



TRINITÀ E ANTROPOLOGIA. PROSPETTIVE E RITMICA TRINITARIA NELLA DOPO MODERNITÀ

di
ANTONIO BERGAMO

The Trinitarian event sheds light on the human person and his or her constitutive relationship. This paper, within the contemporary context, outlines the ideal coordinates and possible reference points for an anthropology enlightened by Revelation.

L'evento trinitario cambia qualcosa per l'antropologia?¹ Muovendo da questa domanda, che potrebbe apparire paradossale e quasi provocatoria, cercheremo di delineare come sia imprescindibile per la riflessione teologica prendere in considerazione la ritmica trinitaria che abita l'umano e che struttura la relazione con il reale aprendolo ad una ulteriorità, ovvero alla vita divina in Cristo per mezzo dello Spirito. In questo breve contributo cercheremo quindi di enucleare le coordinate di fondo di una antropologia che si lascia interpellare e si esprime a partire dalla Trinità nel suo dirsi/darsi nel Verbo Incarnato.

L'orizzonte della cosiddetta dopo modernità² richiede tale ermeneutica trinitaria per almeno tre motivi: 1) un mondo nel quale è pervasiva la percezione frammentata della molteplicità richiede una visione complessiva del senso dell'essere; 2) gli umori sabbiosi delle passioni tristi, il disgregarsi delle identità personali e collettive che hanno perso di vista un loro possibile centro unificatore, l'appiattirsi su un unico livello di senso, richiedono a loro volta una epistemologia esistenziale che consenta alla coscienza di attestare l'essere-più-che-soggetto della persona umana nel suo costitutivo relazionale; 3) l'interdipendenza e la globalizzazione, accentuate dal grande sviluppo delle comunicazioni sociali nelle varie forme che le caratterizzano, interrogano su quando si dia una intersoggettività simulata, in cui ogni io assorbe il tu in un entropico processo di auto-ripiegamento, e quando si doni al contrario una autentica intersoggettività in cui le sproporzioni da cui è abitato il reale si aprono su un livello più profondo. Ognuna di queste istanze chiama in causa i molteplici mediatori esistenziali attraverso i quali l'individuo può pervenire compiutamente a se stesso: il corpo, il linguaggio, l'intersoggettività. Da essi una proposta di antropologia trinitaria può articolare il suo particolare contributo di riflessione.

1. L'uomo, il mondo e la Trinità

L'antropologia trinitaria può assumere nella sua riflessione la relazione tra il soggetto umano e il mondo sino a descrivere ciò che in essa accade, senza la pretesa di poterne esaurire la pienezza. L'esistenza umana entra infatti in relazione con il mondo, ma in questa relazione *accade* qualcosa: l'esperienza di scarti strut-

1) La celebre impressione di Karl Rahner secondo cui spesso la gran parte dei cristiani «nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei 'monoteisti' nella pratica della loro vita religiosa» (K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, vol. III, Queriniana, Brescia 1969, p. 404) potrebbe essere dunque letta anche nell'orizzonte di una antropologia teologica che assuma in pieno lo sguardo integrale sull'umano a partire dalla Trinità.

2) Per uno sguardo analitico: Cf. M. Benasayag – G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2011; C. Ternynck, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Vita e pensiero, Milano 2012; G. Paolucci (ed.), *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini, Milano 2003; E. Ferrari (ed.), *Sguardi incrociati di fine secolo. Eredità europee e nuove comunità*, Edizioni Alice, Comano 1995, pp. 15-27; J. Habermas-C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1999.

turali³ incolmabili e di un rinvio verso una *ulteriorità* il cui appagamento trascende i puri dati biologico-funzionali a cui l'io sembra essere condannato in quanto individuo. L'infinita apertura del soggetto è sperimentata nella finitezza del suo campo di senso e della sua *strutturalità*, che viene però ad essere trascesa attraverso tali mediatori, indirizzandola e *tensionandola* verso una relazionalità che soggiace e, in certo qual modo, abita ogni relazione.

1.a. Il corpo

È attraverso il corpo che *percepiamo* il mondo: esso è la pre-condizione per stabilire la relazione tra soggetto e oggetto. Come il filosofo M. Merleau-Ponty ha posto in rilievo è attraverso il nostro corpo come esperienza di *essere-nella-carne*, che possiamo *vedere*. Il corpo in quanto *corps propre*, ci offre una esperienza di permanenza pur nel fluire della contingenza, esso non è mai un mero oggetto *per me* e proprio attraverso il corpo siamo messi di fronte alla finitezza⁴, poiché sempre siamo nella condizione di accogliere tale dimensione. Il filosofo francese nella sua riflessione indica l'esigenza di recuperare l'immediatezza della presenza a noi stessi e per gli altri⁵: occorre pertanto riprendere confidenza con la dimensione pre-riflessiva del mondo, per cogliere la nostra esperienza così come essa è davvero. Attraverso il corpo sperimentiamo così che il mondo è finito e che il soggetto al contrario è abitato da una infinitezza⁶: è l'intenzionalità che unisce gli esseri umani e il mondo in un tutto ed inquieto *essere-nel-mondo*. Ma, potremmo chiederci, l'intenzionalità si basa solo sul corpo? Essa certamente si basa sulla modalità pratica attraverso cui entriamo in rapporto con il mondo: l'individuo è abitato da un potenziale che è sempre obbedienziale, ovvero in ascolto di un *Altro*. Il mondo della potenzialità dell'essere umano tuttavia deve fare i conti con la spazialità: dove io situo il centro del mio esistere?

1.b. Il linguaggio

Attraverso il linguaggio facciamo esperienza che siamo aperti a un Tu e al Me: la parola è campo di espressività di me stesso nell'altro e dell'altro in me. Il linguaggio dice sempre un volto. Siamo esseri ricettivi, ma al contempo oblativi

3) Ne offre, ad esempio, una ricognizione fenomenologica Emmanuel Levinas: cf. E. Levinas, *Le temps e l'autre*, PUF, Parigi 2014¹¹.

4) Cf. J.-O. Henriksen, *Finitezza e antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 37-62.

5) Cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1972.

6) In tal senso Emmanuel Falque lega la dimensione corporea alla risurrezione: «[Il Figlio] fa entrare la sua umanità carnale – e dunque la nostra corporeità – nel cuore della divinità. E in seguito vi fa entrare noi stessi perché, morendo, non è l'anima che esce dal corpo, secondo lo schema platonico, ma è tutto il nostro corpo che compie il movimento di ascensione del Figlio – che intendiamo qui nell'accezione di incorporamento – verso il Padre» (E. Falque, *Methamorphose de la finitude*, Cerf, Parigi 2004, p. 146).

secondo una ritmica del dono ricevuto e donato. Il linguaggio si palesa come un campo aperto in cui, nella fragilità del suo costituirsi, siamo capaci di trascendenza: esso è una fessura aperta nel finito che rinvia a una infinitezza che non può essere del tutto afferrata, colta e tematizzata. Come afferma Klaus Hemmerle: «il linguaggio è cifra e segno. Ma se non potesse essere cifra e segno, non esisterebbe più, non sarebbe forma ed espressione»⁷. Il linguaggio, in tal modo, trascende lo spazio e il tempo, costituendo il sé nell'intersoggettività come portatore di un *logos*. La conversazione infinita che intesse la soggettività dice ed estrinseca così una partecipazione al mondo ed è simultaneamente lo strumento per separare il sé dal mondo, percependone la sua consistenza. Il linguaggio diventa testimonianza, un donarsi nella comunicazione in un duplice movimento che non va solo da me all'altro, ma che dall'altro torna a me aprendoci. Tale circolarità è infatti effusiva nel suo manifestarsi poiché «quando parlo, esco fuori e vado verso l'esterno; ma proprio allora l'esterno, e cioè il linguaggio, cessa di essere esterno a me»⁸. Il carattere esodale dell'esistenza diventa evidente nel linguaggio: *l'essere-per* dell'individuo non è espressione di una semplice finalità ma l'attuarsi compiuto del suo essere-in-uscita, trovando proprio in questo movimento da sé verso l'Altro, nel senso che intesse la relazione, la centratura e l'accordatura fondamentale della sua esistenza.

1.c. L'intersoggettività

Attraverso la corporeità e il linguaggio sperimento che l'Altro rimane sempre l'Altro: non può mai essere ridotto a oggetto. Il Tu non può essere assorbito nell'io, è sempre irriducibile a qualsiasi pretesa egemonica, vi è una libertà insopprimibile che fa sì che l'Altro non possa mai essere determinato da me, da chi sono e da chi penso che l'altro sia⁹. La relazione etica che si viene a stabilire tra gli uomini scardina l'autoreferenzialità del soggetto dischiudendone il radicamento ontologico. E. Levinas ha particolarmente messo in evidenza il carattere etico dell'esperienza ontologica che nell'intersoggettività viene ad essere colta come tensionalità aperta che rompe la totalità come pura immanenza e apre una breccia sull'infinitezza di ciò che si esteriorizza nella relazione etica¹⁰. Nell'io sussiste un desiderio metafisico dell'Altro e in questa apertura, che mi espone anche al fiasco e al naufragio, accade qualcosa che trascende il puro e semplice esserci. La reciprocità stabilita dalla relazione etica presenta in sé sempre una *asimmetria* che dice la differenza e la varietà dell'essere e una *diacronia* poiché rinvia sempre verso una ulteriorità: quando l'una e l'altra vengono ad essere negate accade l'implosione del soggetto su se stesso. In questa reciprocità asimmetrica e diacronica si coglie come l'indi-

7) K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003, p. 59.

8) *Ibid.*, p. 63.

9) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 567.

10) Cf. ad es.: G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010², pp. 129-140.

duale (in sé) e il personale (per sé) sono necessari perché possa accadere l'Infinito come infinito, poiché il desiderio è sempre indirizzato proletticamente verso il Bene, nella cui realizzazione responsabile l'individuo perviene alla realizzazione di sé e all'incontro con l'Altro.

Ora, ognuno di questi mediatori esistenziali attraverso i quali il soggetto umano fa esperienza di una consistenza che lo interpella, sono reciprocamente legati, l'uno-chiama-l'altro, e possono essere letti avendo sullo sfondo quanto leggiamo nel vangelo di Giovanni sulle labbra di Gesù: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (Gv 17,21). Che tipo di dinamismo si esprime in questa relazione? Esso può essere compreso sul livello della corporeità, su quello del linguaggio e dell'intersoggettività e rimandando ad altrettanti vettori che più avanti prenderemo in considerazione. L'unità che Gesù richiama come frutto del reciproco dimorare (cf. Gv 14,20) è quella unità sinfonica e molteplice che le Tre Divine Persone vivono e che partecipano all'uomo, essa esprime pertanto un cammino di *personificazione* come unità interiore e di *personalizzazione* come estrinsecazione nel dono di sé nell'unità esteriore, essa sembra quasi richiamare uno spazio terzo nel quale l'uno e l'altro possono *inter-agire* e *sin-ergicamente* agire, non richiama una entropia, una totalizzazione che sarebbe una immanenza livellante nella quale ogni ipseità è condannata all'illusione di una qualche presenza che rinvii a se stessa la sua essenza autentica.

2. Soggettività umana e relazione

Nel XX secolo è stato probabilmente Karl Rahner a caratterizzare più di ogni altro quella che viene definita «svolta antropologica»¹¹. Egli ha posto l'accento sulla soggettività umana aperta alla trascendenza, tanto che afferma: «la motivazione della fede può prendere tranquillamente le mosse dall'uomo. Non c'è ragione di temere che questo punto di partenza antropologico porti necessariamente a una riduzione soggettivistica (o condizionata al tempo) della fede cristiana»¹². Ma quale soggetto? Come ha rilevato P. Coda il teologo tedesco prende in considerazione il soggetto nella sua singolarità, «considerato nella sua solitudine di fronte a Dio»¹³, aspetto senz'altro fondamentale ma non l'unico del poliedrico fenomeno umano. Un ulteriore passo è coglierne, infatti, la concreta e costitutiva dimensione relazionale che lo vede immerso in un dinamismo reciprocante *ab origine*. Ciò emergerebbe limpidamente anche correlando all'umano quanto ci consegna il *Grundaxion* rahneriano che ha segnato la moderna riflessione teologica. Alla luce di ciò potremmo chiederci: come interagiscono queste due polarità della Trinità

11) Sebbene, come ha sottolineato Neufeld, Rahner non abbia mai accettato tale definizione di "svolta antropologica": cf. K.H. Neufeld, *Per una teologia viva. Il contributo di Karl Rahner*, in «La Civiltà Cattolica», II (1984), 550.

12) K. Rahner, *Motivazione della fede oggi*, in *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1978, p. 27.

13) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 469.

economica e della Trinità immanente in relazione all'umano? Come l'esperienza concreta dell'uomo interagisce con l'evento trinitario? Come il dispiegarsi nel tempo di una singolarità individuale interagisce ed è aperta nell'eternità a una singolarità personale nella sua molteplicità? Prima di articolare un tentativo di risposta, viene quasi spontaneo cogliere, come anche Rahner ha fatto, un percorso storico-teologico che è stato da sempre permeato da queste sensibilità e che nell'oggi della dopo modernità chiede probabilmente di sistematizzare la sua complessità in una modalità che dia ragione della profondità ed altezza che abitano l'umano.

Già nella teologia trinitaria di Agostino di Ippona troviamo un triplice elemento caratteristico che rileva tale sensibilità antropologica¹⁴: 1) il suo accento sull'interiorità dell'uomo capace di conoscere Dio; 2) le sue analogie del mistero trinitario strettamente legate al reale, al cosmo, alla luce, all'albero ecc; 3) il cogliere un dinamismo pneumatologico nella relazione fraterna innestata in un amore ontologicamente altro che sorgivamente e destinalmente è l'amore trinitario¹⁵. Tommaso d'Aquino è, a sua volta, come rileva Rahner, colui che probabilmente ha già fatto uso di quello che viene definito il metodo trascendentale applicato all'antropologia, allo stesso tempo egli è anche colui che sottolinea come nella creazione mediante la grazia, che è *participata similitudo naturae divinae*, noi diventiamo pericoreticamente, nel nostro essere l'uno-per-l'altro in Cristo, una cosa sola nell'essere (natura divina)¹⁶.

La proposta carismatica di Ignazio di Loyola è anch'essa attraversata da questa consapevolezza di un dinamismo che rimanda ad una esperienza personale e concreta di Dio, riconducendo la conoscenza di Dio in Cristo all'interno di un circuito relazionale che coinvolge il soggetto umano capace di autotrascendimento con/verso l'Altro¹⁷. La Grammatica dell'assenso¹⁸ di John Henry Newman è una ulteriore testimonianza di un interesse vivo anche da parte della teologia riguardo l'io' e il suo costitutivo ontologico, il suo essere coscienza-in-presenza-di-Dio nell'ascolto di quella Voce che risuona in questo particolare spazio dell'interiorità. Antonio Rosmini ha coniato l'espressione 'antropologia soprannaturale' per tratteggiare l'itinerario esistenziale dell'umanità verso la perfezione morale, itinerario innestato e abitato dal dinamismo soteriologico che attraversa varie tappe, dall'innocenza originaria poi corrotta dal peccato di Adamo per approdare alla redenzione operata da Cristo¹⁹.

Oltre alla riflessione rahneriana il XX secolo è stato accompagnato dalla via disegnata da Hans Urs von Balthasar che vede l'essenza divina coincidere dinamicamente con l'Evento della donazione reciproca ed interpersonale: a partire dall'essere-*agápe* di Dio, ritmico dispiegarsi nel dono di una dedizione e acco-

14) Cf. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, pp. 67-68; P.A. Ferrisi, *La svolta antropologica di Agostino di Ippona: l'anno 400*, in «Augustinianum» 34 (1994), pp. 377-394.

15) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 386-387.

16) Cf. *Ibid.*, pp. 415-418.

17) Cf. *Ibid.*, p. 443.

18) J.H. Newman, *La grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 2005.

19) A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, Edizione Nazionale, voll. XXVII-XXVIII, Bocca, Milano 1956.

glienza attraversate dal drammatico interagire di unità e distinzione, svuotamento e riempimento, sacrificio e gioia²⁰. La proposta spirituale di Chiara Lubich, sempre nel XX secolo, si caratterizza per la sua forte coloritura trinitaria in cui l'Io, l'Altro riconosciuto come fratello e Dio interagiscono fra loro secondo un pericoretico dinamismo innestato e proiettato in una comunionalità, unità, che ha una sua tensionalità escatologica che rivela la storia come una *storia incarnata*, in cui il Verbo Incarnato *fa segno* verso il centro della vita trinitaria stessa e conduce in essa. Essa, come ha ricordato P. Coda, «attesta al meglio, nella seconda metà del secolo, il significativo passaggio dal primato dell'interiorità come 'luogo' dell'inabitazione trinitaria [...] alla scoperta della relazione interpersonale come dispiegamento di un'interiorità dilatata all'alterità, nell'esperienza dell'amore reciproco vissuto in Cristo»²¹.

Queste figure, sinteticamente presentate, costituiscono solo alcune fra quelle che emergono nel percorso storico di una lettura trinitaria della soggettività umana; esse ci confermano che l'antropologia teologica nel suo elemento cardine è profondamente trinitaria, poiché l'io pur nella sua finitezza si scopre attraversato da un dinamismo che non lo lascia dormire e dall'altro si sperimenta sempre aperto su una ulteriorità ed una alterità che lo interpellano e lo mettono in crisi. Così l'evento trinitario e l'esperienza del soggetto interagiscono non solo a livello di una intersoggettività esteriore ma in un dinamismo di mutua appartenenza e circolarità dinamica radicato in un amore che per-forma il soggetto nella relazionalità. Ciò si compie pertanto oltre che sul livello dell'esteriorità, anche al livello di una temporalità sempre diacronicamente aperta sulla sua Sorgente e Destinazione e sull'orizzonte di una reciprocità che è asimmetrica poiché la singolarità e la molteplicità non sono assorbite l'una nell'altra, né l'identità nell'alterità e viceversa, né tantomeno sono fra loro incomunicabili per la loro differenza e specificità (sarebbe una dissimmetria, non una asimmetria). Esse si danno in quella che il teologo e filosofo Giuseppe M. Zanghì ha definito precisamente «interiorità dilatata»²² ossia l'esternarsi della vita trinitaria nella partecipazione ad essa, data dal coinvolgimento pieno nella libertà del soggetto che si scopre capace di donazione e non solo ricettore di una donazione di Senso che lo trascende.

3. Una grammatica del reale muovendo dall'evento trinitario

Tale rapida e breve ricognizione storica ci invita dunque a considerare come l'io del soggetto umano e il Dio UniTrino interagiscano fra loro al livello del reale e dell'umano concreto, come la relazione che abita l'umano e ne innerva i dinamismi sia riportata sul livello di una relazionalità sorgiva e interpellante che è in definitiva la vita trinitaria stessa. I discepoli che si accostano a Gesù perché da lui personalmente interpellati, rinvii da Lui al desiderio di vedere il Padre (cf. Gv

20) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 544-545.

21) *Ibid.*, pp. 493.

22) G.M. Zanghì, *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, in «Nuova Umanità», 3 (1994), pp. 5-40.

14,8-9), colgono l'essere di Dio che è *agápe* e che tale *amore ontologicamente altro* porta in sé contemporaneamente una unità indissolubile e una reale distinzione che si nutre di una alterità reciprocante. Dove i discepoli sono stati condotti al cuore di questa rivelazione? Dove si è fatta esperienza concreta del loro essere innestati nel legame fraterno con Gesù e per mezzo di Lui nell'identità filiale rivolti (cf. Gv 1,2) verso il Padre? Propriamente ciò è accaduto nel traumatico e abissale momento della crocifissione e dell'abbandono: le relazioni trinitarie si dispiegano in pienezza nella Pasqua di morte/risurrezione di Gesù e proprio questo evento sollecita a una presa di posizione responsabile del soggetto che così si inserisce in un ritmo di dono/abban-dono, che diventa coraggio ontologico di fronte alla vita, più che affermazione contro di essa nel suo negativo (cf. Gv 6,51; 13,1; 15,13).

Il non della negazione è anche il non della reciproca donazione che dice un movimento di svuotamento e riempimento, scevro d'ogni utilitarismo ma innestato in un preriflessivo coinvolgimento nell'*agápe* che viene offerto dallo Spirito come promessa e caparra. Il nulla, dunque, che non ha una consistenza ontologica, è un nulla-di-relazione²³ nel quale l'uno non è l'altro non nella dissimmetria della reciproca negazione ma nell'asimmetria del dono infinito ricevuto e donato a propria volta. L'asimmetria che segna la relazione con l'A/altro nell'*agápe* dischiude e custodisce le differenze nell'unità. In sintesi il non positivo dell'*agápe* richiama che: io non sono l'altro, io non-sono perché l'altro sia, noi siamo nel reciproco oltrepassamento del ripiegamento che nega l'autenticità dell'io che è relazione.

Questo *non*, questo *nulla* di relazione, costituisce una provocazione per il sapere filosofico e teologico che è sempre immancabilmente aperto sull'Assoluto e su una possibile donazione di senso, ma anche per la fede che non può mai essere ridotta a un mero fattore psicologico o un pacifico presupposto individuale. L'esperienza dell'essere schiantati, annientati, annichiliti in un dolore così grande che sembra quasi tolga l'identità personale e il senso del nostro andare, costituiscono pertanto un richiamo alla paradossale e incolmabile esperienza di umanità che rinvia a sua volta, preriflessivamente, ad un Oltre, a un Altro che può condurci al di là dell'abisso poiché egli lo conosce e lo attraversa, *facendovi segno* in esso verso un Amore infinito ed autentico, *agápe*.

L'*epaphax* dell'evento cristologico scandisce diacronicamente la storia umana in tutte le sue sfumature e si dona come la possibilità permanente di inserirsi nel Sì del Verbo Incarnato al Padre come *dar-Sì*. Perché diacronicamente? Poiché il Sì che eternamente il Verbo Incarnato dice al Padre, temporalmente risuona nella presa di posizione responsabile del soggetto e nell'accadere dell'esperienza di Dio che compie. Tale diacronia è costitutiva della temporalità nel suo essere un campo aperto²⁴. Si potrebbe dire che il tempo non esiste, o perlomeno esso non è un sistema chiuso, ma è attraversato da sproporzioni aperte che si rivelano fenome-

23) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 567-573.

24) È il filosofo francese di origine ebraica Emmanuel Levinas a mettere a fuoco la diacronia che innerva la temporalità rinviandola oltre e al di là dell'immanenza; egli scandisce in particolare tale struttura ontologica in relazione alla costitutiva responsabilità per Altri del soggetto umano, sino a parlare di una «diacronia trascendente»: cf. in particolare E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 12-15.

nologicamente in momenti decisivi quali la nascita e la morte, il dono e l'abbandono, il grido e l'accoglienza, l'amore e la sua eccedenza di senso. Così a sua volta l'eternità non è semplicemente un tempo più lungo, o una mera dimensione di un qualche multiverso, poiché non appartiene a questo orizzonte ontologico, ma fa breccia in esso nella possibilità stessa che ha di venire all'idea e di trascenderla nel darsi preriflessivo degli scarti incolmabili di cui facciamo esperienza²⁵. Temporalità ed eternità interagiscono fra loro in questa diacronia che si dona nel riverbero del Verbo Incarnato che in infiniti toni dice Dio come amore ed è continua ripresa e rappresentazione di una Presenza che, in certo qual modo, si dona nella traccia di una assenza che coinvolge la coscienza nella sua responsabilità, capacità di risposta.

L'asimmetria è la sproporzione che si dona al livello della relazione, la diacronia la sproporzione che si percepisce al livello della temporalità. L'una chiama l'altra e rinviano all'accadere di una eccedenza di senso, una presenzialità accogliente.

Potremmo parlare dunque di un *in-finito ricorrente*, di un *in* che affeziona la finitezza e che intenzionalmente si coglie nell'evento di un amore trinitizzato, e che continuamente si ri-dona come possibilità di realizzazione piena dell'umano nel suo costitutivo relazionale aperto alla trascendenza. L'*in* dell'infinito è il *tra* della presenza che si dona nell'intersoggettività e che pneumatologicamente si esprime come traboccare del dono reciproco, il dilatarsi dell'io sulla misura del tu e del noi, senza perdere la propria ipseità e senza negare quella dell'altro, nel dinamico e co-agonico dispiegarsi delle relazioni sul livello della serietà dell'*agapé* che l'evento pasquale descrive. È lo sgorgare dalla Trinità della vita ecclesiale, della convergenza dei Molti nell'Uno distintivo secondo la definizione di Klaus Hemmerle²⁶. L'*in-finito ricorrente* è l'accadere di una presenza lì dove la relazione si dispiega nella sua infinita apertura alla donazione di senso e nella donazione di sé, mai data una volta per tutte ma l'irrompere sempre nuovo di un dono che rinvia oltre se stessi.

Emmanuel Levinas parla di una *curvatura dello spazio intersoggettivo*²⁷ e forse la potremmo intendere in questo senso che abbiamo poc'anzi cercato di descrivere, poiché essa viene colta dal filosofo come quel particolare fenomeno in cui la visione del soggetto nell'intersoggettività sperimenta una dilatazione delle proporzioni, anzi il debordare di sproporzioni aperte che interpellano in maniera così libera e gratuita i soggetti coinvolti da fare segno verso un livello qualitativamente altro dell'intersoggettività, rinviando verso la presenza stessa di Dio.

4. Una ritmica trinitaria e i suoi punti di riferimento

L'umano può così essere compreso nella sua costitutiva relazionalità, nel *luogo* in cui il soggettivo e l'intersoggettivo interagiscono, da qui la sua autenticità

25) Cf. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2012¹⁸, pp. 306-308.

26) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 89-110.

27) E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2012⁸, pp. 298-300.

come il *farsi* dell'identità nella relazione di grazia con Dio Padre in Cristo per mezzo dello Spirito. È in questo orizzonte che emergono progressivamente i tre vettori di una antropologia trinitaria: la *Persona*, lo *Spirito*, la *Comunione*; secondo una ritmica, una interdipendenza reciproca e una circolarità effusiva.

Si mette così in luce il duplice movimento convergente del venire di Dio all'uomo quale Parola interpellante l'A/altro da sé, al quale cor-risponde diacronicamente il movimento di uscita dell'uomo da se stesso. La storia collettiva nella temporalità ha una struttura dialogica, così anche la storia personale si situa in un dinamismo diacronico e asimmetrico rispetto all'Alterità divina. L'incontro che consegue a questo duplice movimento accade nella ritmica drammatica del dono, triplice ritmica che l'evento pasquale esprime aparendo quale luogo ermeneutico dell'esistenza stessa.

La *Persona*, quindi, come compimento dell'uomo-individuo incorporato nel Verbo Incarnato, nella relazione di grazia, condotto a lasciar illuminare la verità di sé come persona sperimentandosi 'essere-responsabile', costitutivamente chiamato e aperto all'A/altro. La sua maturazione è nel dinamismo kenotico dell'evento pasquale che attinge alla sua Sorgente trinitaria. La corporeità può essere considerata il mediatore esistenziale correlato a questo primo vettore antropologico.

Lo *Spirito*. Parlare di "Spirito" non vuol dire parlare, ad esempio, di spiritualità in contrapposizione alla corporeità; ma significa affermare la potenza viva e vivificante, libera e liberante, dello Spirito di Dio che afferra l'uomo e lo rinnova, accende in lui il dono che ha la sua sorgente originaria in Dio e lo conduce a diventare pienamente se stesso in Cristo. L'azione, dunque, dello Spirito Santo sul centro del cuore dell'uomo. L'uomo attinge pienamente se stesso inserito per mezzo dello Spirito in Cristo ponendosi, in Lui, dinanzi al Padre. Il linguaggio è il mediatore esistenziale correlato al vettore pneumatologico.

La *Comunione*. L'amore performativo del Dio Uni-Trino costituisce il fondamento relazionale e primigenio di quel dinamismo nel quale l'individuo è portato oltre se stesso nella gratuità del dono eccedente di cui partecipa. Nella ritmica della comunione l'identità personale, come trasparente percezione di sé, si dischiude quale riceversi dall'A/altro e a propria volta abban-donarsi, ossia cogliere il senso profondo del proprio esistere in quell'orientamento abissale della vita che è il dinamismo pasquale che in Cristo crocifisso e risorto apre la via di accesso al Padre. Il "noi" ecclesiale scaturisce da questo essere in Cristo risorto nella comunione con il Padre per mezzo dello Spirito, nella presa di posizione - uscendo fuori di sé verso l'A/altro - rispetto al Progetto universale di Salvezza. L'intersoggettività può essere considerata il mediatore esistenziale correlato al vettore comunione mediante quella relazione etica che trova il suo radicamento negli altri due vettori, antropologico e pneumatologico.

La persona si rivela dunque come la soggettività dilatata sulla misura della Persona del Cristo, nel suo costitutivo relazionale, secondo un rapporto di reciprocità che porta sul livello personale quella mutua immanenza che sussiste nell'immagine evangelica della vite e dei tralci (cf. Gv 15).

In conclusione

La particolare prospettiva che l'evento trinitario conferisce all'antropologia teologica, si esprime da/in una epistemologia esistenziale ed una ermeneutica trinitaria che abbiamo sinteticamente provato a descrivere. Esse muovono entrambe da una ontologia trinitaria²⁸. L'uomo nella complessità delle sue componenti non può essere riduttivamente considerato a partire esclusivamente da una di queste, ma inclusivamente dalla molteplicità che si dona nella convergente ricerca/donazione di senso di una unità scaturente come compito esistenziale che ne caratterizza la ritmica interna e destinale. L'*humanum concretum*, che il dinamismo umano-divino del Verbo Incarnato illumina, proiettandolo nel suo orizzonte di senso complessivo, trascende e supera i riduzionismi dell'umano: ad esempio la corporeità umana non può essere concepita, secondo una visione impostasi a partire dal '700 come una macchina²⁹; né l'identità può descriversi come semplice prodotto a posteriori di una costruzione culturale; tantomeno la tensionalità umana può essere letta come il destreggiarsi fra istanze istintuali e necessità funzionalistiche. Nessuna di queste dimensioni, solo a titolo esemplare elencate, costituisce il *luogo* a partire dal quale si dice l'unitarietà dell'umano, semmai ne costituiscono un *passaggio*, per quanto significativo. Il *luogo*, come realtà simultaneamente e diacronicamente sorgiva e destinale dell'umano, va cercato *altrove*. Il punto di origine e il baricentro si donano a partire da eccedenze di senso rinvenute in una relazionalità che permea intenzionalmente ogni relazione. Ma la tematizzazione di tutto questo è forse ciò che sta dinanzi come compito a una riflessione antropologica trinitariamente illuminata, fondata e orientata.

ANTONIO BERGAMO

Professore di antropologia presso la Facoltà Teologica Pugliese
antonio.bergamo84@gmail.com

28) P. Coda-L. Zak (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998; L. Zak, *Unità di Dio: quæstio princeps dell'ontologia trinitaria*, in «Path», 11 (2012) 439-464; P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 553-583.

29) Emblematica la concezione de *l'homme machine* nell'ambito della cosiddetta *science de l'homme* del medico e filosofo francese Julien O. de La Mettrie (1709-1751): cf. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris 1995.