

## PER UNA ONTOLOGIA TRINITARIA DELLA CARITÀ

### UNA RIFLESSIONE DI CARATTERE INTRODUTTIVO

1. La teologia della carità vive oggi una delle sue stagioni più promettenti e ricche, anche se — com'è ovvio — la carità è stata sempre al centro della vita e della riflessione teologica della Chiesa. Ciò che sembra caratterizzarne la «riscoperta» contemporanea sotto il profilo teologico è, fra l'altro, il fatto che il tema «carità» interessa oggi non solo il livello della teologia morale e spirituale, ma anche, e in certo senso primariamente, il livello della *teologia sistematica*<sup>1</sup>. A partire soprattutto dal Vaticano II, e con sempre maggiore consapevolezza, antropologia ed ecclesiologia, cristologia e dottrina trinitaria hanno cominciato a misurarsi con maggiore profondità con questo decisivo tema della rivelazione cristiana<sup>2</sup>. Anzi, recentemente, la Commissione Teologica Internazionale, sottolineando che «il mistero di Dio e dell'uomo si manifesta al mondo come mistero di carità», e che perciò «alla luce della fede cristiana è possibile dedurre una nuova visione globale dell'universo», ha persino auspicato che la teologia cattolica progetti ed elabori «una metafisica della

<sup>1</sup> Cf. S. Dianich, *Forum ATI: «De caritate Ecclesia». Abbozzo per il Convegno ATI 1985*, in «Rassegna di Teologia», XXV (1984), pp. 175-180.

<sup>2</sup> Cf. H.P. Heinz, *Tendenze emergenti dalla riflessione teologica contemporanea: diagnosi della teologia sistematica alla luce del Vaticano II*, in «Nuova Umanità», V (1983), n. 30, pp. 41-56.

*carità*»<sup>3</sup>, che possa anche offrirsi come una risposta ed una proposta alle *impasses* di tanta cultura contemporanea.

Questa riscoperta della centralità della carità nella teologia sistematica riveste una grande importanza, proprio perché può permettere alla teologia di elaborare autonomamente una *ontologia fondamentale* che renda più pienamente ragione della novità e dell'armonica unità dell'evento cristiano, e lo rimetta per ciò stesso più profondamente in dialogo con le istanze più vive, e per certi aspetti decisive, del pensiero del nostro tempo. Teologi come K. Hemmerle in Germania<sup>4</sup> e P.A. Sequeri in Italia<sup>5</sup> hanno infatti ampiamente ribadito la necessità di porre mano alla delineaazione di una tale ontologia fondamentale partendo «dal *proprio* del cristianesimo» — come si è espresso Hemmerle<sup>6</sup> —, e nello stesso tempo prendendo sul serio le esigenze che la filosofia contemporanea esprime al suo livello più profondo. L'impresa non è certo semplice, perché si pone programmaticamente all'incontro fra discorso teologico e discorso filosofico, ed anche perché, tutto sommato, per affrontarla ci si deve inoltrare su di un terreno ancora in gran parte inesplorato.

In ogni caso, perché questo progetto abbia buon esito, occorre aver chiaro sin dall'inizio — a mio parere — due imprescindibili punti di riferimento, l'uno di carattere più filosofico, l'altro di carattere più schiettamente teologico, ma che in realtà sono intimamente connessi l'uno all'altro.

a) *A livello filosofico*, una ontologia fondamentale evoluta nella linea della *caritas* cristiana deve oggi privilegiare, a differenza del passato, il livello dell'*intersoggettività*; e ciò non solo perché è su questo terreno che si sono mossi alcuni dei filoni più rappresentativi della filosofia moderna (da Hegel a Marx,

<sup>3</sup> Commissione Teologica Internazionale, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, in «La Civiltà Cattolica», CXXXIV (1983), vol. I, n. 3181, pp. 50-65, qui I, D, 3.

<sup>4</sup> K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

<sup>5</sup> P.A. Sequeri, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio: Balbasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot*, in «La Scuola Cattolica», CV (1977), pp. 114-151.

<sup>6</sup> K. Hemmerle, *op. cit.*, p. 25.

dal personalismo dialogico alla Scuola di Francoforte), ma anche e soprattutto perché questo fatto riveste una decisiva importanza anche per un'esatta ermeneutica dell'evento cristiano stesso nei suoi essenziali risvolti antropologici e sociali. Mi pare fondamentale, in questo senso, un'indicazione che ha dato H.U. von Balthasar nella sua *Herrlichkeit*, quando ha scritto che «la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del Vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico classico una formulazione filosofica sufficiente, e non è riuscita neppure oggi a farsi tema davvero capitale della filosofia»<sup>7</sup>. Ciò significa almeno due cose: da un lato, che tante *impasses* della cosiddetta «filosofia cristiana», classica e moderna — e per ciò stesso di tanta teologia che su di essa si è fondata e si fonda —, derivano in radice dalla insufficiente infrastruttura ontologica ereditata dalla filosofia classica (greca), incapace di esprimere appieno la novità evangelica; dall'altro, che la sottolineatura della filosofia moderna e contemporanea di tematiche come la libertà, la soggettività, l'interpersonalità derivano da una remota sorgente cristiana.

A livello filosofico, dunque, per fondare un'ontologia della carità occorre muovere dalla *persona in relazione*, e cioè da una fenomenologia dell'intersoggettività.

b) *A livello teologico*, è stato S. Dianich ad esprimere molto chiaramente quella che deve essere la prospettiva fondamentale di chi si confronti, a livello dogmatico, col tema della carità: «Sarebbe assurdo — ha scritto — tentare una teologia dell'amore che non si collegasse strettamente con tutta la riflessione teologica sulla Trinità. E insieme, con tutta la riflessione teologica sul Figlio crocifisso, segno dell'amore "più grande" (Gv 15, 13)»<sup>8</sup>. In effetti, la centralità della carità nel discorso teologico deriva propriamente dal fatto che il Dio cristiano è Amore (cf. 1 Gv 4, 8.16), e che questa «formula breve» di Giovanni, con tutto il

<sup>7</sup> H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit: Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965; tr. it., vol. 5, Milano 1978, p. 31 (anche se qui il termine «etica» è un po' riduttivo, e sarebbe meglio parlare di evento salvifico, che ha inscindibilmente una dimensione ontologica e una dimensione etica).

<sup>8</sup> S. Dianich, *op. cit.*, p. 177.

suo spessore ontologico, condensa e cristallizza in termini netti e precisi l'esperienza fatta dall'apostolo ai piedi della croce del Cristo che si sente abbandonato dal Padre (cf. *Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46), e che — donando lo Spirito agli uomini (cf. *Gv* 20, 19 ss.) — in questo stesso Spirito ritorna al Padre. È noto quanto la teologia contemporanea, superando almeno in parte i tradizionali steccati confessionali, stia oggi ritrovando un fondamentale punto di convergenza ecumenica nella riflessione teologica sull'evento pasquale letto come l'epifania escatologica del Dio trinitario nella storia e, contemporaneamente, come il sacramento fonte della partecipazione agli uomini del più intimo dinamismo della vita divina come amore trinitario<sup>9</sup>.

A livello teologico, perciò, un approfondimento sistematico della carità deve porsi programmaticamente in una prospettiva allo stesso tempo *pasquale e trinitaria*.

Se si osservano infatti da vicino i non molti contributi che in questi ultimi anni sono stati offerti dalla teologia in questa prospettiva, si potrà notare che essi si muovono tenendo presente, anche se da angolature diverse, questi due essenziali punti di partenza. Mi riferisco, in campo cattolico, soprattutto alle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle e ai recentissimi studi di L. Oeing-Hanhoff, *Trinitarische Ontologie und Methaphysik der Person*<sup>10</sup>, e di Jörg Splett, *Nichilismo - Analogia*

<sup>9</sup> Mi permetto di rinviare, per la documentazione di questa affermazione, al mio *Evento pasquale, Trinità e Storia*, Roma 1984.

<sup>10</sup> Contributo apparso in *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, hrsgb. v. W. Breuninger, Freiburg i. B. 1984 (*Quaestiones disputatae*, 101), pp. 143-182 (con una buona bibliografia, in introduzione del saggio, attinente il tema in questione). Per quanto riguarda il contributo di Hemmerle, c'è da notare che esso si ricollega ad alcune suggestioni teologiche di von Balthasar; per una rilettura della vasta opera di questo teologo, nella prospettiva dell'ontologia trinitaria, cf., in particolare, N. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie H.U. von Balthasars*, Freiburg i.B. 1981, olte al precedente H.P. Heinz, *Der Gott des Je-mehr*, Frankfurt a.M. 1975. Anche il progetto di K. Rahner ha voluto essere programmaticamente uno schizzo di «ontologia fondamentale», e Rahner stesso ha usato questo termine, derivandolo dall'Heidegger di *Sein und Zeit*. Ma Rahner non parte — come invece vogliono fare von Balthasar e Hemmerle — «beim proprium des Christentums», e perciò, nonostante gli innegabili apporti che Rahner ha dato alla teologia

- *Dialogismo*. Il pensiero personalistico come ontologia trinitaria<sup>11</sup>, segni di un interesse costruttivo e promettente; e in campo ortodosso a quell'«ontologia dell'ecclesialità» che, a partire dai fondamentali contributi di P. Florenskij e S. Bulgakov, vanno oggi abbozzando O. Clément, D. Staniloae, J.D. Zizioulas e Christos Yannaris<sup>12</sup>. Degno di grande interesse è poi il fatto che l'esigenza di un'ontologia fondamentale venga avvertita anche in campo evangelico, dove si è tradizionalmente più guardinghi nei confronti di un discorso di questo tipo. Si può vedere, in proposito, il recente volume di I.U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*<sup>13</sup>, che cerca di ricostruire autonomamente, partendo soprattutto dalle teologie di J. Moltmann e E. Jüngel, un'ontologia teologica in dialogo con la cultura filosofica contemporanea. Da notare che anche Dalferth, come gli analoghi tentativi elaborati in campo cattolico ed ortodosso, dà grande spazio — a livello filosofico — al tema dell'intersoggettività, e — a livello teologico — al mistero trinitario, letto nella luce dell'evento della Croce.

Si sta dunque profilando, dopo il grande sviluppo della teologia della Croce e la riscoperta della centralità del mistero trinitario, un tentativo — anche questa volta a carattere ecumenico — di focalizzare più da vicino quell'ontologia del mistero

contemporanea, oggi si avvertono tutti i limiti e la provvisorietà della sua proposta.

<sup>11</sup> Conferenza tenuta alla Pontificia Università Lateranense di Roma, di prossima pubblicazione nella rivista «Aquinas».

<sup>12</sup> Di P. Florenskij cf., in particolare, *La colonna e il fondamento della verità* (tr. it. dell'originale russo), Milano 1974; di S. Bulgakov gli spunti presenti nella nota «trilogia», di recente rieditata in lingua francese (Lausanne, Labor et Fides); di O. Clément, tra l'altro, *Les mystiques chrétiens des origines*, Paris 1982; di D. Stanilosae, *Dieu est Amour*, Genève 1980; di J.D. Zizioulas, *L'Etre ecclésial*, Genève 1981; di Christos Yannaris, *La libertà dell'ethos*; tr. it., Bologna 1984.

<sup>13</sup> München 1984: cf. i paragrafi «Perichorese» (p. 202), «Liebe und Kreuz» (p. 218), e l'interessante messa a punto cristologica del Verbo incarnato come «Verhältniswesen» (essenza di relazione) (p. 321). Notevoli spunti si trovano già prima, del resto, in K. Barth (cf. lo studio di G.M. Pizzuti, *Ontologia trinitaria e antropologia teologica*, Torino 1978), e in D. Bonhoeffer (cf. U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla Teologia di Bonhoeffer*, Roma 1976).

cristiano, che proprio la teologia del Cristo crocifisso e risorto — come perfetta *Imago Trinitatis* nella storia — ci ha dischiuso in quest'ultimo ventennio di riflessione teologica? Molti segni sembra stiano ad indicarlo. Anche il prossimo convegno dell'Associazione Teologica Italiana (settembre '85), incentrato appunto sul tema «Carità e Chiesa», si può mostrare come una positiva *chance* e, al contempo, come un serio contributo della teologia italiana a questo tema.

Dall'analisi dei tentativi sinora realizzati e in base ai due essenziali punti di riferimento, di cui prima s'è detto, mi pare si possa già delineare una prima conclusione, ampiamente condivisa: se di ontologia fondamentale del mistero cristiano si può parlare, e se oggi è necessario elaborarla programmaticamente, tale ontologia non potrà non essere che un'*ontologia trinitaria dell'amore*, e cioè della persona in relazione. Certo, il contenuto dell'espressione dev'essere precisato e vagliato attentamente, ma in ogni caso l'espressione stessa mi pare pienamente accettabile ed anche necessaria. Vorrei qui di seguito tracciare rapidamente solo alcune linee di sostegno e di sviluppo di questa tesi, raccogliendole attorno ai due presupposti già formulati: la discussione del presupposto filosofico ci darà l'opportunità di un breve *excursus* storico sull'incidenza del *proprium* cristiano sulla riflessione filosofica concomitante ad ogni discorso teologico, e ci permetterà di concludere più precisamente circa l'imprescindibilità di una filosofia dell'intersoggettività in quanto necessaria ad esprimere l'evento divino-umano della *caritas*; lo sviluppo di quello teologico ci permetterà di offrire un abbozzo di alcune tappe essenziali che è necessario percorrere per elaborare un'ontologia trinitaria come risposta propriamente teologica e approfondimento della filosofia dell'intersoggettività.

2. Per affrontare brevemente il primo punto, è utile ascoltare ancora una volta von Balthasar. Quest'ultimo, partendo dall'affermazione già citata della mancata centralità della dimensione dell'intersoggettività nella riflessione filosofica volta a dare un fondamento al *novum* dell'evento cristiano, ha notato:

«È avvenuto [per questo fatto] che la teologia agostiniana della *caritas* avesse quale sottofondo concettuale una metafisica in gran parte neoplatonica, dunque non dialogica, alla quale anche la teologia benedettina della *caritas* si rivolge come a ritroso [in Bernardo e la sua scuola], mentre lo specifico francescano delle origini trova in Bonaventura pure un'interpretazione a ritroso in Agostino e in Dionigi, il carisma domenicano [...] lo trova inoltre in Aristotele e presso Eckhart in Parmenide, lo specifico originario ignaziano presso Suarez si ripiega all'indietro verso Scoto [...]. In tal modo si osserva che il pensiero, nel suo sviluppo storico, non assorbe le ispirazioni di tempra cristiana, non cerca di camminare pari pari con esse, ma ricucisce per esse un vestito di fortuna dall'enorme magazzino speculativo già esistente»<sup>14</sup>.

L'interpretazione di von Balthasar, anche se in verità forse un po' troppo pessimistica, ha un indubbio fondo di verità, ed ha il merito di metterlo in evidenza con franchezza. Si tocca qui il fondamentale problema dell'inculturazione teologica del messaggio rivelato nel pensiero filosofico di origine greco-ellenistica. È evidente che Parmenide e Platone, Aristotele e Plotino, con tutte le loro successive mediazioni, hanno fortemente influito da Agostino e i Cappadoci sino a Tommaso, Scoto, Eckhart e Suarez<sup>15</sup>. Bisogna però anche notare che di fatto il lievito della Rivelazione, man mano che penetrava nell'infrastruttura speculativa del pensiero greco, allo stesso tempo la modificava in profondità, evidenziandone virtualità prima nascoste ed anche trascendendone le stesse possibilità. Si pensi, per non fare che qualche esempio, al concetto di persona (*hypóstasis*) elaborato per la formulazione del dogma cristologico e di quello trinitario<sup>16</sup>; o alla nozione tomasiana di *actus essendi*, che porta su di un ben altro piano l'aristotelica *ousía*.

<sup>14</sup> H.U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 31.

<sup>15</sup> I voll. IV e V della *Herrlichkeit* di von Balthasar vogliono appunto essere una vasta documentazione di questa tesi. Non intendiamo qui entrare nello spinoso tema della «de-ellenizzazione» del cristianesimo, per il quale rimandiamo alla ben nota letteratura specializzata.

<sup>16</sup> Cf., ad es., l'ampia discussione dedicata a questo tema da W. Kasper nel suo *Jesus der Christus*, Mainz 1974; tr. it., Brescia 1975; e la recente opera di A. Milano, *Persona in teologia*, Napoli 1984.

Anche per quanto riguarda la *caritas* si può fare un discorso analogo. L'*Éros* platonico diventa l'*agápe* cristiana di Paolo e Giovanni; ed Agostino, Tommaso e Bonaventura, in profonda continuità con il Nuovo Testamento, ci hanno lasciato delle pagine insuperabili sul mistero divino-umano dell'amore rivelato in Cristo e partecipato a noi dallo Spirito<sup>17</sup>. Nel loro approfondimento teologico, essi hanno sottolineato soprattutto due caratteristiche fondamentali dell'amore cristiano: 1) il fatto che esso scende dall'Alto, e che dunque è costitutivamente una partecipazione dell'*Agápe* trinitaria; 2) che esso ha un carattere essenzialmente unitivo, in quanto, per la sua stessa dinamica, raccoglie *in uno* amante e amato. Questa duplice e inscindibile verità ha permesso alla teologia patristica e scolastica di approfondire, in particolare, l'ontologia dell'essere creato — redento e divinizzato — nel suo rapporto «verticale» col Dio trinitario. Ne è scaturita una visione dell'essere creato come costitutivamente relazionato al Creatore, e a Lui finalizzato grazie all'infusione della grazia, partecipazione della stessa natura divina (cf. 2 Pt 1, 4).

Questo approfondimento non si è invece avuto (se non a livello germinale: si confronti, ad es., Gregorio di Nazianzo, Riccardo di S. Vittore, qualche spunto in san Bonaventura e più recentemente in J. Scheeben<sup>18</sup>) per quanto riguarda le conseguenze ontologiche provocate a livello intersoggettivo dall'elevazione dell'essere creato alla partecipazione della vita divina. Un segno evidente di questo mancato approfondimento è il fatto che — come ha notato B. de Margerie — la linea prevalente nella teologia latina per l'illustrazione del dogma trinitario sia stata quella dell'analogia psicologica (o intrasoggettiva) inaugurata da sant'Agostino. Basterà citare, di quest'ultimo, il notissimo passo del libro XV del *De Trinitate*:

«Quando si giunse alla carità [...] il mistero [della Trinità] si chiarì un poco con la trinità dell'amante, dell'amato e dell'amore.

<sup>17</sup> Cf. l'opera di P. Foresi, *L'agape in San Paolo e la carità in San Tommaso*, Roma 1965 (che parte da una discussione di *Eros e Agape* di A. Nygren).

<sup>18</sup> Cf. la sintetica presentazione di B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975 (pp. 368-396).

Ma poiché quella luce ineffabile abbagliava il nostro sguardo e poiché avvertivamo che la debolezza del nostro spirito non poteva ancora raggiungerla [...] ci siamo rivolti al nostro spirito, secondo il quale l'uomo è stato fatto a immagine di Dio, trovandovi un oggetto di studio a noi più familiare»<sup>19</sup>.

È qui evidente quella presenza di un sottofondo di tematizzazione filosofica centrato sul singolo (la metafisica neoplatonica dello spirito) e sul rapporto del singolo con l'Assoluto, che rende naturalmente più familiare ad Agostino la ricerca dell'immagine della Trinità all'interno del soggetto, nel gioco delle sue facoltà spirituali, piuttosto che nel rapporto con gli altri soggetti. E dire che nel libro VIII del *De Trinitate* Agostino stesso si era soffermato su alcune centrali affermazioni della Prima Lettera di Giovanni, formulate chiaramente in prospettiva intersoggettiva!

La scelta di Agostino rimane in ogni caso fondamentale per l'elaborazione successiva del pensiero cristiano<sup>20</sup>, tanto più dopo la condanna che il Concilio Lateranense IV fece nei confronti di alcune ardite affermazioni di Gioacchino da Fiore, che rischiavano di confondere il rapporto intersoggettivo delle persone create con la vita stessa della Trinità<sup>21</sup>. Anche Tommaso privilegerà, nella sua magistrale e tuttora fondamentale trattazione del *De Caritate* — ed anche nell'interpretazione del mistero trinitario —, la linea di Agostino. Come è stato fatto notare, l'ontologia implicita della *caritas* presente tra le righe del dettato tomasiano, ha una prospettiva fortemente eucaristica: è nell'Eucaristia, *sacramentum unitatis*, che per san Tommaso si consuma il movimento della *caritas* infusa che «attingit Deum ut in ipso sistat»<sup>22</sup>. Tanto che si potrebbe dire che la chiave ermeneutica della *gratia-caritas* è fondamentalmente — per Tommaso — una chiave eucaristica, non esplicitata però nella sua virtualità intersoggettiva<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> *De Trinitate*, 15, 6, 10; tr. di G. Beschin, Roma 1973.

<sup>20</sup> Cf. de Margerie, *op. cit.*

<sup>21</sup> Cf. Denzinger, 431-433.

<sup>22</sup> *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 23, a. 6.

<sup>23</sup> Cf. F. Marinelli, *Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista*, in «Lateranum» ns., XLIII (1977), pp. 1-305 (in particolare p. 41).

Pur essendo presenti in Tommaso alcuni spunti di un'ontologia implicita della *caritas* nella linea dell'intersoggettività creata e divinizzata nella grazia (cf. il tema della *refusio* evidenziato da M. Sanchez-Sorondo<sup>24</sup>), non si può negare che questa fondamentale dimensione non è stata evoluta sistematicamente né da Tommaso né dai suoi continuatori. Bisogna arrivare, in fin dei conti, all'Idealismo tedesco — e dunque passare dalla teologia cattolica a una filosofia che affonda le sue radici nel terreno della tradizione luterana — per ritrovare un tentativo di elaborazione programmatica di quella che potremmo definire senz'altro un'ontologia dell'intersoggettività. È chiaro che qui non mancano i pericoli di cadere in una visione a sfondo panteistico e nella secolarizzazione radicale della rivelazione cristiana (come mostrerà il pensiero di L. Feuerbach<sup>25</sup>), ma è rilevante il fatto che la sorgente ispiratrice di questa filosofia sia, più o meno remotamente, proprio la Rivelazione<sup>26</sup>.

È noto — per fare un esempio soltanto — come le due nozioni centrali della filosofia hegeliana, la *Liebe* negli anni giovanili e il *Geist* in quelli della maturità, abbiano un'indubbia radice cristiana. La prima e soprattutto la seconda nozione, pur nell'innegabile razionalizzazione che ne opera Hegel, vogliono esprimere teoreticamente il movimento del «reciproco riconoscimento» (come si esprime la *Phänomenologie des Geistes*<sup>27</sup>) dei soggetti, interpretandolo in una chiave che intenzionalmente

<sup>24</sup> M. Sanchez-Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Tomas de Aquino*, Buenos Aires - Letran - Salamanca, Universidades Pontificias, 1979 (in particolare, pp. 275-305).

<sup>25</sup> Cf. *Das wesen des Christentums*; tr. it., Milano 1980; su questo centrale aspetto della filosofia di Feuerbach, U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milano 1972.

<sup>26</sup> Sull'influsso dell'ispirazione cristiana, e in particolare giovannea, nell'Idealismo tedesco (oltre alle opere specializzate sui singoli autori, Fichte, Schelling ed Hegel), cf. A. Schulze, *Das Johannesevangelium in deutschen Idealismus*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVIII (1964), pp. 85-118. Utile anche il saggio di X. Pikaza, *La Trinidad. Despliegue de Dios y salvación humana (Reflexiones filosofico-teológicas)*, in «Estudios trinitarios», XVIII (1984), pp. 3-91 (centrato sul tema dell'intersoggettività).

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hegelswerke in zwanzig Bänden, vol. 3), Frankfurt a.M. 1973, pp. 145-154.

Hegel deriva dal mistero trinitario. Come ha dimostrato W. Schultz, in un suo non piú recente ma sempre valido studio, nella centrale nozione della *Liebe* (vero concetto-cardine della speculazione hegeliana) sono ravvisabili due fondamentali tratti caratteristici, derivati entrambi dalla nozione cristiana dell'*agápe*: 1) il fatto che la *Liebe* si realizza attraverso un momento di sacrificio e di morte (la *kenosi* paolina), da cui Hegel evolve il suo centrale concetto della negatività<sup>28</sup>; 2) il fatto che la *Liebe* (e il *Geist*) si sprigionano nel rapporto *io-tu*<sup>29</sup>.

In Hegel avviene però una radicale immanentizzazione della nozione cristiana di amore (si perde il momento qualificante dell'*agápe* come dono dall'Alto) e non è rispettata la radicale alterità dei soggetti in relazione, per cui si cade in fin dei conti in un movimento di tipo monistico (la Dialettica). Ma in ogni caso, ci sembra, le due acquisizioni filosofiche prima accennate, sconnesse dalle implicazioni non accettabili del sistema, sono di grande importanza.

Per quanto riguarda il momento di *kenosi* implicito ed intrinseco nel concetto cristiano di *agápe*, è evidente in Hegel l'influsso della *Theologia Crucis* di Lutero (mediata in Hegel dalla teosofia di J. Böhme)<sup>30</sup>, che ha rappresentato — come ha sottolineato Lafont — l'irruzione del concetto di «non-essere» nella riflessione filosofica moderna<sup>31</sup>. Attraverso Hegel, ed anche Schelling<sup>32</sup>, questo concetto sarà ampiamente recepito dalla riflessione teologica ortodossa tra la fine dell'800 e l'inizio del '900 e — depurato dalle sue connotazioni immanentistiche — sarà ripreso ed elaborato in chiave cristiana e trinitaria, ad esempio

<sup>28</sup> W. Schultz, *Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegels Philosophie*, in «Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie», IX (1943), pp. 217-238.

<sup>29</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 494.

<sup>30</sup> Cf. B. Gherardini, *Theologia Crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978.

<sup>31</sup> G. Lafont, *La pertinence théologique de l'historique*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», LXIII (1979), pp. 161-202 (in particolare p. 162).

<sup>32</sup> Cf. W. Kasper, *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*, nel vol. *Zur Kreuzestheologie*, München 1973; tr. it., Brescia 1974, pp. 55-83.

da Bulgakov e Berdjajev. Si sa, d'altra parte, quanto von Balthasar si rifaccia in particolare a Bulgakov nel suo approfondimento della realtà della *kenosi* cristologica come rivelazione dell'*Agápe* trinitaria. Quanto al tema dell'intersoggettività, a partire da Hegel esso diviene centrale nella filosofia contemporanea: sia nella linea di una sua valorizzazione in chiave socio-politica (Feuerbach, Marx, la Scuola di Francoforte), sia in reazione, come recupero dell'unicità inalienabile del singolo (Kierkegaard, Stirner) e dell'insuperabile alterità dell'altro (Rosenzweig, Lévinas).

Se poi si tiene presente tutta la linea filosofica di matrice più esplicitamente ebraico-cristiana, fiorita attorno all'approfondimento dell'evento del «dialogo *io-tu*» (Buber, Ebner) e al personalismo (da Maritain a Mounier<sup>33</sup>) — con tutte le reciproche influenze che queste correnti hanno avuto con la fenomenologia e l'esistenzialismo —, si potrà avere un quadro completo della emergente valorizzazione filosofica dell'intersoggettività come luogo formale per l'elaborazione di un'ontologia non più centrata sulla sostanza, ma sul soggetto in relazione, e cioè sulla persona.

È in questo contesto che — da una parte — Rahner potrà parlare della necessità di una «svolta antropologica» (le cui radici — come mostra J.B. Metz — sono del resto già ravvisabili in san Tommaso<sup>34</sup>), e — dall'altra — teologi come von Balthasar, Mühlen, de Margerie, Ratzinger formuleranno il compito per la teologia contemporanea di passare da un'ontologia fondamentalmente *intra*-soggettiva ad una *inter*-soggettiva, che compia e completi quella che è stata sinora la linea prevalente della tradizione cristiana anche a livello filosofico. Ed è proprio in questa linea, che la teologia, riproponendo ed approfondendo il tema dell'*agápe* cristiana, può dare un contributo alla filosofia in una chiave specificamente trinitaria.

Ha scritto a questo proposito von Balthasar, dopo avere ricordato l'essenziale contributo che la linea Agostino-Tommaso

<sup>33</sup> Su Mounier, nella prospettiva che qui ci interessa (quella dell'intersoggettività trinitaria), cf. A. Danese, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Roma 1984 (con l'importante prefazione di P. Ricoeur).

<sup>34</sup> J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*; tr. it., Torino 1969.

ha dato al pensiero filosofico fondando un'ontologia dello spirito creato e divinizzato nella sua intima struttura trinitaria: «L'immagine di Dio deve trovarsi anche nel movimento opposto [a quello dell'interiorità] dello spirito che lo spinge fuori di sé: dall'io al tu e al frutto dell'incontro», movimento nel quale «l'io, donandosi al tu, diviene finalmente se stesso, ed entrambi si realizzano in un noi che supera la loro autonomia. Soltanto in questo superamento si avvera l'immagine prima immanente dello spirito»<sup>35</sup>. È proprio in questa linea che deve essere sviluppata una filosofia dell'intersoggettività, che si lasci guidare dalla luce rivelata dell'Agápe trinitaria.

3. Ma in quale direzione deve muoversi oggi — in un movimento distinto e complementare a un tempo — la riflessione teologica, per dare il suo insostituibile contributo al scoprimento di un'ontologia formalmente trinitaria della persona in relazione? Già abbiamo accennato al fatto che essa deve porsi in una prospettiva decisamente pasquale e trinitaria, per formulare un'esauriente ed approfondita ermeneutica del mistero cristiano letto nella sua globalità. È infatti proprio a partire dal *centro* della rivelazione cristiana, quel centro che sulla scia del Vaticano II si denomina «mistero pasquale» come luogo dell'irruzione definitiva di Dio-Trinità nella storia, che la teologia cristiana può ricostruire un'ontologia rispondente all'evento stesso della Rivelazione. Muovendomi, in particolare, sulla linea di Gh. Lafont in Francia, di C. Nigro e B. Forte in Italia, e di H. Mühlen e K. Hemmerle in Germania<sup>36</sup>, vorrei qui di seguito abbozzare soltanto, in rapida successione schematica, quali potrebbero essere le tappe metodologicamente e contenutisticamente necessarie per elaborare un tale progetto. Esse — mi pare — sono fondamentalmente quattro.

<sup>35</sup> H.U. von Balthasar, *Theodramatik: Die Personen des Spiels*, Teil 2, *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978; tr. it., vol. 3, Milano 1983, p. 484 (parentesi nostra).

<sup>36</sup> Senza voler qui moltiplicare la bibliografia, cito soltanto le opere fondamentali di questi autori, utili per lo sviluppo delle tesi seguenti (rimandando per ulteriori precisazioni bibliografiche alle medesime opere): G. Lafont,

a) Il primo livello da tematizzare e da approfondire è quello dell'esperienza ecclesiale come esperienza della *koinonía* nell'amore. Il nostro accesso al mistero di Cristo — e, in Lui, al mistero trinitario dell'Amore — è infatti in primo luogo la Chiesa stessa, che costituisce pertanto *l'orizzonte di pre-comprensione esistenziale* di un'ontologia trinitaria. La Chiesa, come suggerisce il Vaticano II, è nella sua profondità «icona viva» della Trinità<sup>37</sup>: è nella forza e nella luce dello Spirito Santo, donato a Pentecoste e sempre di nuovo effuso sulla Chiesa, che non solo i singoli credenti ma la reciprocità stessa dei loro rapporti sono divinizzati nell'amore. L'esperienza che l'uomo inserito nell'evento della Chiesa compie è, fondamentalmente, un'esperienza a carattere trinitario: non solo nel senso che egli è inserito per lo Spirito in Cristo, e dallo Spirito è spinto — con Cristo — verso il Padre; ma anche nel senso che i reciproci rapporti dei cristiani, avvenendo in Cristo per lo Spirito, acquistano una dimensione che è ontologicamente trinitaria.

Il rapporto «io-tu» si mostra così, nella Chiesa, come il compimento profetico della tensione immanente di ogni autentico rapporto intersoggettivo<sup>38</sup>. È un rapporto, quello che avviene nella Chiesa, che — essendo l'«io» e il «tu» innestati entrambi, e ciascuno, in Cristo — si compie nello Spirito Santo, essendo questo stesso Spirito il «noi» della comunione dei due (e dei

*Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris 1969; C. Nigro, *Dio più grande del nostro cuore*, Roma 1974 e Id., *Il mistero dello Spirito come paradosso*, in «Lateranum» ns., XLVII (1981), pp. 413-431; B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1981; Id., *Trinità e Croce: fonte e paradigma della carità*, in «Rassegna di Teologia», XXVI (1985), pp. 76-78; Id., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Roma 1985; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969; tr. it., Brescia 1974; Id., *Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Theologie*, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, a cura di C. Heitmann - H. Mühlen, München 1974; tr. it., Milano 1977, pp. 287-308; K. Hemmerle, *op. cit.*; utile, in questa prospettiva, anche il recente W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982; tr. it., Brescia 1984.

<sup>37</sup> Cf. B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984, e il noto passo di *Gaudium et spes*, n. 24.

<sup>38</sup> Cf. il nostro, *La Chiesa, profezia dell'umanità compiuta. Abbozzo di antropologia trinitaria*, in *La Chiesa salvezza dell'uomo/I*, Roma 1984, pp. 77-112.

molti). Vi è dunque una verità conoscitiva (ed anche epistemologica, se ci si vuol porre sul piano del discorso teologico in senso stretto) fondamentale nella frase giovannea — tanto spesso relegata a un mero livello spiritualistico — che solo «chi ama conosce Dio ed è generato da Dio» (1 Gv 4, 7). Se la Chiesa è, nel suo mistero più profondo — così come ce la descrive ad esempio Giovanni al cap. 17 del suo Vangelo —, la reciproca immanenza dei cristiani in Cristo — e per Lui nella Trinità — ed anche, di conseguenza, la reciproca immanenza dei cristiani fra di loro in Cristo, non può non essere che una Chiesa trinitaria «vissuta» il luogo ermeneutico fondamentale per accedere al mistero di Dio-Trinità e — in Lui — al mistero dell'uomo inserito nella vita di questo Dio: e perciò, anche, il luogo ermeneutico da cui accedere all'elaborazione di un'ontologia fondamentale dell'amore.

È ovvio che al centro di una tale ontologia vi sarà la persona, letta e vissuta nel compimento del suo disegno realizzato nella grazia della divinizzazione. Come ha sottolineato L. Oeing-Hanhoff, è infatti proprio «per mezzo della partecipazione della Grazia increata che gli "spiriti creati" sono costituiti come persona, che trovano cioè il loro compimento nel pieno dispiegarsi del loro essere-in-Dio»<sup>39</sup>. Come già abbiamo notato, bisognerà allora approfondire il mistero per il quale, essendo Trinità il Dio in cui la persona è inserita e compiuta per la grazia-carità — ed essendo inserite *insieme*, le persone create, nella vita divina —, questo compimento dell'esser-persona copre non solo la dimensione «verticale» della relazione con Dio, ma anche la dimensione «orizzontale» della relazione — in Cristo — con gli altri.

Un'ultima sottolineatura per quanto riguarda questo primo livello. Basandomi sulla nota affermazione della *Dei Verbum* al n. 8 (ed anche sui notevoli approfondimenti dati in proposito da von Balthasar)<sup>40</sup>, penso occorra tener conto, nel tematizzare

<sup>39</sup> L. Oeing-Hanhoff, *op. cit.*, p. 167.

<sup>40</sup> «Cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti [...], sia con la *esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali*, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma

il livello dell'esperienza ecclesiale come pre-comprensione ermeneutica del mistero cristiano e accesso a un'ontologia trinitaria, anche di quell'esperienza ecclesiale vivificata oggi dai carismi comunitari fioriti, su per giù, negli ultimi 50 anni. Se c'è infatti una caratteristica specifica nelle esperienze ecclesiali maturate da questi carismi contemporanei, è proprio la *koinonía*, che spesso mostra una forma a carattere specificamente trinitario<sup>41</sup>. Tali esperienze non possono non diventare — come già alcuni recenti studi stanno a dimostrare — un privilegiato *locus theologicus* per approfondire la tipicità del mistero cristiano<sup>42</sup>.

b) Il secondo livello che occorre tener presente ed approfondire è ovviamente quello dell'origine fondante e permanente dell'esperienza ecclesiale della *koinonía* nello Spirito, vale a dire l'evento cristologico. Se è vero, infatti, che è solo nello Spirito presente nella Chiesa che noi abbiamo accesso al mistero di Cristo, è però anche altrettanto vero che è il mistero di Cristo il fondamento dell'esperienza ecclesiale. Dunque, dall'esperienza ecclesiale occorre muovere verso il mistero pasquale. È importante specificare il mistero cristologico come mistero pasquale, perché è proprio nella Pasqua che si ha il culmine e il compimento dell'evento cristologico, culmine — a sua volta — dell'intera storia della salvezza.

Non è il caso di approfondire qui le molteplici dimensioni che costituiscono il mistero pasquale<sup>43</sup>. Vorrei solo sottolineare, cogliendo alcune suggestioni di L. Sartori, di C. Molari e soprattutto di G.M. Zanghí<sup>44</sup>, che è proprio nell'evento pasquale che

sicuro di verità» (DV, 8; corsivo nostro). Sulla valorizzazione dogmatica dei carismi spirituali in von Balthasar, cf., ad es., *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Brescia 1975, pp. 200-229.

<sup>41</sup> Cf. M. Cerini, *Trinità e Chiesa: una riflessione teologica a partire dall'esperienza di «Gesù in mezzo»*, in «Nuova Umanità», V (1983), n. 30, pp. 99-116.

<sup>42</sup> Cf. W. Schäffer, *Erneuerter Glaube - verwirklichtes Menschsein. Die Korrelation von Glaube und Erfahrung in der Lebenspraxis christlicher Erneuerung*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983 (*Studien zur Praktischen Theologie*, 28).

<sup>43</sup> Cf. il nostro *Evento pasquale*, cit., pp. 155-169.

<sup>44</sup> Di L. Sartori cf. *Il mistero pasquale e il mistero totale di Cristo*, in «Studia patavina», XIII (1966), pp. 277-304; di C. Molari, *Mistero trinitario*

il mistero dell'essere raggiunge nella storia il suo vertice di rivelazione. Mistero dell'essere, ovviamente, che si mostra nel mistero della Persona di Cristo, Verbo incarnato, crocifisso e risorto. Da un punto di vista di epistemologia teologica, l'insuperabilità — nella storia — dell'evento pasquale come epifania del mistero dell'essere è dovuto al fatto che è nel mistero pasquale che si realizza già, proletticamente (e cioè *per anticipazione reale*: Pannenberg), il compimento stesso della storia, in Cristo. Accedendo al mistero pasquale, io accedo — in altre parole — al luogo in cui mi è anticipato il significato compiuto (*Sinn vom Sein*) dell'essere creato e divinizzato.

Tale compimento del mistero dell'essere creato personale mi è dato dal fatto che esso è inserito, attraverso il Cristo, nel ritmo della vita trinitaria. Se infatti l'Incarnazione è, in pienezza, il mistero dell'assunzione dell'essere creato nella Persona del Verbo, l'evento pasquale è, in pienezza, il mistero dell'assunzione dell'essere creato — in Cristo morto e risorto — nella dinamica delle processioni trinitarie. È tesi ormai acquisita, infatti, che l'evento pasquale sia l'esatta traduzione, nella storia, dell'atto del «Noi» trinitario (per usare la terminologia di Mühlen): ma se ciò è vero, questo significa anche, contemporaneamente, che in Cristo l'essere creato stesso — divinizzato nello Spirito — diviene partecipe dell'atto del «Noi» trinitario, in cui ci è dischiusa l'ultima profondità dell'*Agápe* divina.

È dunque il Cristo crocifisso e risorto l'unico e definitivo luogo e orizzonte in cui io posso accedere, nello Spirito, a un'ontologia trinitaria della persona che si compie nella *gratia-caritas* della divinizzazione. È nel Cristo crocifisso e risorto, infatti, che si rivela in pienezza il dinamismo trinitario dell'*Agápe*. Di esso, vorrei qui solo annotare due aspetti che sono fondamentali. Mi riferisco, in primo luogo, al fatto che il Cristo crocifisso ci mostra come quel dinamismo di amore in cui ha il suo compimento l'essere personale è costitutivamente attraversato da un momento di «morte», di «dono totale di sé», di «perdita

*luce del mistero dell'essere*, in «Euntes docete», XIV (1961), pp. 354-388; di G.M. Zanghì, i vari articoli comparsi su questa rivista.

della propria vita», per usare le parole stesse del Cristo. Un momento di *kenosi*, dunque. Tale momento ci è presentato dal mistero pasquale come costitutivo dell'epifania del mistero del Cristo, oltreché necessario per l'attuazione della redenzione. Quando il Cristo, nel Vangelo di Giovanni, afferma: «Per questo il Padre mi manifesta il suo amore, perché io consegno la mia vita, e così la recupero» (10, 17), Egli ci dischiude l'intelligibilità del mistero trinitario dell'*Agápe* divina: è donandosi — e spingendo questa donazione di Sé fino all'abisso dell'abbandono e della morte — che la Persona del Verbo *incarnato* realizza la sua propria identità nell'unità col Padre, per lo Spirito.

D'altra parte — ed eccoci al secondo aspetto — la radicalità di questo totale dono-di-sé, in cui consiste «l'amore piú grande» (Gv 15, 13), e quindi — in certo senso — la definizione stessa dell'*Agápe*, coincide anche con il dono dello Spirito: Cristo crocifisso che consegna lo Spirito (*parédoken to pneúma*, Gv 19, 30). La relazione Padre-Figlio in cui si esprime il dinamismo profondo dell'evento pasquale come epifania dell'*Agápe* divina, non solo ci si dischiude come avente in sé un momento di *kenosi*, di «non-essere» nell'amore, ma proprio per questo si mostra come compientesi nello Spirito, il Terzo che, procedendo dal Padre e dal Figlio, allo stesso tempo li unisce e li distingue nella *Koinonía* trinitaria, e coinvolge il creato in questa stessa dinamica trinitaria.

c) Questi elementi fondamentali che emergono dall'ermeneutica dell'evento pasquale ci spingono necessariamente al terzo livello: quello della *vita trinitaria immanente*. Da un lato, è l'evento pasquale, come esatta traduzione nella storia del dinamismo trinitario, che mi dischiude l'accesso alla Trinità; dall'altro, è il mistero della Trinità che solo può darmi l'intelligenza profonda del mistero pasquale.

Se è così, mi pare importante fare una puntualizzazione. Normalmente, quando ci si impegna ad elaborare un'ontologia teologica fondamentale in chiave trinitaria, si è tentati di partire subito «dall'alto», cioè da Dio-Trinità come paradigma della creazione e dell'evento ecclesiale, per poi scendere appunto alle

applicazioni antropologiche ed ontologiche. Una corretta ermeneutica mi pare ci dica invece — come ha notato anche Mühlen — che il procedimento deve essere l'inverso: partire «dal basso», cioè dalla storia della salvezza e ultimamente dall'evento pasquale come pre-comprensione del mistero trinitario. Dal punto di vista storico-salvifico la Chiesa ha fatto, prima, esperienza del suo essere immersa nella vita trinitaria <sup>45</sup>, per poi prendere coscienza riflessiva del mistero trinitario rivelato da Cristo. Ed anche da un punto di vista correttamente epistemologico, l'unica via d'accesso al mistero della Trinità non può essere che l'evento pasquale (Lafont).

Occorre dunque più decisamente ancorare la «teologia» trinitaria (nel senso in cui i Padri greci intendevano il termine) all'«economia» della salvezza. È solo in questa luce, infatti, che è possibile dischiudere il meglio che si può il mistero trinitario in sé, traducendolo per quanto è possibile — nelle nostre categorie, o meglio forgiando delle categorie che lo possano esprimere nel modo più corretto e pieno. Se, in questo senso, si parte dal mistero pasquale come epifania storica del mistero trinitario, è ovvio che occorrerà fare uso di quelle che Lafont ha definito «les ressources de la négativité» <sup>46</sup>, per esprimere l'intimo dinamismo della donazione trinitaria, perché essa ha il suo specchio storico-salvifico nell'autodonazione del Cristo crocifisso e abbandonato. È in questa linea e, in pari tempo, nell'approfondimento del mistero dello Spirito Santo come quel Terzo che procedendo dal Padre e dal Figlio li unisce e li distingue — essendo Egli stesso a loro unito e da loro distinto —, che si può avvicinare il mistero della Persona divina, tutta definita dalla *pericorese* d'amore con le altre divine Persone. È qui, come ha mostrato ad es. Claude Bruaire, che un'ontologia teologica attinge il suo vertice <sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Cf. C. Duquoc, *Dieu différent*, Paris 1977.

<sup>46</sup> G. Lafont, *op. cit.*, pp. 262-291.

<sup>47</sup> C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, Paris 1983 (in particolare la seconda parte).

d) Ultima tappa sarà quella di riconsiderare, alla luce del mistero dell'*Agápe* trinitaria, il mistero della creazione e del gratuito inserimento della persona creata — per mezzo della *gratia-caritas* — nella stessa vita divina. Percorrendo le tre precedenti tappe, infatti, si sarà potuto approfondire l'intimo dinamismo dell'*Agápe* tripersonale divina, scoprendo come essa abbia intrinsecamente una forma trinitaria, e cioè si esprima in quel gioco di unità-distinzione in cui soltanto si attua l'identità ineffabile delle divine Persone. In questa prospettiva potrà allora acquistare una nuova luminosità il libero e gratuito evento della creazione — da parte di Dio — di un altro-da-Sé: solo un Dio concepito come *Agápe*, e solo un'*Agápe* concepita come trinitaria, può permettere di pensare un altro-da-Dio (la persona creata) che sia libero, e che liberamente sia invitato a entrare in comunione con Dio stesso nell'amore, senza abdicare alla sua libertà ma compiendola.

È ciò che si realizza, in pienezza, con l'Incarnazione del Verbo, la sua morte e la sua risurrezione, e il dono dello Spirito. Nell'evento della grazia-divinizzazione, come autopartecipazione dell'*Agápe* divina *ad extra*, si mostra in pienezza che «la persona dell'uomo può essere definita da Dio e a partire da Dio» (come suo *terminus a quo* e contemporaneamente *ad quem*), e dunque che «Dio stesso rientra nella definizione della persona umana»<sup>48</sup>; e, d'altra parte, che la forma trinitaria dell'*Agápe* divina diventa, per partecipazione, la forma trinitaria delle reciproche relazioni d'amore in cui la persona si realizza, in Cristo per lo Spirito.

Ed eccoci così ritornati al punto di partenza, alla prima tappa del nostro cammino teologico, in virtù di quel fecondo ed inesauribile circolo ermeneutico fra esperienza dell'uomo e rivelazione di Dio, fra comprensione del mistero di Dio e approfondimento del mistero dell'uomo, ed anche fra esistenza vissuta e problematizzazione speculativa che costituisce l'orizzonte del pensare teologico. È anche a questo ultimo livello —

<sup>48</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, cit., p. 345.

coincidente col primo — che s'incontrano formalmente i due presupposti irrinunciabili per la corretta formulazione di un'ontologia trinitaria della carità: il presupposto filosofico come fenomenologia ed approfondimento teoretico dell'intersoggettività, e quello teologico come scoprimento ed espressione dell'*Agápe* divina (e umana) nella sua profondità pasquale e trinitaria.

PIERO CODA