

**SULLA LOGICA TRINITARIA  
DELLA VERITÀ CRISTIANA \***

1. Tutto lascia presagire che i tempi a venire non saranno facili per la Chiesa e la cultura di ispirazione cristiana. La crisi dell'esperienza e della teoresi della verità investe ormai, in Europa, la vita delle persone e l'edificazione della società, e ciò proprio mentre il contesto planetario della civilizzazione, insieme alle nuove prospettive rese disponibili dalla tecnologia, urge a una ridefinizione dei paradigmi di pensiero e di gestione dell'esistenza.

Non è qui il luogo per indagare sulle cause di tale situazione, pur consapevoli che anche in questo caso *l'istoria* si mostra provvidenziale *magistra vitae*. Facendo tesoro della lezione del passato, occorre piuttosto, con coraggio e speranza, guardare avanti, secondo l'invito formulato da Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte*: «*Duc in altum*, prendi il largo!» (cf. n. 1). Anche a livello culturale, la drammatica situazione che viviamo ci spinge, infatti, a una convinta e fiduciosa riproposizione della luce di verità che si sprigiona dall'evento di Gesù Cristo. La via del compromesso e della resa, così come quella della difesa a oltranza di paradigmi di pensiero ormai desueti, non solo non onorano la verità del Vangelo, ma finiscono con il decretarne l'insignificanza intellettuale e l'irrelevanza pratica.

Di fatto, la consapevolezza della verità cristiana può essere acquisita e testimoniata, oggi, solo superando dall'interno le cause che hanno provocato e che alimentano, dall'esterno di essa, la

\* Conferenza tenuta ai Docenti dell'Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra, Pamplona, Spagna, il 19 novembre 2004.

percezione della sua crisi. Nell'esperienza della fede, ciò è dimostrato dall'insospettata vitalità che, sia pure in forme minoritarie, l'esistenza cristiana esibisce anche nel nostro tempo: documentando la possibilità non solo di vivere la fede nel contesto del postmoderno, ma anche di attingere, attraverso di essa, la soglia di una qualità umana altrimenti difficilmente fruibile. Ciò però deve trovare riscontro e giustificazione in una nuova stagione di pensiero capace di illuminare e orientare, a partire da Gesù Cristo, il futuro della famiglia umana.

Un'impresa di tale portata deve chiamare a raccolta le espressioni tutte della cultura cristiana e deve pertanto poter contare sull'apporto ordinato e complementare di tutte le discipline scientifiche. Al suo centro non può che esservi quella concezione dell'uomo che – come ha ribadito Giovanni Paolo II – è «la via della Chiesa» e si sprigiona dall'evento di Gesù Cristo (cf. *Redemptor hominis*, 14). Egli infatti – insegna la *Gaudium et spes* – «rivelando il mistero del Padre e del suo amore, rivela anche l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (n. 22). E dunque, come in Gesù Cristo si incrociano definitivamente la questione della verità e la questione dell'umano, così non si potrà oggi risolvere in positivo la crisi che, investendo la verità, investe per ciò stesso il destino dell'uomo, *se non guardando alla forma specifica e originale in cui la via della verità incrocia, in Lui, la via dell'uomo*. È questo il compito proprio della teologia nel contribuire a questa corale impresa, cui vorrei offrire un piccolo contributo.

2. Ma prima è forse utile spendere una parola sulla modalità in cui la crisi odierna, che pure è spesso ricerca di una via d'uscita, finisce con il configurarsi come critica o indifferenza nei confronti della verità cristiana. Tale crisi, in effetti, si risolve in una critica di quest'ultima, quando essa viene intesa come antiumanistica, e cioè incapace di promuovere le potenzialità dell'umano o persino di fatto alienante. Si trasforma invece in indifferenza, quando la sua proposta viene relegata, accanto ad analoghe altre esperienze, nella sfera religiosa riduttivamente intesa come dimensione privata e opzionale dell'esistenza.

Nell'un caso come nell'altro, ciò che viene pregiudizialmente misconosciuto è lo spessore antropologico della verità cristiana, e cioè il fatto che essa esibisce la sua portata veritativa nel proporsi come salvezza e umanizzazione integrale della persona. Ciò che dunque interpella oggi la verità cristiana è la sua capacità di farsi percepire come umanamente rilevante e persino decisiva: non solo in una prospettiva intramodana, ma anche trascendente ed escatologica. Il che, sul piano del pensiero, significa la capacità di esprimere la verità cristiana come quella via che dà ragione del destino dell'uomo e del mondo alla luce di Gesù Cristo. È in questo senso preciso che, nel titolo del presente intervento, si fa riferimento alla "logica" della verità cristiana: e cioè al *lógos* che la inabita e la dinamizza<sup>1</sup>.

La coscienza che la verità cristiana sia tale, e cioè verità *sic et simpliciter*, proprio in quanto cristiana, e cioè perché riferita e determinata dall'evento di Gesù Cristo, è inseparabile dalla fede della Chiesa. La quale, sin dal Nuovo Testamento, ha riconosciuto in Gesù Cristo il *Lógos* di Dio fatto carne (cf. *Gv* 1, 14), vale a dire Colui «per mezzo del quale» e «in vista del quale» sono state create tutte le cose, in quanto «Egli è prima di tutte e tutte in Lui sussistono» (cf. *Col* 1, 16-17).

Tale coscienza ha nutrito e plasmato, lungo i secoli, la pretesa universalistica della verità cristiana e la sua straordinaria incidenza non solo soteriologica, ma propriamente culturale, in quanto istitutrice di una "logica" umana capace di accogliere e riflettere in sé il disegno divino. Nell'esecuzione di tale impresa la verità cristiana si è proposta come il compimento della ricerca di verità da parte del mondo antico, soprattutto della filosofia greca. La chiave di volta di questa assunzione, che è insieme discernimento e plenificazione, è stata la fondata convinzione – per dirla con san Tommaso – che «*gratia supponit e perficit naturam*»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Un approccio che ho sviluppato nel mio *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Scrive, ad esempio, il Dottor Angelico: «*cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei*» (*S.Th.*, I, 1, 8); «*per lucem divini Verbi non evacuatur mens hominis, sed potius perficitur*» (*S.Th.*, III, 5, 4).

così che la rivelazione di Gesù Cristo, *Lógos* fatto carne, non solo conferma l'intelligenza del *lógos* impresso da Dio nella creazione, ma ne dischiude e realizza l'intima verità e l'ultima destinazione nella pasqua di morte, risurrezione ed effusione dello Spirito del *Lógos* stesso fatto carne. Basti pensare alle grandi sintesi patristiche e medioevali, e alla loro perenne attualità. Come ha notato H.U. von Balthasar<sup>3</sup>, ciò ha però comportato un prezzo da pagare: quello di inscrivere la "logica" della rivelazione cristologica entro le coordinate di un paradigma onto-logico e cosmo-logico in gran parte ereditato dal pensiero greco – platonico e aristotelico in particolare –, anche se profondamente rivisto e dall'interno non di rado transustanziato dalla luce della verità di Cristo.

La modernità, invece, ha posto al centro l'uomo e la sua libera soggettività, con ciò di fatto sviluppando una dimensione costitutiva dell'evento cristologico: la dignità dell'uomo-persona, creato «a immagine e somiglianza di Dio» (cf. *Gn* 1, 26), e anzi assunto dal Figlio di Dio quale espressione creata di Sé; ma sconnettendola progressivamente, sino a contrapporla del tutto, alla sua sorgente. L'esito nichilistico e relativistico del postmoderno, mentre decreta la definitiva crisi del progetto moderno, invita per ciò stesso a una riproposizione creativa della "logica" intrinseca alla verità cristiana, tenendo conto, certo, dei guadagni dell'epoca classica e anche di quelli dell'epoca moderna, ma riproponendoli e, se così si può dire, sviscerandoli e riordinandoli più profondamente secondo il disegno originale della "logica" esibita dalla rivelazione. È questo, penso, il compito decisivo del nostro tempo, l'unico in grado di rispondere alla crisi che lo travaglia<sup>4</sup>.

3. Di ciò è espressione autorevole e matura, anche se solo iniziale, il magistero del Concilio Vaticano II. Ne dà testimonianza Giovanni Paolo II quando afferma:

<sup>3</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, tr. it., Borla, Roma 1977.

<sup>4</sup> Cf., in proposito, i due illuminanti saggi di G.M. Zanghi: *Quale uomo per il terzo millennio?*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/2) n. 134, pp. 247-277; e *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità», XXV (2003/1) n. 145, pp. 1-19.

*Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del magistero dell'ultimo Concilio. Se, dunque, nella fase attuale della storia della Chiesa, ci proponiamo come compito preminente di attuare la dottrina del grande Concilio, dobbiamo appunto richiamarci a questo principio con fede, con mente aperta e col cuore (Dives in misericordia, n. 1).*

Il magistero dell'attuale pontefice, in tutte le sue espressioni, ma in particolare là dove incrocia la questione dell'uomo (*Redemptor hominis*), quella della ricerca della verità (*Fides et ratio*), quella del suo agire morale (*Veritatis splendor*) e sociale (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*) è esplicitamente indirizzato a illuminare la logica dell'esistere umano nella logica della rivelazione cristologica e, ultimamente, trinitaria<sup>5</sup>. Nell'esecuzione di questo compito convergono, del resto, alcune delle proposte teologiche più cospicue della seconda metà del '900 – penso, per non fare che un nome, a H.U. von Balthasar<sup>6</sup> –, ma anche i grandi carismi ecclesiali che hanno arricchito la vita della Chiesa, prima e dopo il Concilio Vaticano II<sup>7</sup>.

Tenendo conto di tutto ciò vorrei cercare di abbozzare sinteticamente alcune delle coordinate, a mio avviso più importanti, di una rilettura in prospettiva formalmente trinitaria della “logica”

<sup>5</sup> Mi permetto rinviare, in proposito, al mio *L'anthropologie théologique de Jean-Paul II*, in *Jean-Paul II face à la question de l'homme*, Actes du 6<sup>ème</sup> Colloque International de la Fondation Guilé (23-24 octobre 2003), Guilé Foundation Press, Zürich 2004, pp. 85-101.

<sup>6</sup> Cf. di lui, soprattutto, i tre volumi della *Teo-logica*: I. *Verità del mondo*, II. *Verità di Dio*, III. *Lo Spirito della verità*, tr. it., Jaca Book, Milano 1989-1992.

<sup>7</sup> Cf. i contributi contenuti in: Pontificio Consiglio per i Laici, *I movimenti nella Chiesa*. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Roma, 27-29 maggio 1998), Città del Vaticano 1999; e il mio recente *Per una cultura della risurrezione*, in «Nuova Umanità», XXVI (2004/5), n. 155, pp. 545-558.

che si sprigiona dalla verità cristiana e che, come tale, può offrire il quadro teologico per un superamento della crisi odierna. Nel vangelo di Giovanni – mi limito ad esso per evidenti ragioni di spazio – incontriamo due affermazioni di Gesù che illustrano la sua identità e la sua missione precisamente nell'orizzonte dell'offerta al mondo della verità. Nella prima, Gesù definisce la sua stessa identità: «Io sono la verità» (*Gv* 16, 6); nella seconda, descrivendo la sua missione, precisa: «per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza alla verità» (*Gv* 18, 37).

Gesù è la verità in quanto è il *Lógos* del Padre, l'immagine, l'espressione di Lui. Tutto ciò che egli dice e opera, lo dice e lo opera perché dal Padre l'ha imparato (cf. *Gv* 5, 19). E la parola e l'opera del Padre sono quelle di far sì che la vita che è in Lui sia anche nel Figlio: «come il Padre ha la vita (ζωή) in se stesso, così ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso». L'origine della vita è il Padre ma, dal principio (ἐν ἀρχῇ), il Figlio/Logos è col Padre, e in Lui è la vita che dal Padre ha ricevuto, vita che è «luce degli uomini» (cf. 1, 4). La pasqua di Gesù sprigiona nella storia, in pienezza, la luce che irradia dalla vita di Dio:

*per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita, e così la riprendo di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, perché ho il potere (ἐξουσία) di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio (10, 17-18).*

Il Figlio offre la vita, sino in fondo, εἰς τέλος, sul legno della croce. E così la riprende. Perché la vita che ha ricevuto dal Padre è *agápe*: che si possiede, quando si dona. Così facendo il Figlio obbedisce al Padre, anzi fa ciò che ha visto fare dal Padre: il quale, avendo la vita in Se stesso l'ha donata al Figlio, perché anche il Figlio l'abbia in Sé e a tutti la comunichi. Infatti, come il Padre dona la vita che ha in Sé comunicandola al Figlio, così il Figlio fatto carne dona nella pasqua la sua vita comunicandola agli uomini, nella consegna del suo Spirito (cf. *Gv* 19, 30) e, in Lui, di Se stesso nel realismo del pane eucaristico: «Come il Padre, che ha la

vita, ha mandato me e io vivo per mezzo del Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per mezzo di me» (*Gv* 6, 57). La «logica trinitaria» della verità cristiana è compendiata in questa straordinaria sintesi. Il Figlio, Gesù, è la verità perché, avendo in sé ricevuto la vita del Padre, vive di questa vita, donandola a propria volta a chi, nella sua sequela, vivrà per Lui e per mezzo di Lui. La vita è, nella sua essenza, dono. La verità è, nella sua essenza, *agápe*.

Diventa così pienamente comprensibile la seconda affermazione di Gesù, prima richiamata: «per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità» (*Gv* 18, 37). L'accesso e l'avvento della verità sono intimamente congiunti nella figura stessa del "testimone", e cioè di Cristo quale via e forma della verità. E ciò nel contesto e nella tensione drammatica del suo essere «innalzato»: evento, insieme, di crocifissione/annientamento e di glorificazione/comunione con il Padre nello Spirito Santo. Ne consegue che in questa straordinaria concentrazione dell'evento di verità che è Gesù Cristo propostaci dal quarto vangelo, l'orizzonte di esperienza e di intelligenza della verità è quello dell'*Agápe* trinitaria che a noi si offre nel Crocifisso/Risorto che effonde lo Spirito. È in Lui che si dischiude l'orizzonte di un'ontologia trinitaria, in cui la domanda di verità che sale dall'esistenza umana è raccolta, nella sua estasi, dall'avvento libero e gratuito della verità che si offre da Se stessa (cf. *Veritatis splendor*, n. 117), espropriandosi sino al punto che la domanda se ne appropri – accogliendo a sua volta in sé, nella fede, e divenendo essa stessa, in tal modo, intimamente partecipe della risposta di grazia che le è donata.

È qui che la "logica" della verità cristiana incontra Maria che, in sé, «*loco totius naturae humanae*»<sup>8</sup>, dischiude la mente e il cuore dell'umanità alla venuta del Figlio di Dio, che solo così diventa

<sup>8</sup> San Tommaso spiega infatti che «*congruum fuit Beatae Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura*» e, tra le ragioni addotte, sottolinea: «*ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expetebatur consensus Virginis loco totius humanae naturae*» (*S.Th.*, III, q. 30, a. 1).

carne. Il *fiat* di Maria, l'Immacolata, è la libera eco antropologica, suscitata dalla grazia, del *fiat* creativo-salvifico con cui Dio ha creato il mondo e vi ha inviato il Figlio «non per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di Lui» (Gv 3, 17). È nel Crocifisso/Risorto, infatti, che la “logica” della verità cristiana illumina e redime, nell'amore, il dramma del peccato e della sofferenza. Il Crocifisso, che patisce l'abbandono (cf. Mc 15, 34; Mt 27, 46) rivela in Sé – per la risurrezione, opera del Padre nella potenza dello Spirito – che Dio «fa vivere i morti e chiama ad essere ciò che non è» (cf. Rm 4, 17). Ciò accade – è vero – nell'atto creativo originario e permanente attraverso cui la realtà altra da Dio viene all'esistere per amore: di qui la formula della *creatio ex nihilo*. Ma la pienezza di verità, per cui Paolo può dire che dall'evento pasquale del Cristo scaturisce la κοινή κτίσις (*nuova creazione*), sta nell'inaudito che Dio possa ricreare la libertà dell'amore là dove il nulla del fallimento e del peccato ha insidiato, per la libertà dell'uomo, l'essere della “prima” creazione: bloccandone la trascendenza di grazia verso la pienezza del disegno divino

Questa è la testimonianza alla verità resa dal Cristo. Senza di essa, la verità non saprebbe né potrebbe darsi, e la ricerca umana non saprebbe né potrebbe trovare la via d'accesso a Chi interiormente la sollecita a trascendere se stessa. In qual senso, dunque, Cristo è la testimonianza della verità? Nel senso che Egli è *la via della verità alla persona, e della persona alla verità*. Egli, infatti, viene dal Padre e al Padre ritorna. Questa è la verità: il venire dal Padre e il ritornare al Padre. La verità è la “figlità”, e cioè l'accogliersi dal Padre e il ridonarsi a Lui, nel soffio dello Spirito. In questo senso, la figlità è verità: in quanto espressione libera e gratuita dell'*agápe* del Padre – il Suo dirsi nel *Lógos* eterno e, per Lui, nel creato. Perciò la verità non può che esser detta e data nella testimonianza: e cioè nell'atto in cui la figlità rimanda a Colui da cui viene, che è insieme Colui verso cui va. Gesù non è solo la via – come testimonianza – alla verità, ma, proprio in quanto è testimone εις τέλος, fino alla fine, sino cioè al dono totale di Sé, è la verità stessa, la Parola del Padre. Ed è, perciò, la vita: perché, in quanto via e forma della verità, Egli introduce chi ne accoglie la testimonianza – in un esodo da sé sempre nuovo e sempre più



grande – in quel venire dal Padre e in quell'andare al Padre in cui, facendosi la verità (cf. *Gv* 3, 21), vi è la vita.

Il cuore di questa rivelazione, che continua a pulsare nella storia del mondo attraverso l'Eucaristia, presenza reale del Cristo, è il centro vivente della verità cristiana. Da esso si sprigionano la luce e il fuoco capaci di rinnovare, sin dalle radici, la vita e il pensiero dei discepoli di Cristo. Proprio a questo ci richiama Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte*, proponendo come modello di questa «scientia amoris» santa Teresa di Lisieux, emblematicamente proclamata Dottore della Chiesa sulla soglia del terzo millennio cristiano:

*Capii che la Chiesa aveva un Cuore e che questo Cuore era acceso d'Amore. Capii che solo l'Amore faceva agire le membra della Chiesa [...]. Capii che l'Amore racchiudeva tutte le Vocazioni, che l'Amore era tutto*<sup>9</sup> (cf. *NMI*, 42).

4. Ma quali sono, in concreto, le implicazioni di questa «logica trinitaria» esibita dall'evento cristologico per la cultura di ispirazione cristiana? Quella, innanzi tutto e in sintesi, di saper illuminare di *questa* verità, la verità dell'*agápe*, ogni espressione della dottrina e della morale, personale e sociale, della Chiesa. La tradizione teologica e filosofica radicate nel vangelo di Gesù Cristo l'hanno da sempre intuito. Quando, ad esempio, soprattutto a partire da sant'Agostino, hanno iniziato quella che il card. Joseph Ratzinger non ha esitato a definire «un'autentica rivoluzione del quadro del mondo», riferendosi alla geniale intuizione agostiniana dell'*essentia* di Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo – che si esprime nella *relatio*, illustrata nel libro V del *De Trinitate*: «la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene qui scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> MsB 3v°, *Opere complete*, Città del Vaticano 1997, p. 223.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968; tr. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979<sup>6</sup>, p. 140.

La “scoperta” di Agostino nasce precisamente dalla contemplazione del *Deus Trinitas* rivelato da Cristo <sup>11</sup> e Tommaso d'Aquino, sviluppandola con straordinaria penetrazione metafisica, offre alla Chiesa la descrizione delle Persone divine come *relationes subsistentes* <sup>12</sup>; che è quanto trarre le conseguenze del fatto che l'Esse di Dio s'è rivelato tutto e solo *Agápe* (cf. 1 Gv 4, 8,16). Per questo, anche il creato, che per l'Aquinate trova la sua *ratio* e la sua *causa* nelle processioni trinitarie <sup>13</sup>, reca in sé impressa l'orma dell'Essere trinitario del Creatore. Così, ad esempio, e a diversi livelli, nella struttura degli enti naturali: materia, forma, vita <sup>14</sup>. Così, soprattutto, nell'interiorità dello spirito umano, secondo la triade agostiniana di *memoria, intellectus et amor*. Anzi, come mostrerà in modo superbo la mistica carmelitana, il destino dell'anima è quello di farsi, per grazia, «castello interiore» in cui prende dimora la Santissima Trinità <sup>15</sup>. Il mondo della natura e quello dell'anima, in questo modo, sono illuminati, a partire dal loro centro, dalla logica trinitaria della verità cristologica.

E tuttavia la dinamica onto-logica della relazione d'amore che Agostino ha intuito *in divinis* resta confinata, quando si viene all'umano, nella sfera del singolo e della sua interiorità. L'analogia cristologica si ferma qui. E ciò, per un verso, è senz'altro comprensibile: sarebbe fatale, infatti, nell'illustrazione della verità cristiana, allentare la tensione della «maior dissimilitudo in tanta similitudine» <sup>16</sup> tra Dio e l'uomo. Ma, per un altro verso, è altrettanto evidente che in tale indugio – come ha notato von Balthasar – si palesa il fatto «che la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico classico una fondazione filosofica sufficiente» <sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Cf. il mio *Il “De Trinitate” di Agostino e la sua promessa*, in «Nuova Umanità» XXIV (2002/2-3) n. 140-141, pp. 219-248.

<sup>12</sup> Cf. *S.Th.*, I, q. 29, a. 4.

<sup>13</sup> Cf. *S.Th.*, I, q. 45, a. 6; *Il Sent.*, prol.; *De Pot.*, q. 9, a. 5 ad 20.

<sup>14</sup> Cf. *S.Th.*, I, q. 45, a. 7.

<sup>15</sup> Cf. S. Teresa di Gesù, *Castello interiore o Mansioni*, in *Opere*, tr. it., Postulazione Generale O.C.D., Roma 1997, pp. 751-966.

<sup>16</sup> Cf. DS 806 (Conc. Lat. IV: *De errore abbatiss Joachim*).

<sup>17</sup> H.U. von Balthasar, *Gloria V: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it., Jaca Book, Milano 1978, p. 31.

Rendersene conto significa per ciò stesso che è venuto il momento di dischiudere esplicitamente questo orizzonte di esperienza e di pensiero a partire dall'originalità della rivelazione. Scrive ad esempio, con denso e illuminante linguaggio mistico, Chiara Lubich:

*Nella Creazione tutto è Trinità: Trinità le cose in sé, perché l'Essere loro è Amore, è Padre; la Legge in loro è Luce, è Figlio, Verbo; la Vita in loro è Amore, è Spirito Santo. Il Tutto partecipato al Nulla. E sono Trinità fra loro, che l'una è dell'altra Figlio e Padre, e tutte concorrono, amandosi, all'Uno, donde sono uscite. E ciò attraverso l'uomo che s'india nella S. Comunione. Tutta la Creazione torna – per Maria – in Dio. Maria è la Creazione intera purificata, redenta.*

Sotto il profilo del pensiero, un'intuizione come questa significa illuminare ancora più a fondo, e in tutte le sue dimensioni, nella prospettiva della logica trinitaria esibita dalla rivelazione, l'ontologia della creaturalità chiamata per grazia alla divinizzazione. Sarebbe in realtà ingenuo e fuorviante pensare che mentre la metafisica classica si concentra sul concetto di sostanza, un'ontologia trinitaria dovrebbe abbandonare la sostanza per dare il primato alla relazione. No: si tratta piuttosto di introiettare opportunamente la dinamica della relazione – e non di una qualunque relazione, ma di quella ritmata trinitariamente – nella determinazione dell'essere in sé e per sé. Come scrive Klaus Hemmerle nelle sue programmatiche *Thesen su einer trinitarischen Ontologie*:

*Tutto si compie e realizza la sua essenza più propria, conquistando la propria relazionalità, il proprio trascendimento di sé, il proprio posseder-si nell'ambito del donar-si, la capacità di rivolgersi all'altro e di essere-per l'altro, nella prospettiva trinitaria secondo cui il donar-si di Dio dona Dio*<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1976, tr. it., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>, pp. 66-67.

Mi limito, in questa prospettiva, a due esemplificazioni: la prima riguardante l'antropologia e, più specificamente, la questione etica; la seconda la cosmologia, nel rapporto tra scienza e fede.

5. Occorre innanzi tutto riflettere sull'organica connessione che la rivelazione cristologica istituisce tra la figura trinitaria di Dio e la figura antropologica ed etica dell'*agápe* reciproca. Non è un caso che la *Gaudium et spes*, per illustrare la natura intrinsecamente sociale della persona umana, richiami la suprema preghiera di Gesù al Padre affinché «tutti siano uno come io e te siamo uno» (*Gv* 17, 21-22), sottolineando che così ci è offerta «una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità», e ci viene manifestato che «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi se non attraverso il dono sincero di sé» (GS 24). Il comandamento dell'amore e, in forma specifica, il comandamento dell'amore reciproco, che Gesù definisce «suo» e «nuovo» (cf. *Gv* 15, 12; 13, 34), può infatti essere proposto come la quintessenza della legge e dei profeti (cf. *Mt* 7, 12) e come il distintivo etico dei discepoli di Gesù Cristo («da questo riconosceranno che siete miei discepoli», *Gv* 13, 35), perché «esso fonda l'aspettativa e l'offerta reciproche sul dono di Dio (che è Cristo), supera quindi il semplice senso di umanità verso il prossimo e include lo scambio interpersonale della vita divina»<sup>19</sup>.

Di qui il carattere di "perfezione" che la prima lettera di Giovanni ad esso attribuisce: «Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'*agápe* di lui è perfetta (τετλειωμένη) in noi» (1 *Gv* 4, 12). Essenziale, in questo passo, è il genitivo di origine e appartenenza che connota l'*agápe*: essa è di Dio, nel senso che è sua proprietà e da Lui proviene. In secondo luogo, l'*agápe* è per ciò stesso intesa come quel movimento di

<sup>19</sup> H.U. von Balthasar, *Nove tesi sull'etica cristiana*, in H.U. von Balthasar - J. Ratzinger - H. Schürmann, *Prospettive di morale cristiana*, Città Nuova, Roma 1986, 65; cf. anche il mio *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

comunicazione di Sé indirizzata alla comunione che, sgorgando dal Padre, è manifestata nel Figlio crocifisso e risorto, ed effusa nei cuori per mezzo dello Spirito Santo. L'*agápe* che trasforma il cuore del discepolo e anima il suo atteggiamento verso il fratello tende dunque, per sé, alla reciprocità come alla sua perfezione. Quando, infatti, il fratello amato risponde all'amore amando a sua volta, anche in lui trova compimento l'agire salvifico di Dio. La gratuità, per sé, è valore assoluto, ma è indirizzata a innescare la relazione in cui l'altro, cui si apre, diventi a sua volta principio attivo di gratuità. L'incontro tra la gratuità che ha iniziato e quella che risponde suscita quella figura specifica di socialità che cristianamente si denomina *communio personarum*. È in questo contesto che può essere approfondita la grande intuizione di san Tommaso, che fonda il concetto di *caritas* come «*communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat*», giungendo alla conclusione che «*amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis*»<sup>20</sup>.

Questa logica ha delle conseguenze precise e concrete, a livello etico, nella situazione che oggi viviamo, quando la persona umana che per sé – come afferma Immanuel Kant – va sempre vista e trattata come “fine” e mai come “mezzo”<sup>21</sup>, rischia invece di essere ridotta a materia di manipolazione e a merce di consumo. Penso infatti occorra chiedersi se sia sufficiente la riproposizione dell'imperativo kantiano del rispetto assoluto della dignità di ciascuna persona come fine e mai come mezzo, o se invece occorra fare un passo in avanti. E cioè puntare sulla dinamica del *riconoscimento reciproco* di tale dignità come spazio di realizzazione della persona e di esperienza, in esso, del significato autentico di ogni forma simbolica dell'essere e dell'agire umano nel mondo. La crisi della modernità, in altri termini, se può travolgere con sé la percezione dell'assolutezza dell'imperativo kantiano, di fatto consegnando la gestione del significato dell'essere persona alle leggi della mercificazione economica e della manipolazione tecno-

<sup>20</sup> S.Th., II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 23, a. 1.

<sup>21</sup> Cf. *Critica della ragion pratica*, Lib. I, *Analitica*, Cap. III.

logica; può anche rivelarsi come la *chance* per recuperare il mistero integrale della persona, liberando il principio etico della sua assolutezza dalle connotazioni individualistiche e astratte, già denunciate dal pensiero postkantiano, per dischiuderne le intrinseche dimensioni di concretezza e relazionalità verso l'A/altro.

Di fatto, e in controtendenza con gli indici socioculturali prevalenti, il desiderio e la spinta antropologica a vedere l'altro e a essere visti dall'altro come si è, *persona una e intera, in ogni forma e in ogni situazione di esistenza*, è avvertito oggi con forza, anche se non senza ambiguità, derive e frustrazioni, dall'uomo contemporaneo. Penso all'affermarsi della coscienza dei diritti umani, alla ricerca della pace con tutti i mezzi disponibili, al rispetto e all'accoglienza di chi è di altra cultura e tradizione, alla sensibilità ecologica, ecc. Tutto ciò è espressione, più o meno consapevole, dell'esigenza di una visione integrale e relazionale della persona, che tenga conto di tutto il suo essere, nell'intreccio ricco e complesso dei suoi rapporti, vissuti entro l'habitat della natura e della città.

Risulta così decisivo riscoprire il semplice e per questo fondamentale significato antropologico dell'amore, e cioè, concretamente, *dell'amare e dell'essere amato in una comunicazione attiva, creativa e aperta di ciò che si è e di ciò che si ha*. L'amore guarda in positivo al "chi è" dell'altro, al mistero del suo essere personale, e perciò esprime e trasmette la forza di vivere, dà senso all'esistenza, trasforma il non senso della sofferenza e la fatica del sacrificio nella gioia di essere e vivere con e per l'altro, aiuta a riscoprire la distinzione tra ciò che ha ragione di fine e ciò che ha ragione di mezzo, e a mettere in luce il valore oggettivo, ma subordinato alla persona, dei beni naturali e culturali. Il bene ricevuto e posto in essere dall'*agápe* è, in definitiva, la relazione stessa in quanto relazione personale in cui si attua – per dirla con la *Veritatis splendor* – «il bene della persona», attraverso la mediazione dei «beni per la persona» (cf. nn. 13 e 79). La formula kantiana va dunque integrata con una formula più piena, quella, già ricordata, del Vaticano II: «l'uomo, che in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi se non attraverso il dono sincero di sé» (GS, 24).

Si supera così una visione dicotomica che separa – invece di distinguerle per unirle – la dimensione corporea e quella spirituale, la dimensione individuale e quella relazionale dell'esistenza della persona, a partire da quella reciprocità originaria e inalienabile del maschile e del femminile, nella loro intrinseca fecondità, che risplendono nell'ontologia della creaturalità come «immagine e somiglianza» di Dio stesso (cf. *Gn* 1, 26) e trovano il loro compimento in Cristo (cf. *Gal* 3, 26-28; *Ef* 5, 21-33). I beni di cui vive la vita della persona e a cui la persona indirizza la sua azione non sono mai soltanto beni individuali, ma sempre anche relazionali: essi, cioè, prendono senso e valore dal rapporto e dall'incontro con l'altro. Perché la persona non si realizza senza o contro l'altro, ma con lui. Anzi, i beni più decisivi per la riuscita dell'essere persona sono proprio i «beni relazionali». È vero: essi sono beni «fragili» – come ha scritto Martha Nussbaum – perché dipendono in gran parte dall'altro, dalla sua libertà, dalla sua risposta, dalle sue motivazioni, dal suo «stare al gioco»: ma sono quei beni ai quali è appesa buona parte della nostra felicità<sup>22</sup>.

Ma la logica trinitaria non vale solo per i rapporti interpersonali, vale anche per i rapporti tra le culture, i popoli, le tradizioni religiose. Nella situazione di pluralismo e, insieme, di planetarizzazione dell'esperienza umana che oggi viviamo, penso sia proprio questa logica, difficile ed esigente, senz'altro, ma indubbiamente evangelica, quella che deve caratterizzare la presenza e l'efficacia della fede cristiana nella cultura e nella società. È più facile – mi limito, per un esempio, al pluralismo religioso<sup>23</sup> –, e apparentemente più giustificabile e immediatamente più redditizio, battere la via dell'affermazione identitaria della propria esclusività e assolutezza. Oppure, all'opposto, quella del relativismo omologante, che stempera sino a dissolverla la propria identità nella *koiné* di una religiosità all'apparenza inedita e seducente, ma a

<sup>22</sup> Cf. M.C. Nussbaum, *The fragility of goodness: Luck and Ethics in Greek tragedy and Philosophy*, CUP, Cambridge 1986.

<sup>23</sup> Mi permetto rinviare, in proposito, al mio *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 20042, di cui è una sintesi *Gesù Cristo e il futuro delle religioni*, EUPress, Lugano 2004.

ben vedere vecchia quanto il mondo. Ma la fede cristiana vive di una “logica” che combina in simultaneità identità e relazione, in quanto si dà nella forma trinitaria del Crocifisso-Risorto che effonde universalmente l'*agápe* del Padre nella grazia dello Spirito Santo. Supera perciò, per se stessa, una logica impositiva e possessivo/escludente della verità, e vive in un’attuazione di sé che è insieme: *kerigmatica* (di annuncio della grazia già data una volta per tutte e per sempre in Cristo), *dialogica* (di riconoscimento e apertura all’altro), di *discernimento critico* (nell’offerta del criterio definitivo di verità che risplende in Gesù Cristo), *escatologica* (in quanto attende dalla seconda venuta di Cristo, la *parusia*, la manifestazione piena e ricapitolativa della grazia e della verità). Solo questa logica è in grado di assecondare ed esprimere, penso, l’azione dello Spirito Santo che a tutti dischiude, in Gesù Cristo, l’accesso al Padre. Diventa così possibile – notava quasi trent’anni or sono P. Rossano – conciliare teoricamente e praticamente la singolarità e universalità della rivelazione cristica con il rispetto dell’identità dell’altro e il gratuito invito al trascendimento di sé. Si tratta di evidenziare

*il carattere di relazione interpersonale proprio della fede cristiana, una relazione che chiama i soggetti a un rapporto nuovo con Dio e i fratelli, in una forma che trascende l’orbita di tutte le religioni, perché ancorato sul mistero di Dio Unitrino, partecipato agli uomini in Gesù Cristo. Questo rapporto nuovo, lungi dal distruggere il patrimonio religioso preesistente, lo purifica e lo dilata verso orizzonti prima ignoti*<sup>24</sup>.

6. Ed eccomi a un ultimo spunto. Per la sua stessa configurazione, un’ontologia trinitariamente pensata ed esercitata non intende offrire un sistema e neppure una tavola codificata e definitiva di categorie, quanto piuttosto dischiudere un plausibile orizzonte di interpretazione della realtà, per sé aperto e dialogico.

<sup>24</sup> P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Ed. Paoline, Catania 1975, p. 46.



Trinitarietà significa: relazione, reciprocità, trascendimento di sé verso l'altro, trascendimento di sé e dell'altro verso il *novum* che la reciprocità dischiude (1+1 non fa semplicemente 2), abitare l'uno nell'altro senza cancellare sé e senza cancellare l'altro. Si può dunque pensare – possiamo chiederci – a una *grammatica trinitaria* che, in forme differenti e inesauribili, tesse analogicamente la struttura e la dinamica di sviluppo dei vari livelli di realtà in cui si attua la creazione di Dio Trinità<sup>25</sup>?

Sin dai Padri della Chiesa, e sulla base del Nuovo Testamento, come già accennato, si è fatta strada in teologia la dottrina secondo cui la creazione ad opera di Dio Padre avviene per mezzo del *Lógos* e nello Spirito Santo. Questa prospettiva, riletta nell'ottica di un'ontologia formalmente trinitaria, può mostrare di avere non solo delle conseguenze sul piano della comprensione della struttura e della dinamica metafisica della realtà creata; ma anche offrire un'illuminazione sapienziale – descrivibile autonomamente, e secondo i loro specifici metodi e linguaggi, dalle scienze naturali – sul piano dell'intelligenza scientifica della struttura e della dinamica della realtà fisica e biologica.

Cerco di spiegarmi con un esempio. Nell'essere della Trinità, il Figlio/*Lógos* è il principio sussistente dell'alterità rispetto al Padre e anche, essendo appunto la Parola del Padre, il principio sussistente dell'espressione del Padre e, per così dire, del suo prender figura. Mentre lo Spirito Santo è, in Dio, il principio che unisce nella distinzione e distingue nell'unità il Padre e il Figlio/*Lógos*, e con ciò stesso è il principio dell'autotrascendenza sempre nuova del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre. Tale autotrascendenza non termina a loro, ma da loro – per usare il linguaggio consacrato dalla tradizione – “procede” in quel “terzo”, eccedente e inesauribile, che è appunto lo Spirito Santo. Tali affermazioni fanno intuire che la verità trinitaria esprime una logica che può

<sup>25</sup> Per uno sviluppo di questa prospettiva, cf. il mio *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, in «Lateranum» LXVIII (2002) n. 1, pp. 23-41; e inoltre, P. Coda - R. Presilla (edd.), *Interpretazioni del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, PUL-Mursia, Roma 2000; P. Coda (ed.) *La questione ontologica tra scienza e fede*, Lateran University Press, Roma 2004.

aiutare, euristicamente, a descrivere il ritmo della realtà in una forma più aderente al dato, più convincente sotto il profilo razionale e più integrabile nell'armonia dei diversi livelli dell'esperienza, di una logica basata solo sul principio monadico dell'identità o su quello duale della dialettica degli opposti. Come ha saputo brillantemente mostrare, già nei primi decenni del '900, quel geniale logico, matematico e teologo che è Pavel Florenskij<sup>26</sup>.

Si può forse intravedere, in questa prospettiva, come la grammatica della relazione trinitaria tra il Padre, il *Lógos* e lo Spirito Santo possa offrire un contributo di illuminazione alla comprensione della genesi e della struttura dinamica della realtà creata. Quest'ultima, infatti, testimonia innanzi tutto un'origine da cui prende avvio (in senso metafisico e insieme temporale) e che certo, come tale, è inattuabile con qualsivoglia metodo scientifico, rendendo così impossibile ogni forma di ingenuo e pericoloso concordismo tra il dato rivelato e il dato scientifico, che restano su due piani diversi. La realtà creata si struttura, poi, secondo un disegno e una dinamica che manifestano una loro intelligibilità, assumendo di volta in volta distinta figura. Tale figura, d'altra parte, non è isolata né tantomeno statica, perché si attua grazie a una molteplice relazionalità (a livello subnucleare, atomico, chimico, biologico e cosmico), sia – se così si può dire – al suo interno, sia nel contesto più ampio e in evoluzione ed espansione entro il quale viene a trovarsi. Si realizza in tal modo un'autotrascendenza dinamica, che implica ogni volta un abbandono della precedente figura e del precedente equilibrio, per accedere a nuove figure e nuovi equilibri, sempre più complessi, la cui maggiore stabilità non contraddice, ma semmai prelude e rende possibile, a sua volta, il passaggio a figure e livelli superiori.

Sono convinto che il dialogo tra la teologia, la filosofia, le scienze e le arti può e deve sempre più costituire il luogo entro il quale e grazie al quale matura un'interpretazione e una gestione dell'universo in cui viviamo, capaci di svelarne e coevolverne la verità, la bontà e la bellezza. Nella nostra cultura, e assai più di

<sup>26</sup> Ne dà conto L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

quanto ne siamo consapevoli, la visione dell'universo che abbiamo costruito ha in sé assunto e armonizzato – a livello implicito ed esplicito, mediato o immediato – elementi conoscitivi, chiavi di lettura e prospettive ermeneutiche che hanno le più diverse origini: la rivelazione, la filosofia, le scienze, l'intuizione estetica. Ciascuna di queste fonti, per la sua parte, anche se non sempre in modo coerente e pacifico, ha offerto e continua a offrire i suoi tasselli e le sue linee progettuali al disegno dell'unico mosaico, restando distinte le diverse metodologie e prospettive di interpretazione della realtà. Alla fine, la persona umana che conosce e agisce è una, pur nella molteplicità delle vie che scopre, inventa e percorre per attingere quella realtà che è la sua dimora e la sua stessa vita. Così com'è una la famiglia umana, nello spazio e nel tempo, coinvolta in questa straordinaria avventura di conoscenza, di libertà e di fraternità. Ed è una, nella molteplice ricchezza delle sue espressioni, la Verità che la illumina e verso di Sé gratuitamente l'indirizza.

7. Senza dimenticare che la «logica trinitaria» della verità cristiana, in definitiva, è una logica martiriale: si offre dando prova di sé nella gratuità dell'*agápe* che esibisce la sua forma proprio nella debolezza, anche dell'apparente sconfitta (cf. 2 Cor 12, 10), e integra, nell'abisso della misericordia divina che risplende sul volto del Crocifisso, anche il peccato. La via della sequela di Cristo nella testimonianza della verità che Egli stesso è, poiché è radicata nella sua pasqua di morte e risurrezione, è allo stesso tempo “perpendicolare” verso il Padre e l'eternità del suo Regno e “orizzontale” verso l'impegno nel mondo e l'avvento del suo futuro. L'amore reciproco sulla misura del Cristo, e cioè nella disposizione intenzionale a offrire anche la propria vita per chi si ama, visibilizza il *mistero* della salvezza e anticipa l'*éschaton*: «Dove sono due o più riuniti nel mio Nome, ivi sono Io in mezzo ad essi» (cf. Mt 18, 20). E così la testimonianza della verità, oltretutto via al Padre, è vita per il mondo.

PIERO CODA