto di donazione che le permetta di percepirsi come ricevuta da una donazione e realizzando se stessa come donazione. La recezione si converte, a sua volta, in donazione alla donazione del donante, e al tutto del donato come reale. La persona non è allora ciò che è costituito prima della donazione, bensì è la donazione che la costituisce nella recezione[27]. Dunque: soltanto quando si riceve la donazione si costituisce l'essere persona. Donazione e recezione si realizzano implicandosi come i due momenti di un unico movimento, di un unico evento.

Quando applichiamo queste riflessioni a Dio, è d'obbligo ricordare nuovamente che Dio è agape d'amore comunionale. Questo evento interpersonale dell'amore non può essere ridotto ad un soggetto, ad una sostanza, né, parlando propriamente, ad una *essenza*. Certamente Dio è Dio in sé, però lo è come vita agapica interpersonale di relazione, come pericoresi d'amore interpersonale[28].

La concezione così riuscita della persona è alquanto valida non soltanto per l'uomo ma anche per Dio. Sebbene in Dio non si può dire che le persone trinitarie siano persone che ricevano l'essere *dal di fuori*, dato che loro lo posseggono eternamente e in maniera co-originaria, si può affermare che posseggono se stesse e, a loro volta, il proprio essere divino in quanto in stretto riferimento alle altre, da e verso le altre, ossia, soltanto pericoreticamente. Tutte possiedono allora l'essere divino co-originariamente, perché tutte ricevono il loro peculiare modo d'essere, cioè l'essere assoluto della loro relazione amorosa con le altre in infinita azione di ringraziamento. Ovvero, precisamente, la pericoresi intratrinitaria non è un semplice *essere* ciascuna *nelle* altre, ma il prodursi estaticamente ciascuna nelle altre con la loro stessa autodonazione e recezione assoluta. A sua volta, in quanto l'amore è *diffusivus sui*, il mondo e gli uomini sono, precisamente, la migliore prova che Dio è amore interpersonale, in quanto attesta il movimento estatico sovrabbondante

25) Cfr. X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid 1963, p. 422.
26) È necessario porre attenzione ad un errore frequente: affermare che la persona non si costituisce in quanto tale per se stessa, in maniera autonoma e indipendente se non nel seno della comunità, implica negare il valore e i diritti inalienabili della persona anche prima del suo sviluppo nella società. In quanto essere intrinsecamente costituito per essere persona in comunione interpersonale, la qualità dell'essere personale è già data con la pura esistenza dell'individuo in quanto tale.
27) Cfr. J-L. Marion, *De Surcroît,* Presse Universitaires de France, Paris 2001, pp. 52ss.
28) Per questo, J-L. Marion afferma, nel contesto della critica a Heidegger, che Dio "non si dica né come ente, né come Essere, né attraverso un'essenza? Abbiamo riappreso a stupirci del fatto che la metafisica, da Descartes in poi, abbia potuto pensare Dio a partire dalla causalità (efficiente, peraltro) e abbia potuto imporgli come nome primo *causa sui*" (J-L. Marion, *Dio senza Essere*, Jaca Book, Firenze 2008², p. 138).

di uscita da sé come donazione di sé. La necessità di questo movimento estatico interpersonale che Dio stesso è, la troviamo ormai pienamente realizzata, soddisfatta e perfetta nella pericoresi intratrinitaria, nella quale oltrepassa liberamente la Sua propria vita interiore per consegnarsi fuori da sé, nel non divino.

L'unità di Dio, dunque, si radica in quella comunione d'amore personale che Lui è. Possiamo applicare allora il principio che avevamo formulato precedentemente: cioè, l'unità della Trinità non si radica né in una sostanza, né in una essenza, né – aggiungiamo – in una sola persona. É sempre un'unità irriducibilmente plurale che si radica soltanto in quella stessa pluralità interpersonale. Questo non distrugge affatto l'unità di Dio. Dio è uno.

Quindi, come l'essere si dice in molti modi, così anche l'uno si dice in svariati modi. Difatti, a volte diciamo "uno" facendo riferimento a qualcosa di numericamente unico, come chi dice una casa, un uomo: dice *qualcosa* di totalmente "uno" in se stesso per la sua identità individuale; questa unità dell'individuo proviene dalla sua indivisibilità rispetto a se stesso e la sua differenza e no-identità rispetto a tutto il resto. Ma diciamo "uno" facendo riferimento anche ad un'unità relativa, dunque, un'unità che scaturisce dai rapporti di tanti e che implica uno stesso concetto, la pluralità: parliamo dell'unità d'una famiglia o d'una comunità. In questo secondo caso quando diciamo una famiglia, si applica anche il primo significato, in quanto questa famiglia è unica, distinta da tutte le altre. Dio è uno anzitutto non perché sia individuo ma perché è indivisibile in sé e distinto da ciò che non è Lui, cioè, da tutto ciò che non è Dio in quanto Padre, Figlio ed Spirito Santo. Però a sua volta questa unità non si radica nella sua individualità. Dio non è uno come *una* cosa (sostanza) o *un* individuo (soggetto) ma lo è in virtù della sua unità d'amore, della sua unità *relativa* e *relazionale*. Inoltre, a differenza di ciò che accade in una famiglia umana, dove i vincoli possono disfarsi e rifarsi, in Dio si tratta di unità infinita, immutabile, propria dell'amore infinito che è identica a tutte le persone in una unica e indivisibile pericoresi eterna dell'amore interpersonale infinito.

In questa prospettiva, l'amore non è anzitutto una relazione del bene con se stessi ma una relazione d'alterità, caratterizzata dall'essere-in-donazione. Dove quella donazione implica, a sua volta, una recezione. C'è azione e passione, donazione e ricezione. Con ciò le note metafisiche che caratterizzano il fondamento non sono già l'identità, la necessità, la intelligibilità, l'eternità e l'universalità. L'identità deve essere letta come identità relazionale, dove la pluralità è tanto originaria come l'identità. La necessità è quella dell'eccesso gratuito, che non possiede l'intelligibilità logica del puro *perché* strumentale ma la logica dell'amore che soltanto realizza l'esistenza come dono e recezione, che soltanto vuole essere con l'altro, e trova la sua verità, il suo senso, la sua fecondità nell'esistenza come dono, dove l'eterno rimane aperto alla novità della risposta, la quale suscita, a sua volta, una nuova donazione[29].

Soltanto Dio è le tre persone divine amate-amanti indivisibili e indissolubili. La sostanza divina poteva fare riferimento solo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, in quanto i tre sono un solo Dio-Amore. In altre parole: non c'è niente in Dio

29) Cfr. *Ibid*., pp. 39-40.

che sia in sé sostanza per se stessa, soggetto o persona assoluta. In Dio tutto ciò che è, è personale e tutto il personale è originariamente relativo, comunicativo, da / verso / con gli altri. Le persone sono veramente l'unico esistente in Dio uno[30].

3.3. L'identità personale del Padre, Figlio e Spirito Santo

A partire da questo potremo stabilire un nuovo e sicuro assioma trinitario, se affermiamo chiaramente che Dio è amore e l'amore è diversità in comunione e mai pura unicità[31]. L'amore soltanto è e vive come realizzazione interpersonale, ma mai nel senso di un *inter*, compreso come qualcosa che è o che c'è *tra* le persone, come un terreno, un ambito o un "da dove"[32], o come una sostanza o "sussistenza assoluta"[33], o come un luogo o un "campo dinamico"[34] in cui fioriscono, sono in atto e sono possibili le persone. L'amore è la proprietà, l'atto e la vita stessa delle persone divine, la realtà attiva più propria dell'essere personale. In altri termini, l'amore è l'atto proprio dell'essere persona, delle persone divine[35]. A sua volta, è proprio perché loro amano infinitamente che sono persone e sono divine. Inoltre, l'amore non "costituisce" le persone divine come se esso fosse qualcosa di previo, il suo terreno o l'essenza, in quanto sono loro a realizzare l'amore come l'atto più proprio, l'atto per il quale sono persone.

Ogni persona realizza la sua particolarità personale in quanto vive quel dinamismo amoroso di donazione di sé e recezione da sé, d'azione-passione, in una maniera propria e differente. Il Padre come donazione e recezione rispetto al Figlio. Egli è la donazione assoluta e per questo non può costituirsi come Padre se non per la fecondità della sua paternità, che è la generazione del Figlio, come ricevendosi da Lui, e a sua volta, da se stesso, per la accettazione filiale e la donazione

30) Qualcosa di questo intuisce P. Coda quando, anche senza rinunciare del tutto alla categoria e al modello della sostanza e nella linea d'interpretazione kenotica che abbiamo visto in von Balthasar, afferma: "Ogni divina Persona, proprio perché non è, è: perché non è sussistenza chiusa in sé, ma è sussistenza che è dono senza residui da sé (e dunque, in qualche maniera, rinunciando a sé "non è"), proprio per questo è se stessa, è Persona divina nell'unità-distinzione con le altre divine Persone, nella unità-unicità dell'Essere divino come Amore" (P. Coda, *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, p. 402).
31) Cfr. *ibid*., pp. 39-40.
32) Cfr. E. Salmann, "La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo", in P. Coda – L. Zâk (edd.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 27-43.
33) Cfr. K. Obenauer, "Zur subsistentia absoluta in der trinitätstheologie", in *Theologie und Philosophie*, 72 (1997), pp. 188-215.
34) Cfr. W. Pannenberg, *Teologia Sistematica I*, pp. 482-484.
35) In questo senso, certamente Dio è la pienezza dell'essere e dell'amore, non in quanto "l'unità dell'essenza divina e quella dell'amore. L'essere stesso di Dio è amore; più precisamente: "scambio d'amore" (L. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, p. 172) ma perché le persone divine sono e realizzano la pienezza dell'amore, cioè, come recezione da sé e donazione di sé, da e verso l'altro. In altri termini, la comunione non si trova propriamente nell'essenza. Neanche si trova nel Padre (cfr. *ibid*.). Che il Padre sia Padre non dà per scontato che sia anche "il principio, la radice, la fonte e la causa di tutta la divinità" (p. 137). La comunione soltanto è ed esiste in e per le stesse persone, in quanto loro sono, precisamente, relazioni mutue d'assoluta comunione.

eucaristica di sé del Figlio. Il Figlio, da parte sua, vive sé come interamente ricevuto dal Padre, però soltanto consegnandosi a sua volta in filiale azione di grazie, accettando la sua Figliolanza, e chiamandolo "*Abba*" media e conferma tanto la sua figliolanza quanto la paternità del Padre. Per questo, il Figlio incarnato può manifestarci e comunicarci il nucleo stesso della figliolanza nella quale siamo originati e alla quale siamo invitati. Il nostro essere personale si realizza anche, come quello del Figlio, come primordiale recezione di sé da un altro da sé, come avvenimento della vita, come l'essere da un altro che costituisce la propria realtà come invito all'accettazione e consegna. In questa maniera, la propria recezione da sé è anche recezione e co-affermazione dell'essere dell'altro come donazione-recezione. La persona è donazione-recezione in mutua costituzione, possibile soltanto in virtù d'una realtà originariamente costitutiva come *comunione comunicativa*.

Lo Spirito è colui che realizza e riceve l'essere personale come frutto e *condilectus* dell'amore del Padre e del Figlio. È lui che consuma in maniera personale l'amore del Padre e del Figlio come un amore unico, come realtà oggettiva e oggettivante dell'amore che essi insieme costituiscono. Dunque, non solo come amore mutuo e ricettività, donazione e recezione, ma anche come nuovo movimento dell'amore unico congiunto. Nella linea di Riccardo di San Vittore lo Spirito Santo è colui che dà una nuova e unica direzionalità comune all'amore del Padre e del Figlio. Padre e Figlio, contrapposti nella direzionalità del loro amore, confluiscono in Lui come in un unico destinatario comune in cui si incontrano realizzandosi pienamente (pienificandosi). Lo Spirito Santo, a sua volta, realizza e richiede un nuovo movimento di ricezione-donazione, come *condilectus*, reale e personale di questo amore congiunto, cioè come agape, frutto oggettivo e consumazione[36]. Egli è la realtà vivente e personale che si riceve da una donazione congiunta con il Padre e il Figlio ritornando loro la propria donazione come oggettivazione personale di quell'amore, come pienezza di recezione-donazione che conferma e consuma l'amore mutuo come un nuovo principio di amore unico.

Se dobbiamo partire dalla Trinità economica, sapendo che è da lì che si consegnano a noi le stesse persone divine secondo il loro proprio modo d'essere, le missioni devono essere il luogo teologico dove si scopre l'identità delle persone in virtù delle loro relazioni intratrinitarie. Ciò che il Padre, Figlio e Spirito Santo manifestano delle loro relazioni personali nella storia di salvezza è in realtà l'unica cosa che veramente "sappiamo" di loro[37]. Inaccessibilità, generazione e spirazione sono allora modi analogici, insufficienti e perfino riduttivi, di fare riferimento sul piano immanente[38]. Non si dovrebbe aggiungere "dal di fuori" qualcosa di diverso a ciò che ci è stato economicamente rivelato. Queste sono le coordinate teologi-

36) A questo sembrerebbe ispirarsi la proposta di una sociologia di tipo sociale familiare di W. Müller, *Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre*, EOS, St. Ottilien 1996, pp. 69-88, in particolare 72ss. e 81.

37) In questo senso, non sembra chiaro che delle multiple relazioni e aspetti rivelati nelle missioni economiche possano essere progettate nelle processioni immanenti riducendole all'unico modello unidirezionale d'una generazione nettamente intellettuale e una *exspiratio* esclusiva della volontà.

38) È valida la spiegazione che Rahner fa in relazione al valore dei termini adoperati per il Magistero ecclesiale.

che che non si dovrebbero perdere di vista. Quando parliamo di processioni non possiamo affermare molto di più di ciò che sappiamo delle missioni.

Le relazioni economiche manifestano la Trinità divina come comunione d'amore dei realmente diversi. In virtù di questo amore di comunione il Padre e il Figlio sono uno, però senza mescolamento né confusione. Tutte le persone divine realizzano allora quell'amore che loro stesse sono come movimento di donazione-recezione, però ognuna lo realizza in una maniera assolutamente irrepetibile. Il Padre realizza l'amore come eminente movimento di donazione-recezione, come donazione da sé assolutamente *gratuita*, donandosi si riceve come fecondità, come paternità dal Figlio. Il Figlio, a sua volta, è il movimento amoroso d'eminente recezione-donazione. Egli vive come ricevendosi dalla gratuità del Padre e donandosi a Lui come gratuità ed eucaristia. Lo Spirito Santo che si riceve allo stesso tempo come frutto di questa relazione Padre-Figlio, realizza, per questo, l'amore come *diffusivus sui*, come eminente recezione-donazione/donazione-recezione in quanto ricevendosi e consegnandosi da e verso il Padre e il Figlio, si dona anche alla creazione come apertura *ad extra* della comunione trinitaria. Donandosi Egli stesso al creato, inabitandolo, si converte nel creato, in un nuovo potere di recezione-donazione. In questa maniera lo Spirito Santo consuma in se stesso la dimensione agapica e comunitaria[39] dell'amore. Ed è per questo che Egli fa presente nel mondo, nella Chiesa, l'amore trinitario come realtà comunitaria, ecclesiale.

È questo *amore tripersonale di comunione* che a sua volta genera la nuova realtà del mondo, esistenza di recezione-donazione *ad extra*. La Trinità si apre, in virtù della sua propria pienezza infinita, in nuova donazione estatica verso il non-divino. È precisamente nello Spirito dove il Dio comunione travasa fuori da sé, provocando l'essere come nuova possibilità di esistenza in comunione. Questa apertura della comunione fonda tutta la comunità umana come immagine e somiglianza del Dio comunione. Il ringraziamento dell'uomo non è altro che l'accettazione di questo invito ad entrare nella dinamica della comunione intratrinitaria. L'adozione filiale, che ci fa figli nel Figlio per il potere dello Spirito, apre la possibilità all'uomo di capire e realizzare la propria vita come vita trinitaria, in chiave di comunione interpersonale.

Questo è comprensibile soltanto dall'incarnazione del Figlio. Egli si è offerto come comunione con noi, comunione con la nostra carne e il nostro destino. Fino alla fine. Il Figlio si è fatto "uomo" per sempre, incorporando così l'umanità in maniera definitiva nella stessa comunione trinitaria. Perché in Lui la nostra umanità è definitivamente divinizzata nella comunione trinitaria, ed è per questo che ogni persona umana è invitata ad accettare e vivere in comunione[40].

Ed è appunto ciò che lo Spirito Santo ci manifesta e realizza nella sua donazione economica. Egli è l'apertura e l'invito possibilitante della comunione fuori da se stesso. Mi spiego: è Lui che invita il mondo, per la sua propria donazione divinizzante, ad aprirsi alla comunione d'amore che il Padre e il Figlio hanno of-

39) Cfr. L. Scheffczyk, *Trinidad: lo específico cristiano, en Trinidad y vida cristiana*, XIII Semanas de estudios trinitarios, Salamanca 1979, p. 26.
40) Cfr. L. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, pp. 39ss. e 63-72, in particolare p. 65.

ferto al mondo. Lui si dona al mondo offrendogli la possibilità di riceversi come creazione, come realtà invitata alla donazione da sé entrando nella logica della comunione divina.

3.4. La Trinità come Comunione[41]

Parlare di tre persone in Dio, non significa parlare di tre soggetti, né dovrebbe implicare tre Dio. Anzi, il tentativo consisterà nel pensare Dio attraverso l'analogia dell'amore e il suo unico ambito possibile, l'interpersonale. In questo senso, si può affermare con consapevolezza logica che, se Dio non è in se stesso comunione, se Dio dovrà essere concepito come un soggetto unico, allora, per essere vero Amore, avrebbe bisogno di un altro, abbisognerebbe dell'uomo. Avrebbe ragione Hegel nell'affermare la necessità in Dio di un movimento d'uscita: della creazione, del mondo, dell'uomo. Un Amore che permane chiuso in se stesso, un amore che soltanto può dire "io", non è l'amore a noi conosciuto né il "proprio" del Dio della storia della salvezza[42]. Soltanto un Dio che è un "noi" non ha assolutamente bisogno di niente per essere ciò che è. Se l'uomo è stato collocato per questo Dio, se questa autodonazione interpersonale che Dio è in sé stesso finisce per aprirsi estaticamente verso l'uomo, è per un puro disegno d'assoluta libertà di un Dio che, in un eccesso estatico del suo amore, desidera aprirsi in una nuova direzionalità[43].

Ma questa concezione diventa possibile soltanto se la comprensione dell'amore perde il suo senso moralista e strumentale. Pensare a Dio come comunione d'amore significa superare un modello troppo latino di pensiero che vincola la fede all'intelligenza e l'amore alla volontà[44]. L'amore non consiste in una pura meta di tipo morale esigita da Dio agli uomini come pienezza di sviluppo d'una funzione o attività dello spirito umano. L'amore non deve essere pensato tanto come una categoria psicologica e morale, quanto come la vera ragione metafisica di tutto il reale. Per dirla con Tommaso potremmo dire che l'essere è un *atto di donazione* amorosa. L'amore, in questa maniera, deve comprendersi come il costitutivo ontologico formale di tutto il reale. Per questo Dio è amore e tripersonale, perché l'amore è tutta la sua realtà, il movimento pericoretico ed es-tatico di autodonazione mutua, amorosa, assoluta, personale[45]. In questa concezione è possibile pensare alla persona, come abbiamo detto, come quella che soltanto si

41) Per questo tema, cfr. G. Zarazaga, *Dios es Comunión*, pp. 312ss.
42) J. Splett va oltre e cerca di dimostrare, seguendo precisamente Riccardo di San Vittore, che l'amore neanche può ridursi a un dialogo o a una relazione chiusa Io-Tu che non implichi l'apertura amorosa a un terzo, che apra e faccia l'unità amorosa in noi (Cfr. J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, Knecht, Frankfurt am Main 1986, pp. 314ss.).
43) Per questo E. Jüngel propone di concepire l'essere stesso di Dio non come Selbsbesitz ("auto posesión") ma come Überströmen ("debordamento"): cfr. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen 1977, pp. 302s.
44) Cfr. D. Gracia Guillén, "Persona y comunidad. De Boecio a santo Tomás de Aquino", in *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 11 (1984), pp. 63-106, p. 63ss.
45) Cfr. *ibid.*, p. 64. L'autore fa presente che la teologia latina verte sulla teologia morale e quella greca sulla teologia mistica. In questo senso, il pericolo della prima fu che il culmine dell'amore fosse il moralismo, e della seconda, che identificasse l'amore con l'eros platonico, culminando nello gnosticismo. Ma nel mondo della patristica ambedue

realizza (ed è possibile) nella comunità relazionale e la comunità come quella che soltanto può esistere per e nelle persone in relazione[46].

La comprensione della Trinità come amore e come comunione di tre persone sembra essere l'unica che veramente ci permette di pensare un Dio che ci si dona come amore[47], come vera autodonazione libera e gratuita da sé, perché ormai non ha bisogno dell'uomo né della storia per dispiegare la sua realtà amorosa. Questo è veramente il Dio che si è rivelato nella storia e nella salvezza, non un Dio *ousia suprema*, Dio *sostanza-soggetto* o un Dio *soggetto assoluto* con tre modi diversi di sussistere.

Molto meglio che il termine *comunità*, che può far capire una configurazione a posteriori degli individui che la compongono[48], meglio che pensarla come un *noi*[49] è capire Dio come comunione[50] e comunione tripersonale[51]. Pensarlo come

le tendenze si sono mantenute sempre vincolate. Soltanto con la modernità avviene una vera rottura tra ordine metafisico-naturale e ordine psicologico-morale.

46) *Ibid*., p. 78.

47) Anche la teologia femminista ha risaltato le virtù di questa comprensione di Dio come amore infinito, come relazione (cfr. E. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia1999, pp. 419-431).

48) La definizione di Tommaso: "*societas personarum quae est per unionem amoris*" ("società di persone per unione d'amore"), *Super Libros Sententiarium*, I Sent d. 2 exp. Text. può essere oggi molto appropriata se non è interpretata – nello stile di Moltmann – secondo il modello di comprensione contrattualista (patto sociale) della società umana civile. La società sarebbe il prodotto della somma degli individui. La Trinità sarebbe concepita come ciò che *sorge posteriormente* alle persone divine in virtù del loro mutuo amore. Parlare di Dio come di un unico soggetto o della Trinità come tre soggetti che si uniscono, porta ad una falsa opzione tra monoteismo monolitico e triteismo comunitarista. E. Salmann propone per questo di equilibrare entrambi i modelli come l'unica forma per raggiungere una certa comprensione della Trinità (cfr. E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung*, Studia Anselmiana 94, Roma 1986, p. 17, pp. 22s.). Per noi si tratta piuttosto di partire da una concezione della persona e della Trinità che non suppone né "soggetti" né "sostanza".

49) Questo "noi", in conformità con quello che abbiamo detto in relazione all'Io, non deve essere capito come il costitutivo di quella comunità, ma come la forma linguistica con cui Dio con un linguaggio umano potrebbe riferirsi alla sua propria realtà trina.

50) La Trinità sarebbe allora comunione personale amorosa, dove l'amore è ormai la pura pericoresi interpersonale, dove i termini non devono essere compresi in nessuna successione verticale, ma in una pura circolarità dove tutti si implicano simultaneamente uno nell'altro. Gracia Guillén, nell'articolo che abbiamo già citato, distingue fra la comunità come ciò a cui l'uomo tende per suo conto in virtù dell'eros, cioè per la sua propria natura e necessità, per la sua essenziale sociabilità (questo sarebbe la società civile) e la comunione come fondamento nell'effusione personale dell'agape (ed è ciò che è espresso nella comunità, nella ecclesia): cfr. D. Gracia Guillén, "Persona y comunidad. De Boecio a santo Tomás de Aquino", op. cit., pp. 92s.

51) In ultimo, si potrebbe pensare che il concetto di comunione (comun-unione) è identico a quello di Trinità (tri-unità). In tutti e due si afferma simultaneamente l'unità e la differenza. Il termine comunione ha il vantaggio di prestarsi meno a una sostanza e fare riferimento più immediatamente ad una realtà esistente solo nel campo dei rapporti interpersonali. Per questo fa presente A. González che "soltanto la comunione personale è 'agape', pertanto, soltanto è predicato dalle persone divine" (A. González, *Trinidad y liberación*, UCA, San Salvador 1994, p. 209). Questa forma di comunione allora, non necessariamente ha bisogno del dialogo. In questa maniera la comunione, essendo la

comunione, non significa pensarlo come il risultato dell'unione delle tre persone[52]. Neanche, senz'altro, si può pensare in direzione contraria, come un'unità originaria che dà origine a tre persone, ma come una vera comunione di tre "persone", dove la comunione non è il risultato finale di tutti e tre, giacché loro sono solo consegnandosi nella mutua comunione, né la comunione è precedente a loro, perché non è qualcosa di diverso da loro stessi[53]. In questa concezione si cerca di specificare, da una parte, che l'unità non è qualcosa di derivato dalle persone, che sarebbero capite fondamentalmente come individui, e d'altra parte, che le persone non sono neanche il risultato posteriore di questa unità[54]. Si cerca, anzi, d'affermare la mutua costitutività. Le persone e l'unità si costituiscono simultaneamente nella comunione personale. La comunione tripersonale divina non è duplice; da una parte le persone e dall'altra l'unità fra loro, ma è una e la medesima cosa: tre persone in assoluta recettività di comunione. L'amore è allora compreso come pericoresi. L'amore non è qualcosa come una relazione categoriale che inerisce accidentalmente alla sostanza. L'amore in questo senso è capito precisamente come quella realtà interpersonale in virtù della quale ogni persona è pienezza in sé e *nell'*altra, non per insufficienza o per necessità, ma per la stessa sovrabbondan-

più piena che possa pensarsi, non è costituita per il dialogo (di tipo linguistico) ma dalla compenetrazione mutua e totale delle persone divine.

52) La difficoltà che può trovarsi dietro a questo è che soltanto gli "individui" possono unirsi posteriormente e non alla rovescia. Però in questa maniera, per esempio, non possiamo pensare la realtà dello Spirito Santo come una persona che possa essere già, per sua stessa forma di auto-possedersi, l'amore di comunione, unità di Padre e Figlio. Segnaliamo, allora, che nella stessa maniera in cui lo Spirito può essere un "noi" nella storia della salvezza per la sua inabitazione negli uomini, e, tuttavia, non esserlo nel seno della Trinità immanente, nella stessa maniera il Padre e il Figlio possono dire un Io e un Tu nella storia della salvezza, senza che tali modi di affermarsi esistano nella Trinità immanente. Con ciò non possiamo disdire la tesi rahneriana dell'identità fra la Trinità immanente e quella economica. Già abbiamo affermato che l'Io è semplicemente l'affermazione a livello linguistico di questa forma di auto-possedersi come persone nel mondo e nella storia. Le persone della Trinità giustamente per essere persone partecipano in qualche maniera a questa forma di affermazione nella misura in cui si introducono nel mondo e nella storia; questo non significa che il linguaggio sia anche necessario nel seno della Trinità. Questa concezione ci serve per segnalare anche come delle realtà propriamente storiche, come per esempio il dolore, possano essere assunte in Dio senza necessariamente alterare una certa impassibilità essenziale intratrinitaria. La Trinità e ciascuna delle persone, soltanto per essersi date al mondo, hanno partecipato e assunto il dolore nel mondo; il Figlio, in quanto uomo, ha assunto e incorporato il dolore nella Trinità: ciò non significa eternizzare il dolore come qualcosa che appartiene all'amore nel seno della Trinità (come sembra pensare Balthasar).

53) Qualcosa di simile avviene con L. Boff quando indica che: "la simultaneità dei divini Tre, significa che la inacessibilità, la generazione e la processione non possono essere capite come produzione delle persone, come causa-effetto. Ogni persona si determina in relazione con le altre due. Ciò che la tradizione teologica chiama inaccessibilità, generazione e processione, sono in realtà un unico atto triunico" (L. Boff, *A Trinidade e a sociedade*, Vozes, Petrópolis 1987[3], 251s.). Per questo, a sua volta, la pericoresi porta Boff ad affermare con Paul Evdonikov che "non c'è soltanto il *Filioque* ma anche lo *Spirituque* e il *Patreque*, perché tutto nella Trinità è ternario" (*ibid*., p. 283).

54) Come sembra capitasse nel caso W. Pannenberg, soltanto che ora quell'unità essenziale riceve il nome di campo dinamico e i soggetti si convertono nei punti d'applicazione.

za effusiva dell'amore che la costituisce[55]. È per l'amore che la persona si mostra come la massima realizzazione di se stessa nella consegna di sé nell'altro. L'amore è una realtà dinamica per la quale la persona è se stessa nella pienezza e nel suo accettarsi gradito come ricevendosi da e nella consegna di sé verso l'altro. Nella Trinità parliamo della consegna totale di sé "nell'altro" e non soltanto "all'altro", come può accadere tra gli uomini. Nell'uomo rimane sempre implicata una certa gradualità processuale, un certo sviluppo e divenire in cui egli deve scoprire e realizzare sempre di più, per l'amore che lo costituisce, la pienezza del suo essere personale. In Dio le persone non "divengono" più piene per questa consegna, ma *sono* già questa pienezza di autoconsegna assoluta reciproca. L'amore è "*diffusivus sui*", come dicevano gli scolastici. Giustamente si tratta di questa diffusione per pienezza. Da ciò, la comunione umana non sia semplicemente un ideale di tipo etico morale, puramente utopico, verso il quale gli uomini dovrebbero incamminarsi per potersi fare carico delle proprie carenze. Al contrario, la comunione personale è l'espressione della massima ricchezza personale, espressione della sua massima pienezza. Soltanto ciò che realizza l'assoluta pienezza di sé nell'apertura assoluta alla realtà può essere anche consegna assoluta di sé a questa realtà, senza il significato della disintegrazione di sé. Questa pienezza nell'uscita estatica da sé è allora la garanzia che in tale consegna assoluta di sé nell'altro non si realizza nessuna alienazione di sé; al contrario, è il grado massimo dell'essere personale in pienezza. In Dio, questo movimento, questo esserci delle persone divine riferite ciascuna verso le altre in apertura assoluta, questa autodonazione continua ed infinita, questa pericoresi divina, è comunione. L'unità di Dio non è altro che questa comunione.

Ed è per questo che si deve affermare, se si vuole ancora parlare di *natura divina*, che in Dio non c'è altra natura che la pericoresi di comunione. "Non c'è altro fondamento della pericoresi che la pericoresi stessa"[56]. Così, la pericoresi non risulta qualcosa di diverso dalle persone ma le tre persone nella loro infinita comunione reciproca[57]. In ultima istanza, pericoresi e amore si identificano, poiché la pericoresi non è altro che l'attività dinamica dell'amore. Dio è atto puro, atto puro d'amore pericoretico. Non c'è in Dio altra *ousia* che questa[58].

Voler comprendere Dio come comunione non significa, tuttavia, un'opzione escludente che avvia la pretesa di dare conto di tutta la realtà trinitaria a partire da una nuova concettualizzazione. Nessun concetto umano può avere la pretesa d'esaurire la realtà divina. Aveva ragione Rahner nell'affermare che i nostri concetti, essendo necessari e utili, non possono non vivere che dal mistero inafferrabile e tornare ancora a riferirsi a Lui[59]. Dio è mistero e il mistero non si lascia accalappiare in un concetto; questo non significa che i nostri concetti finiscano parlando di noi stessi e non di Dio in sé[60]. I nostri concetti su Dio, il nostro parlare di Lui,

55) Cfr. A. González, *Trinidad y Liberación*, p. 213.
56) *Ibid*., p. 214.
57) Cfr. L. Boff, *Trinidade e a Sociedade*, pp. 181 e 184.
58) Cfr. A. González, *Trinidad y liberación*, pp. 210ss.
59) Cfr. ciò che abbiamo detto sul metodo trascendentale di Rahner in Zarazaga, *Dios es comunión*, pp. 30ss.
60) Cfr. *Corso Fondamentale sulla fede,* Paoline, Roma 1978, p. 81.

partecipano dello stesso movimento estatico dell'essere uomo. Nello stesso modo che l'uomo è l'essere riferito al di là di sé, ad un Altro misterioso e trascendente, anche i nostri concetti su Dio sono tanto più reali quanto più realizzano questo movimento di riferimento al di là di noi stessi, ad un'auto-comunicazione personale e silenziosa con il mistero inesauribile del Dio amoroso e trino. Dunque, anche il termine comunione cerca soltanto di offrire un aiuto alla nostra intelligenza su Dio, ma un aiuto che viva dell'esperienza di questo stesso Dio trinitario, della storia della sua comunicazione e della sua opera di salvezza in noi.

L'assioma fondamentale si presenta allora in tutta la sua portata, giacché il capire Dio come comunione può essere ritenuto rigorosamente fedele all'intento di partire dall'economia salvifica. È lo stesso Cristo che continuamente nei Vangeli richiama alla sua assoluta e totale compenetrazione con il Padre nello Spirito, e mostra, nel contempo, la sua assoluta peculiarità e distinzione che è propria di ciascuno. Se partiamo da questa realtà economica, se non abbiamo la pretesa di farla coincidere con un concetto filosofico, se soltanto cerchiamo, come in un secondo momento, di esprimere ciò che ha manifestato Gesù in una analogia che non aggiunga dal di fuori un contenuto nuovo a questa manifestazione, il simbolo o la metafora della comunione sembrano mostrarsi come qualcosa di più adatto. Lì si collocano in mutuo riferimento la comunione amorosa che Dio è in sé stesso in quanto trino, la relazione d'amore e comunione trinitaria che Gesù stesso testimonia nell'economia e l'invito che queste stesse divine persone fanno all'uomo ad entrare in questa comunione d'amore. In realtà, la comunione, non è tanto un'idea o un concetto astratto, filosoficamente definito, ma è più un'immagine un po' simbolica che proviene più dal campo delle relazioni interpersonali, dall'agape e dalla ecclesia, dalla simbologia sacramentale e dal vertice eucaristico.

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