L'ontologia dell'unità ripensata a partire dalla fede trinitaria

*di Juan Carlos Scannone S.I.**

I manuali di ontologia ci insegnano che l'unità è uno dei trascendentali dell'essere, insieme alla verità e alla bontà, e la definiscono come la proprietà di essere in sé indiviso e diviso da tutto il resto. Senza negare tale comprensione, non si dovrebbe ripensarla e approfondirla se crediamo – con san Giovanni evangelista – che "Dio è amore"? Ricordiamo l'affermazione di Hans Urs von Balthasar, utilizzata da Emilio Brito in contrapposizione alla proposta di Jean-Luc Marion di pensare "Dio senza l'essere" – in quanto amore –, e cioè: "l'amore non è l'assoluto oltre l'essere, ma la profondità e l'altezza, la larghezza e la lunghezza dell'essere stesso". Quindi, se professiamo che Dio è amore e, di conseguenza, intendiamo l'essere come amore, ciò implica anche un ripensamento della concezione ontologica della sua unità. Si tratterà, allora, di un'unità tanto originaria quanto la pluralità, presupposte entrambe dall'amore, in modo che l'essere più è uno, più è diverso; ma con una modalità di distinzione che permette il contrario, e cioè che, quanto più è diverso, più è uno.

Klaus Hemmerle, che come pastore, filosofo della religione e teologo, viveva e rifletteva il carisma dell'unità dei Focolari, non solo ha scritto in omaggio a von Balthasar le sue *Tesi di ontologia trinitaria*, ma ha dedicato un saggio al nostro tema: "*Das unterscheidend Eine*", che letteralmente si traduce "*L'Uno distinguente*"[1]. Questo importante articolo servirà da sfondo alle mie riflessioni; tuttavia, mentre i suoi fondamenti sono soprattutto biblici, specialmente giovannei, il mio dialogo invece sarà anzitutto con i principali misteri della fede – non come vengono presentati dalla Scrittura, ma come vengono riflettuti dalla teologia dogmatica –, riprendendo e prolungando così l'"*unitas quaerens intellectum*" (l'unità che cerca l'intelligenza) magistralmente iniziata da Hemmerle.

*** - Juan Carlos Scannone: Professore presso il Collegio Massimo di San Miguel in Argentina, presso l'Università di Friburgo i.B. (Germania) e presso l'Università Gregoriana di Roma.

1 - K. Hemmerle, *Das unterscheidende Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*, nel *Festschrift* per P. Hünermann, *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, pp. 339-354; tr. it., *L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità*, in appendice a Id., *Tesi di ontologia trinitaria*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996^2, pp. 81-110.

Pertanto, la prima parte della mia esposizione ripenserà l'ontologia dell'unità a partire dai misteri rivelati della Trinità, dell'Incarnazione, della Pasqua, della Pentecoste, dell'Eucaristia; e la seconda parte raccoglierà il frutto di tali considerazioni, avanzando così nell'*intellectus unitatis* (nell'intelligenza dell'unità) alla luce della fede trinitaria, in continuità con l'intenzione di Hemmerle.

I – L'unità ripensata a partire dai misteri della fede

1.1. Unità e Trinità

La nostra fede è allo stesso tempo monoteistica e trinitaria, perché crediamo in un unico Dio nella trinità di tre Persone distinte. In tal modo comprendiamo che Dio è amore non solo perché gratuitamente ci crea e ci ama, ma anche perché lo è immanentemente in sé e per sé. Se ne evince che l'unicità di Dio e l'unità in Dio non escludono la pluralità, ma la implicano. Perciò, come insegna Karl Rahner, entrambe – sia l'unità che la pluralità – in Dio sono ugualmente originarie (*gleichursprünglich*). Inoltre, già San Tommaso affermava che il termine "persona" in Dio non è generico, ma opera come un "individuum vagum", poiché, benchè in ciascuna delle tre Persone significhi una relazione sussistente, in ciascuna di esse si tratta di relazioni opposte, radicalmente distinte e irriducibili tra di loro. Per von Balthasar, esse esprimono la massima distanza possibile tra loro – nonostante la loro unità – in modo tale che questa distanza abbraccia ogni altra, non soltanto quella positiva della creazione – tra Creatore e creature – ma anche quella negativa del peccato, affinché Dio stesso possa redimerlo. Per questo Hemmerle ha potuto forgiare l'espressione: "Uno distinguente", perché non si tratta soltanto di un'unità *nella* distinzione, ma di un'unità *che fonda* la distinzione, allo stesso tempo che questa – cioè la relazione – fonda l'unità. Questo perché l'amore presuppone l'amante, l'amato e la reciproca comunione d'amore; ovvero, come preferiva dire Riccardo di San Vittore: l'amore implica l'amante, l'amato che a sua volta lo ama, e il suo *co-dilectus*, il co-amato dai due - come il figlio o la figlia nel matrimonio -, che consuma, incarna e testimonia l'amore.

Per questo motivo la teologia ci parla di *pericoresi* tra le tre Persone divine – il loro essere le une nelle altre, in mutua compenetrazione dinamica – e traduce quel termine greco in latino con *circumincessio/circuminsessio*, scrivendolo sia con la lettera *c* sia con la lettera *s*. In entrambi i casi si usano i prefissi *circum* (intorno a, in circolarità) e *in* (in), ma nel primo caso si fa riferimento al movimento relazionale *tra* le Persone, usando il verbo latino *cedere*; mentre nel secondo caso si fa riferimento al loro stare dentro le une *nelle* altre, impiegando il verbo *sedere*.

Pertanto, la teologia attuale considera la Trinità non solo staticamente come *sostanza* (San Tommaso) o dinamicamente come *soggetto* in processo (Hegel), ma come *comunione* in atto, come fa il teologo tedesco Gisbert Greshake.

Ogni Persona trinitaria è pura relazione sussistente in totale uscita amorosa da sé, in radicale donazione anche della sua Divinità, senza riserve né cautele. È così che il Padre genera il Figlio donandogli tutto il suo essere Dio, e il Figlio lo riceve e lo esprime, relazionandosi al Padre nella totale accoglienza e obbedienza d'amore. Da parte sua, lo Spirito è il legame d'amore tra i due, che garantisce a un tempo sia la loro unità, sia l'unità del Padre e del Figlio con lo Spirito stesso, nonché le loro irriducibili distinzioni trinitarie. Per questo motivo von Balthasar non aspetta l'Incarnazione per parlare di *kenosi* o annullamento, ma la attribuisce già al Padre e a ciascuna delle tre Persone nel loro totale riferirsi alle altre. E, proprio per questo stesso motivo, Papa Francesco fonda una Chiesa in missione – non autoreferenziale, ma "in uscita" –, nell'interrelazionalità triunitaria.

Perché, come si è detto, l'amore – che è consegna, dono e uscita da sé – si dà e vive già immanentemente in Dio stesso che è amore, pur avverandosi anche nel movimento verso l'esterno, di creazione e, infine, di redenzione delle libertà create.

1.2. Creazione, kenosi, incarnazione

Questo dinamismo di amore disinteressato trascende l'immanenza divina nell'evento gratuito della creazione, in una sorta di nuova kenosi trinitaria, non solo donando e partecipando gratuitamente l'essere – che è e deve essere amore – ad ogni creatura, ma anche dando la libertà – come immagine e somiglianza di Dio – alle creature dotate di ragione. Dio infatti agisce kenoticamente di fronte alla libertà creata, non prendendo precauzioni nei riguardi di questa che, per il fatto di essere libera, può rispondere reciprocamente al suo amore creatore con il proprio amore, o rifiutarlo. Ecco perché qui von Balthasar scopre una nuova kenosi divina, sofferta per amore in totale e incondizionata uscita da sé.

San Paolo, invece, parla esplicitamente di kenosi quando si riferisce all'incarnazione del Figlio unigenito di Dio, alludendo non solo alla sua obbedienza nell'assumere liberamente la carne del peccato e, con ciò, la morte, ma – in un sovraeccesso di amore redentore –, anche la morte di Croce, fino all'abbandono.

Il mistero dell'unità nella distinzione – cioè, dell'unità distinguente – riaccade nella kenosi proclamata da Paolo, poiché l'unica Persona del Figlio è allo stesso tempo – senza confusione e senza separazione – Dio e uomo, nell'assumere liberamente la natura umana conservando quella divina. Un'unica Persona, quella del Figlio di Dio, esiste, vive, ama, agisce in quanto Dio, Uno con il Padre e lo Spirito, e in quanto uomo, in unità senza divisione, ma al contempo in distinzione senza confusione, cosicché in tutta verità si può dire che "Dio è morto" crocifisso o che

Maria è la Madre di Dio. Infatti, in quella che i teologi chiamano "comunicazione degli idiomi" in Cristo, avviene anche una sorta di *pericoresi* o circumincessione di attributi divini e umani riferiti all'unica Persona del Verbo. Nella libera obbedienza di Gesù al Padre – lasciandosi guidare dallo Spirito – si manifesta non solo la sua obbedienza umana che afferma: "Non sia fatta la mia volontà, Padre, ma la tua", bensì si manifesta anche la sua totale relazionalità a Lui nello Spirito – la sua filiazione divina – incarnata in libera volontà e affettività umane. Questa unità nella distinzione – o unità distinguente – culmina nella distanza allo stesso tempo infinita e creata del "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato", intrecciato con l'unità simultaneamente infinita e umana del "Padre, nelle tue mani affido il mio spirito", come preannuncio certo della Risurrezione. Da qui il Beato Angelico, nel suo dipinto della deposizione dalla Croce, sostituisce la corona di spine con la *Corona Gloriae*, rappresentando così figurativamente l'unità nella distinzione tra Croce e Risurrezione.

Per questo nel dipinto del maestro domenicano, sia il significato della corona, sia il fatto che Cristo risorto mostra le sue piaghe, evidenziano l'unità distinguente, costituita ora dall'unico mistero pasquale. Per questo morte e risurrezione di Cristo sono allo stesso tempo due facce irriducibili della stessa medaglia, senza confusione e senza divisione unite e inseparabili, frutto del suo amore sacrificale fino alla fine. Per questo il sacrificio per amore implica contemporaneamente totale uscita amorosa da sé (kenosi) e con-sacrarsi, facendosi (*sacrum facere*) o manifestandosi sacro, come Gesù di Nazareth nella sua Risurrezione.

1.3. Figli nel Figlio

L'enciclica *Laudato si'* ci ricorda che "il mondo è stato creato dalle tre Persone come un unico principio divino, ma ognuna di loro realizza questa opera comune secondo la propria identità personale" (LS 238). Ora, questa relazione distinta delle creature, soprattutto dell'uomo, con ciascuna delle tre Persone per mezzo della creazione, si riafferma e si approfondisce in quanto distinta perché in più Dio si autocomunica a noi gratuitamente, facendoci partecipare per grazia alla sua vita divina, essenzialmente intratrinitaria, così che ci relazioniamo distintamente con ciascuna delle Persone divine nella loro unità inconfusa e indivisa.

Nella configurazione e nel dinamismo pericoretici di quella Vita unica che si autocomunica a noi, non occupiamo un "luogo" qualsiasi, ma quello del Figlio con la lettera maiuscola, in quanto figli e figlie – col minuscolo – nell'Unigenito. Pertanto, possiamo pregare il Padre nostro e lo Spirito Santo può gridare in e attraverso il nostro spirito: "Abbà, Padre!". C'è un'unica relazione nostra con Dio configurata in tre relazioni diverse con ciascuna Persona: siamo generati per grazia nel battesimo dal Padre, generati dal Padre nel Figlio – essendo così i suoi figli e figlie in

Cristo, con Lui e per Lui –, e così siamo illuminati e mossi dallo Spirito di filiazione che ci fa gridare Abbà, Padre!, in amore e comunione con Cristo, con Dio e tra noi. Si tratta nuovamente di un'unità comunionale nella distinzione, un'unità distinguente, tanto con Cristo quanto in Cristo con il Padre e con lo Spirito e anche tra noi come fratelli. Questo è possibile perché Dio è amore e si autocomunica a noi come Amore, riversando nei nostri cuori lo Spirito d'amore.

Prima ho fatto allusione alla kenosi divina che accade con la creazione della libertà finita, come a una sorta di "imprudenza" commessa dalla Libertà infinita nel crearla come libera e, quindi, capace di introdurre nella creazione il peccato e, nel caso dell'uomo, la morte. Pur occupando il posto del Figlio, non abbiamo risposto e spesso non rispondiamo liberamente e obbedientemente all'elezione, chiamata e missione del Padre, come figli nel Figlio, ma con un rifiuto, dis-obbedendo nel non lasciarci muovere dallo Spirito. Perciò, come ho già detto, il Figlio non solo si è fatto uomo, ma ha preso il nostro posto, compresa la carne del peccato, per redimerla e trasformarla in carne di risurrezione, con una sovrabbondanza di amore fino all'estremo. Torna così ad accadere un'unità distinguente tra la Libertà divina e la libertà umana, sia tra entrambe in Cristo stesso, sia tra la sua e la nostra libertà, da Lui redenta e trasformata. Quindi, nell'amore si dà l'unità degli amanti in un'irriducibile distinzione, accade cioè la comunione, unità distinguente.

1.4. La comunione del santo e dei santi

È noto che l'espressione latina *communio sanctorum* significa allo stesso tempo "comunione del santo" (se s'intende la seconda parola come genitivo plurale del neutro *sanctum*) o "comunione dei santi" (se la s'intende come il maschile *sanctus*). Nel primo caso si tratta di comunione ecclesiale delle "cose sante", principalmente dei sacramenti, in particolare del battesimo e dell'Eucaristia; nel secondo caso, si tratta della Chiesa stessa in quanto comunione, specialmente nell'interrelazione tra la Chiesa militante sulla terra, quella trionfante in cielo e quella purgante. Orbene, in entrambe le traduzioni viene significata l'unità distinguente che si dà nella Chiesa in quanto comunione, così che la sua fonte e il suo culmine nell'Eucaristia possono a ragione chiamarsi "comunione".

Dio si autocomunica a noi e ci salva non come individui separati, ma come persone in comunità e come comunità di persone, in e tra le quali si riproduce la configurazione triunitaria dell'unione – comunione – nella distinzione o dell'unità distinguente. Per questo motivo è vera la bellissima espressione "Popolo di Dio" riferita alla Chiesa che, secondo il Concilio Vaticano II, è "un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (LG 4). L'unità trinitaria non è uniforme ma pluriforme; conseguentemente, lo è pure quella della Chiesa, perché è *una* "in virtù" di essa.

Perciò, Papa Francesco, per rappresentare il popolo fedele di Dio, usa la figura del poliedro, quando afferma:

> Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità. (EG 236)

Quindi, anche se in Dio non si può parlare di parti né di parzialità, tuttavia in quelle parti e parzialità di un tutto creato si possono rispecchiare le distinzioni divine e la loro conformazione triunitaria, laddove quel tutto non è né omogeneo né uniforme. Così avviene nell'unità poliedrica del Popolo di Dio, in cui ogni differenza personale contribuisce all'unità comunitaria ed essa contribuisce all'essere sestesso di ciascuna persona nel suo carisma, vocazione e missione, ricevuti gratuitamente dal Signore. Allora Gesù non solo è in ogni persona, ma anche "in mezzo", perché "è lì dove due o tre sono riuniti nel suo nome", cioè, è anche *tra* di loro, in mezzo al mutuo scambio comunicativo di carismi e di doni. Nel linguaggio di Chiara Lubich potremmo dire – con Piero Coda – che il castello interiore è insieme presupposto e risultante del castello esteriore, perché non è soltanto il suo fondamento, ma conduce il castello interiore alla sua perfezione, fondando trinitariamente una mistica del "noi".

Questa comunione del noi la illustra e la fonda il mistero della Pentecoste, in cui la venuta efficace dello Spirito traspare in un'unica fede espressa nella molteplicità diversa di persone, lingue (e culture). Così si preannunciavano e promuovevano nella Chiesa tanto l'inculturazione del Vangelo nelle diverse culture, quanto l'unità dialogica e poliedrica dell'interculturalità tra le sue diverse "incarnazioni" storiche e culturali. E ancora, la Pentecoste spinge il Popolo di Dio ad essere modello di comunione nella distinzione per ogni popolo della terra e per una globalizzazione diversa da quella neoliberale attuale, che li riconcili tra di loro, li ri-unisca e li rispetti nella loro singolarità.

Un'altra metafora usata dal Papa complementare a quella del poliedro – che è statica –, è la metafora dinamica della sinodalità, che etimologicamente significa "camminare insieme". Il camminare stesso, il punto di partenza e il fine da raggiungere sono gli stessi, anche se ognuno segue il proprio ritmo, va al proprio passo e lo fa con i propri piedi. Pertanto, una Chiesa sinodale è una Chiesa in comunione a tutti i suoi livelli, dall'universale, in cui il Papa è il vertice di una piramide rovesciata – altra metafora a lui cara – fino al livello episcopale, parrocchiale, e di ciascuna congregazione, associazione o gruppo. Lo stesso Pontefice riconosce tanto la sinodalità essenziale della Chiesa quanto la peculiare chiamata dello Spirito a viverla oggi in modo esplicito, riflessivo e fondato su una teologia trinitaria. Perciò anche in questo la Chiesa è convocata a vivere consapevolmente l'unità distinguente,

radicata nella fede trinitaria, fungendo da modello di comunione sinodale per l'umanità.

1.5. Comunione di libertà

Nei punti precedenti ho fatto riferimento alla kenosi divina che avviene quando Dio crea "senza precauzioni" la libertà finita, in particolare quella umana; ho anche fatto cenno all'unione inconfusa e indivisa tra la Libertà infinita e quella finita in Cristo, così come all'unione che si dà tra la nostra libertà e la libertà (senza confusione e senza divisione divino-umana) di Cristo, che vive e agisce in noi e noi in Lui, come figli e figlie nel Figlio.

Tuttavia, se usassimo solamente la formula di Calcedonia, pur professando la verità, rimarremmo in una contemplazione statica di essa: non andremmo a fondo nel dinamismo *dialettico* dell'unione di libertà nell'azione. Questo è ciò che pretende descrivere l'apoftegma che il gesuita ungherese Gabriel Hevenesi – nella sua opera *Scintillae Ignatianae*, Vienna, 1705 – attribuisce a Sant'Ignazio, e che Papa Francesco, come egli stesso racconta a Massimo Borghesi, conobbe – e riconobbe nella sua esperienza ignaziana – attraverso il classico libro di Gaston Fessard: *La dialettica degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. Una possibile traduzione dell'originale latino di quell'apoftegma suona così:

> Sia questa la prima regola dell'agire: Credi così in Dio, come se tutto l'esito delle cose dipendesse da te, e nulla da Dio; e tuttavia metti tutto il tuo impegno nell'operare, come se tu non facessi nulla e solamente Dio operasse.
>
> (In latino: *Haec prima sit ad agendum regula: Sic Deo fide quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen in operam admove omnem, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus*.)

A mio parere, questa formulazione, sebbene non appartenga a Ignazio, esprime bene il suo spirito e la sua mistica. La storia successiva ha dimostrato che i tentativi di modificarla, di renderla più accessibile, l'hanno sfigurata o appiattita, proprio nel cercare di rimuovere la sua tensione dialettica, nella quale riscopriamo l'esperienza dell'Uno distinguente, e in questo caso, l'unità di azione nella distinzione di Libertà Infinita e libertà finita. Mi limiterò dunque a enumerare alcune delle caratteristiche dell'apoftegma che ci mostrano questo aspetto.

1) Non si tratta nestorianamente di due azioni – l'una divina, l'altra umana – parallele, ma nemmeno monoteleticamente di un'unica azione divina o di una mescolanza monofisita tra le due, ma dell'unità indivisa di un'unica azione delle due libertà nella loro distinzione inconfusa, le quali si qualificano mutuamente. È la messa in atto libera dell'unità distinguente della Libertà divina nel suo concorrere

precedente e indifferente con la libertà umana, e di quest'ultima nel suo libero ascolto e obbedienza alla libertà divina. Si potrebbe dire che si tratta della messa in azione e in movimento dell'agostiniano "*interior intimo meo et superior summo meo*".

2) Ciò vuol dire che l'azione è una nella distinzione d'amore, senza confusione né giustapposizione, tra entrambe le libertà concorrenti, con priorità di quella Infinita. Quest'ultima non sopprime, ma libera e perfeziona la libertà finita riversando su di essa lo Spirito d'Amore, perché "lì dov'è lo Spirito, v'è la libertà". La libertà finita, liberata, vive di e in quella Infinita, essendo allo stesso tempo obbediente e libera. Entrambe sono una in comunione di azione, configurando un'unità distinguente, che si sperimenta nel vivere l'ignaziano "*in actione, contemplativus*" (contemplativo nell'azione).

3) Cristo, in quanto Dio e in quanto uomo, penetra con la sua libertà fino al più intimo del cuore umano per liberarlo, redimendo la sua peccaminosità, in modo da rendere possibile una risposta obbediente e libera in reciprocità d'amore a Cristo; e, in Lui, un rapporto filiale con il Padre, che gli permette di dirgli: "Padre!".

4) Nella formulazione dialettica di Hevenesi sono da notare, da una parte, la *radicalità*, con il gioco delle espressioni: "tutto", "nulla" e "solamente", che portano la regola dell'agire fino all'estremo; dall'altra, la *tensione* esacerbata quasi fino alla torsione, causata dai due "come se". Il primo di essi mostra che la sovrabbondanza di fede viva non toglie ma, al contrario, promuove e libera *tutte* le potenzialità della libertà umana, che devono essere messe in opera senza tuttavia confidare in esse, ma solo in Dio; il secondo "come se" riconosce che la messa in atto di *tutti* i mezzi umani da parte della libertà finita pende e dipende da ciò che Dio liberamente dispone, lasciando tutto nelle sue mani, il che non impedisce che tutti essi vengano utilizzati. Questa doppia tensione fin quasi alla rottura, che tuttavia testimonia l'unità distinguente portata all'azione, è provocata letterariamente da entrambi i "come se". Essa mostra fenomenologicamente la vita dialettica propria dell'unità nella distinzione, entrambe sperimentate simultaneamente nell'azione in cui concorrono libertà finita e libertà Infinita.

Ma, inoltre, in Cristo e con Cristo accade l'unità di tutti noi che formiamo il Cristo totale, affinché si dia una comunione pericoretica di amore e di azione, degli uni con gli altri, come espliciterò meglio nel paragrafo seguente. In questo modo il castello interiore si manifesta come il fondamento del castello esteriore e questo, a sua volta, porta il castello interiore alla sua perfezione. In definitiva, l'amore per il Signore e per il prossimo non sono due amori, ma una sola virtù teologale (un'unità distinguente) e l'azione teandrica, con la quale ci comunichiamo, è – come dice Maurice Blondel – il legame dei legami, unità distinguente di tutto, che è trinitariamente interconnesso.

1.6. La comunione eucaristica

Secondo quanto detto, la comunione dei santi è comunione di ciò che è santo, soprattutto dei sacramenti, in particolare dell'Eucaristia, di cui si può affermare, così come della santa liturgia, che "è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia" (*Sacrosanctum Concilium* 10). Quindi, se la Chiesa è comunione perché ha le sue radici nella Comunione trinitaria, è ovvio che il culmine e la fonte di tutta la sua attività, che è l'Eucaristia, sia chiamata "comunione".

Infatti in essa accade per ogni tempo, luogo e persona umana, l'unità nella distinzione di tempi, luoghi e persone – l'unità distinguente –, comprendendo anche la nostra Casa Comune. Cristo eucaristico esprime e nutre l'unità di tutto con tutto, di tutto e tutti in Cristo e con Cristo nel suo amore sacrificale e nella donazione di sé al Padre e a noi fino alla fine, di tutti gli esseri umani tra di loro con e in Cristo, e di tutti e tutto – in Cristo e per Cristo – con e in Dio. È dunque "fonte e culmine" dell'autocomunicazione del Dio Unitrino alla creazione. Da qui, come Blondel, possiamo riconoscere Cristo come il legame dei legami, non soltanto per l'evento della sua Incarnazione ma, soprattutto, per la sua azione sacrificale in Croce e per la sua Risurrezione, che continua ad accadere e si fa attivamente presente in ogni celebrazione eucaristica, attraverso tutti i tempi e i luoghi.

La sua passione è stata allo stesso tempo azione oblativa e comunione d'amore con il Padre e con noi. Ora continua a offrirsi in ogni santa messa in modo incruento, riconciliando e collegando tutto e tutti con Dio e tra di loro, in e per Dio. Il legame dei legami, secondo la concezione blondeliana, è un'altra manifestazione dell'Uno distinguente. È la sua azione e passione pasquale – nella Croce e nel rendersi presente in ogni Eucaristia – che tutto unisce pericoreticamente nella distinzione.

II – Intellectus unitatis: *Verso una comprensione più profonda dell'unità distinguente*

Hemmerle dedica parte del suo articolo a trarre le conseguenze teologiche della sua riflessione sull'Uno distinguente in San Giovanni. Le riduce a quattro: la sua relazionalità, il suo carattere pericoretico, il suo carattere kenotico e il suo carattere storico, intendendo quest'ultimo in senso lato, in quanto comprende non solo ciò che è temporale, ma anche ciò che è evento o processo, anche se atemporale, come nella Trinità. Di seguito riprenderò queste quattro note indicate dal vescovo di Aquisgrana, ma prima vorrei aggiungere una quinta caratteristica: l'Uno distinguente è strutturato o con-formato nella sua unità plurale.

2.1. La "conformazione" (Gestalt) *dell'unità plurale*

Nella sua esposizione sulla "Drammatica della comunione dei santi", von Balthasar afferma che il concetto di *Gestalt* (che traduco in modo insufficiente con "conformazione") è insostituibile, non soltanto per pensare la Chiesa come Corpo di Cristo o comunione dei santi, ma anche per comprendere – tra le altre cose – l'Amore trinitario di Dio (*Theodramatik* III: *Die Handlung*) e, quindi, la Trinità. Lì descrive la conformazione – della vita trinitaria e della Chiesa – come "unità che si rivela come tale nella sua strutturalità". Difatti non solo riconosce che unità e pluralità sono ugualmente originarie, ma fa ancora un passo avanti nell'intelligenza di questa unità. Sostiene, allora, che la pluralità non è che il dispiegamento strutturante e strutturato dell'unità in quanto unità. Secondo la terminologia di Papa Francesco, questa conformazione è poliedrica, ma di un poliedro in movimento.

A mio avviso, in questo punto Hemmerle non solo è stato influenzato dal grande teologo svizzero, ma lo ha anche arricchito e approfondito a partire dalla comprensione della "struttura" secondo Heinrich Rombach e dalla sua interpretazione della storia dell'ontologia in Occidente, seguendo la sequenza "sostanza, sistema, struttura". Perché per Rombach, nell'epoca classica – fino al Medioevo compreso –, c'è stato un predominio dell'ontologia della sostanza, più tardi – nella modernità – di quella del sistema; e oggi, infine, di quella della struttura, in cui possiamo constatare un parallelismo con la presentazione di Greshake sulla storia della teologia speculativa trinitaria.

Se è così, nell'Uno distinguente, pur riconoscendo la precedenza dell'unità, la pluralità non smette di essergli ugualmente originaria, costituendone il dispiegamento strutturante grazie alla forza dell'unità stessa, in una comunione strutturata di singoli distinti e irriducibili tra loro.

Secondo Rombach, la struttura è dinamica, vivida, aperta, creativa e corrisponde ad una fenomenologia della libertà: è costituita dall'interazione di tutte le sue singole componenti in un dato momento. In essa, il tutto si trova in ogni singolo (o parte) che lo compone, cosicché ognuno di essi è ugualmente importante, senza gerarchizzazione; a sua volta, ogni singolo si auto-trascende verso gli altri in maniera tale che questa sua dinamica li penetra tutti, e così ognuno di essi è pienamente e irriducibilmente se stesso in quella reciprocità.

In questa uscita di sé verso gli altri e in questo essere se-stesso soltanto a partire dal dono dell'altro, si manifesta il carattere kenotico della struttura, secondo quanto espresso da Rombach.

2.2. Rilettura delle note consegnate da Hemmerle

Alla luce di ciò che abbiamo detto sulla conformazione strutturale, è possibile approfondire la considerazione di quei caratteri indicati da Hemmerle, come ho appena affermato riguardo alla kenosi. In questo modo, pertanto, si evita di postulare la relazionalità, la circumincessione e la comunione come puramente formali o circolari, perchè al contrario devono essere capite nella loro configurazione propria, secondo la quale ogni relazione e distinzione è diversa dalle altre e occupa uno specifico "luogo" nella conformazione pericoretica, come nel caso di ogni Persona nella Trinità, di ogni membro del Corpo del Cristo totale, di ogni popolo e cultura nel legame della loro interculturalità, di ogni creatura nell'unità organica interconnessa della Creazione, ecc. Questo attesta che nella formulazione di Hemmerle: "Uno distinguente", l'unità è espressa come sostantivo e la distinzione come aggettivo, senza eliminare la loro simultanea originarietà. Perché la sua struttura non è sferica, ma poliedrica. L'unità esibisce la sua pienezza nella configurazione plurale dei singoli, e questi danno forma (*Gestalt, con-formazione*) all'unità. Ecco perché il "luogo" che ogni elemento occupa nella struttura è pericoreticamente distinto e insostituibile.

Eppure questa conformazione o configurazione non è statica, bensì dinamica e, in questo senso, storica. Non sempre c'è successione temporale, come non c'è nella Trinità che è oltre il tempo, ma accade sempre un processo, da cui emerge una sorprendente novità, come quella che sorge dallo Spirito nella Trinità immanente stessa, e diventa novità storica nella Trinità economica e nella storia dell'umanità, nella storia della salvezza e in quella della Chiesa.

Per questo motivo l'Uno distinguente ci fornisce una chiave non solo per pensare in generale ciò che è storico, ma anche *questo* momento storico della "fine dei tempi moderni" (Romano Guardini) e del superamento del paradigma tecnocratico – paradigma del dis-incontro (cfr. LS cap. 3) –, in quanto oggi è diventato realmente possibile avanzare verso una cultura dell'incontro.

L'unità, dunque, ripensata e vissuta alla luce e con la forza di un'ontologia trinitaria, ci permette non solo di riconsiderare in questa prospettiva i misteri della fede, ma anche l'attuale trasformazione epocale, sia attraverso il superamento del paradigma socio-culturale oggi dominante – nei suoi aspetti individualistici e collettivistici, entrambi in contraddizione con la comunione –, sia nella sua apertura a una cultura della tenerezza e dell'incontro a tutti i livelli della vita e della convivenza.

(Traduzione dallo spagnolo del dott. Raul Federico Buffo)