

1 ANNO III – GENNAIO / GIUGNO 2017

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Laudato si':
per una teologia
dell'ambiente
a cura di F. Neri e F. Scaramuzzi

EDB

ANTONIO BERGAMO*

«Identità reciprocanti».
Piccola mappa di una ricerca
su Trinità e antropologia

1. Il percorso di ricerca espresso in *Identità reciprocanti*¹ vuole offrire, in dialogo con alcune figure del panorama filosofico-teologico del Novecento, un quadro d'insieme per la definizione di un paradigma aperto dell'identità personale che vede la sua sorgente dinamica nella vita trinitaria, in quella *reciprocità reciprocante* che nella ritmica del dono qualifica e orienta l'auto-trascendimento costitutivo dell'uomo, elevandolo nella sua tensionalità fiduciale e aperta alla/sulla comunione nell'intersoggettività. Tale percorso prende le mosse da una fenomenologia dell'identità personale nel postmoderno: in un primo momento vengono posti in luce gli elementi strutturali del concetto di identità personale, accogliendo le istanze del pensiero classico e il contributo delle scienze umane; in secondo luogo, si articola una presentazione della disgregazione dell'identità nel postmoderno attraverso le tre caratteristiche dell'uomo quale essere *soggetto al tempo, soggetto allo spazio, soggetto all'intersoggettività*. Si coglie dunque come dell'identità personale non si possa offrire una precisa definizione, statica e auto-referenziale, quanto una descrizione che proletticamente definisce il fondamento ontologico a partire dal quale ogni *Sé* perviene a se stesso e diventa se stesso. L'identità umana contiene sempre in sé l'alterità, come apertura e come promessa, e in questo dinamismo si colgono *scarti strutturali ed eccedenze di senso* che rinviano all'Altro dell'altro: Dio, e più specificamente al Dio Unitrino rivelatosi in Gesù Cristo.

* Docente incaricato presso la Facoltà Teologica Pugliese e presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Lecce
 (antonio.bergamo84@gmail.com).

¹ A. BERGAMO, *Identità reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2016.

2. Il percorso procede con il suo approccio *dal basso*, attraverso un confronto con la proposta di María Zambrano.² Dalla filosofa spagnola si attingono le coordinate di un'*epistemologia esistenziale* che attinge a piene mani alla rivelazione biblica e alla mistica, per cogliere come la relazione tra il soggetto e la realtà sia mediata da quello che l'autrice definisce il *Logos nelle viscere*. È la presa di posizione dell'uomo, quale essere re-sponsabile, ovvero «capace di risposta», che lo qualifica nel suo essere/diventare se stesso e ciò attraverso un itinerario di vita e di pensiero in cui la verità si dona non nell'accecante bagliore di una luce che tutto copre, ma attraverso i «chiari del bosco», attraverso evidenze e intuizioni che si donano in maniera umile e discreta e che attivano nell'uomo un *di più* di senso che lo trascende. Questo pensiero che nasce dalla vita nel suo concreto e che verso di essa si protende, diventa dunque il primo passo per una comprensione dell'identità personale, non semplicemente come frutto di una cultura e dei suoi possibili condizionamenti, né tantomeno come l'entropico esprimersi di una necessità puramente biologica e istintiva, quanto il fiorire di una relazionalità che si estrinseca in maniera *varia* e *sinfonica*, ovvero *poeticamente*,³ secondo una certa musicalità che dice la particolare interrelazione tra interiorità ed exteriorità.⁴ Essa riconosce pertanto come l'identità, che è ricerca

² La filosofa spagnola María Zambrano nacque a Velez y Malaga il 22 aprile 1904 e morì a Madrid il 6 febbraio 1991, dopo un lungo esilio in seguito alla Guerra civile spagnola che la vide nella condizione di «eremita errante», secondo la definizione di Massimo Cacciari, tra America Latina, Francia, Italia e Svizzera e costituì, in qualche modo, il doloroso grembo della sua stessa riflessione. Tra le sue numerose opere: M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996; ID., *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2009; ID., *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992.

³ Si tratta di quella che María Zambrano definisce *razon poética* e sulla quale così si esprime: «Della ragione poetica è molto difficile, quasi impossibile parlare. È come se facesse morire e nascere allo stesso tempo; essere e non essere, silenzio e parola, senza cadere nel martirio né nel delirio che si impadronisce dell'insonnia di colui che non riesce ad addormentarsi, solo perché cammina da solo. Lo chiameremmo abbandono? Forse. Terrore di perdersi nella luce più che nell'oscurità, necessità di una respirazione regolare, necessità della convivenza, di non restare sola in un mondo senza vita; e di sentirla, non solo con il pensiero, ma anche con la respirazione, con il corpo, fosse pure il minuscolo corpo di un piccolo animale che respira: il sentire la vita, dove essa è e dove non è o dove non è ancora. In questo *logos sommerso*, in ciò che grida di voler essere dentro la ragione» (ID., *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003, 97). Sulla ragione poetica in M. Zambrano, cf. C. FERRUCCI, «María Zambrano e la ragione poetica», in *Tempo presente* (1991) 123-124; ID., *Le ragioni dell'altro: arte e filosofia in María Zambrano*, Dedalo, Bari 1995; A. SAVIGNANO, *María Zambrano. La ragione poetica*, Marietti, Genova-Milano 2004.

⁴ Già Aristotele nel libro IX della *Politica* aveva colto che la filosofia è più poesia che storia, poiché la poesia dischiude ciò che resta nascosto nel lato esiliato della vita e in essa la parola si esprime nella molteplicità di sfumature che risuonano poi nell'animo dell'altro uomo.

dell'unità *ad intra* e *ad extra* del soggetto, non possa che darsi nella relazione con il molteplice. La corporeità, il linguaggio, la relazione vengono così a essere riletti secondo il particolare approccio alla realtà della filosofia spagnola, attenta alle circostanze della vita, senza perdere di vista quello sfondo *silente* ed *esiliato* dell'esistenza che dischiude la relazione originaria in cui si dà la relazione con il divino. Si intuisce così che l'epistemologia esistenziale di María Zambrano presupponga uno sfondo, per così dire, *trinitario* e, sebbene ella abbia sempre inteso fare filosofia, sono tuttavia evidenti le aperture e gli interscambi con la teologia.⁵

3. L'epistemologia esistenziale di María Zambrano si offre dunque come un primo strumento per definire l'identità personale a partire dall'umano concreto, rifuggendo qualsiasi presa afferrante e deriva soggettivistica. Il percorso di *Identità reciprocanti* si confronta poi con il contributo del pensiero del teologo e filosofo Giuseppe Maria Zanghì:⁶ si tratta di un'ermeneutica trinitaria che intende indicare le coordinate di un umanesimo che porta impressa in sé la ritmica e la dinamica della rivelazione trinitaria in tutto il suo portato performativo e personalizzante. L'ermeneutica trinitaria della soggettività prende le mosse da una fenomenologia del *Dar-Sì* dell'evento trinitario nella ritmica del dono. Si è scelto di sintetizzare tale particolare fenomenologia teologica, come si evince dal testo, nella formula *Dar-Sì* per esprimere un dinamismo sorgivo e tensionale, ma allo stesso tempo una *duplice intenzionalità aperta* che si esprime nella donazione da soggetto a soggetto nella persona del Verbo incarnato per mezzo dello Spirito. L'evento trinitario, che trova in Gesù Cristo il suo vertice espressivo, costituisce quel *novum* nella storia che, per mezzo dello Spirito, conduce l'uomo alla realizzazione autentica di sé, passando dal *si* impersonale e drammatico dell'abbandono, al *Sì* ontologicamente radicato nel *Sì* di Cristo al Padre che diventa abban-dono: presa in carico dell'esistenza a partire da quella vita che per mezzo dello Spirito ci viene comunicata non cancellando le differenze tra di noi e con il Dio unitrino, ma armonizzandole nell'amore-vero (= *agape*) e rendendole espressività della sua sorgente

⁵ Ne è una testimonianza la vibrante e intensa raccolta dello scambio epistolare tra la filosofa e il teologo Agustin Andreu; cf. M. ZAMBRANO, *Lettere da La Piece. Corrispondenza con Agustin Andreu*, Moretti & Vitali, Bergamo 2014.

⁶ Il filosofo e teologo Giuseppe Maria Zanghì è nato a Siracusa il 16 dicembre 1929 ed è morto a Roma il 23 gennaio 2015. È stato per lunghi anni direttore della rivista di cultura *Nuova Umanità*, autore di numerosi saggi e articoli. Ha scritto inoltre: G.M. ZANGHÌ, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2004; ID., *Notte della cultura europea*, Città Nuova, Roma 2007; ID., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.

interpellante. Per questo si può parlare di invito a una terza navigazione del pensiero,⁷ a un lasciarsi condurre dal soffio dello Spirito – perché si è originariamente interpellati – per navigare non verso il nulla o verso l'indefinito, ma verso l'Altro dell'altro, verso quella comunione dell'amore agapico che si dona proprio attraverso il *non* dell'alterità che è *nulla* di relazione, come la *kenosi* del Figlio disvela. Una *kenosi* che è ritmica dinamica che estua nella risurrezione, nella comunione che è vita piena e traboccante dei molti nell'uno molteplice.⁸ L'evento pasquale, dunque, quale centro gravitazionale dell'identità personale; luogo nel quale ogni scacco e naufragio dell'esistenza si trova a essere superato, illuminato, dalla luce gentile che viene dal Sì pronunciato nel e con il Verbo incarnato, che rivela così il suo particolare legame con l'umanità e la sua particolare relazione con la divinità.

È *qui* che si coglie la possibilità per l'uomo di comprendere l'alterità come appartenente al tenore di senso dell'ipseità, come intuito da Paul Ricoeur:⁹ io non posso dire *sono me stesso*, se non a partire dal fatto che *io «non» sono l'altro*, l'altro che mi viene incontro come individuo, come storia, come eredità del passato e come promessa di futuro, come parola detta nella Parola; e pertanto, dire che *io non sono l'altro* vuol dire che *l'altro* in certo qual modo è come me. In quel *non* è racchiusa la libera possibilità di uscire fuori dal regno della stringente necessità di negare l'altro per affermare se stessi. La sensatezza di questa asserzione che appartiene all'ontologia trinitaria della persona risiede nell'*agape* stesso: non c'è discernimento del senso dell'essere e di ciò che quindi è sensato, se non a partire dall'*agape* offerto come possibilità all'uomo di realizzazione della propria libertà in una verità sinfonica che si fa dono. L'affermazione di sé è posta dunque a partire da ciò che mi fa riconoscere l'altro, come me, portatore di un senso che ci trascende ed esperendolo

⁷ Cf. G. REALE (a cura di), *Agostino. Amore assoluto e terza navigazione*, Bompiani, Milano 2000; G.M. ZANGHÌ, «La terza navigazione. Preghiera di un filosofo», in *Nuova Umanità* (2005)1, 44-53.

⁸ «La persona, per essere se stessa, metafisicamente ha necessità (ma di una necessità diversa da quella dell'individuo: non funzionale ma esistenziale – *non per mancanza ma per pienezza traboccante*) dell'altro il quale, aprendo l'individualità, la conduce a superarsi e a compiersi come persona. L'individuo da sé non può farsi persona! Ed è chiaro, allora, che nessun altro può condurre l'individuo alla persona (ogni altro ha bisogno di essere anch'egli «visitato» e liberato) se non l'Altro, le Persone-Comunione mai individue. È nell'altro che mi accosta e mi apre alla persona, mentre anch'egli «patisce» il medesimo accadimento. La persona è maturazione dell'individuo: è l'ap-prodo dell'uomo che è storia, tempo significativamente orientato» (ZANGHÌ, *Dio che è amore*, 24).

⁹ Afferma Ricoeur: «L'alterità non s'aggiunge dal di fuori all'ipseità, come per prevenirne la deriva solipsistica, ma appartiene al tenore di senso e alla costituzione antropologica dell'ipseità» (P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 367).

nel reciproco dono convergente di sé nell'Altro dell'altro: qui è la possibilità più piena di realizzazione dell'identità personale.

In tal senso è nello Spirito che io posso diventare persona nella Persona del Verbo incarnato rivolto verso il Padre, nell'unitarietà del *dar-Sì*, come risposta a una Parola che da sempre è detta nel *non* dello spazio non-divino. La riflessione di Zanghì mette in evidenza che un umanesimo trinitario¹⁰ è ciò che sta come compito davanti all'intelligenza della fede ed esso può esprimersi e svilupparsi solo a partire da un personalismo che abbia la sua radice ontologica nella ritmica della vita trinitaria. Troviamo così in questo autore un triplice passaggio: 1) dall'individuale al personale; 2) dall'intersoggettivo all'interpersonale; 3) dalla dialettica alla dialogica.¹¹ Il paradigma personologico emergente dall'umanità-divinità del Verbo incarnato risuona nel *non* dell'alterità creata, divenendo ritmica che porta l'io a percepirsi quale identità, non solo coscienza ma realtà personale chiamata a misurarsi nella verità, nella libertà e nel senso quale trascendenza di sé verso l'A/altro.

4. Il particolare legame tra cristologia e antropologia che in Zanghì si annuncia viene a essere tematizzato attraverso una prospettiva che tiene insieme il soggettivo e l'intersoggettivo in Joseph Ratzinger.¹² Il confronto dialogico con questo teologo si snoda attraverso la messa in luce della grammatica cristologica dell'identità personale.

L'uomo è un essere differente dagli altri, ha la profondità del tempo, questa per lui può essere una grande ricchezza, allo stesso tempo però presenta anche degli scivolamenti allarmanti. Il tempo non è l'eternità, ma è una sincronia diacronica nell'universo, che coinvolge il tempo del singolo e di una collettività, di una comunità.¹³ È in questo intrecciarsi che il pensiero dell'uomo è chiamato a farsi pensiero memore, pensiero capace di trattenere la nota fondamentale della propria vita proiettandosi oltre se stesso. In questa tensionalità del tempo l'individuo si scopre persona attraverso due direttrici fondamentali che ne connotano l'identità personale: la fraternità e la figliolanza. L'uomo è

¹⁰ Cf. ZANGHÌ, *Dio che è amore*, 127-135.

¹¹ Cf. *ivi*, 20-35.

¹² Il teologo tedesco Joseph Ratzinger, nato in una cittadina della Baviera il 16 aprile del 1927 e divenuto in seguito papa con il nome di Benedetto XVI, costituisce – particolarmente con la sua riflessione giovanile – una voce autorevole per la declinazione di una grammatica cristologico-trinitaria dell'identità personale. La lettura del testo *Cattolismo* di Henri De Lubac (1896-1991) sarà per lui uno stimolo importante a partecipare di quello spirito entusiastico e generativo che fu l'avvicinamento e il celebrarsi del concilio Vaticano II.

¹³ Cf. J. RATZINGER, «La fine del tempo», in T.R. RAINER PETERS – C. HURBAN (a cura di), *La provocazione del discorso su Dio*, Queriniana, Brescia 2005, 21-40.

tale in quanto figlio, ma egli coglie la continuità della sua persona, la sua identità, nel Figlio, in Cristo, che è fratello di ogni uomo, dischiudendo così un *luogo* nel quale è lo Spirito ad agire nell'intimo dell'uomo. In Ratzinger sembra quasi che è dall'intersoggettivo di una fraternità dal tono ontologico trinitario che accade il riconoscimento della figliolanza nei confronti di Dio.¹⁴ La fraternità non è infatti un mero dato naturale e universale, è un legame ontologico che interpella il dono e l'accettazione del dono e quindi lo stupore di una scoperta che si fa accoglienza nella responsabilità. Non è nemmeno un mero dato societario, non è cioè l'appartenenza a un gruppo che ci fa fratelli, bensì la partecipazione alla relazione fondante con Dio Padre in Cristo Gesù per mezzo dello Spirito che *trinitizza* le relazioni lasciando venire in rilievo la caratterizzazione non solo dei legami nuovi e liberanti che si vengono a creare, quanto la tonalità del proprio modo d'essere e la sua permanenza nel tempo. La comunità ecclesiale nasce, vive e respira di questa co-appartenenza, nella differenza delle vocazioni e dei carismi, ognuno dei quali attinge a quell'amore agapico nel quale ogni ri-cominciamento nei confronti dell'altro è sempre possibile a partire dalla misericordia di Dio offerta in Cristo Gesù.

L'identità filiale del Verbo incarnato viene a esprimersi attraverso la vera e propria creazione di un nuovo vocabolario che tenta di tradurre in maniera dinamica l'esistenza come apertura, dinamismo, protensione aperta. Questo per significare che fenomenologicamente l'evento cristologico scaturisce dall'essere inseriti in un circuito relazionale che è comunità dialogica:¹⁵ è nello Spirito di Gesù, il Figlio crocifisso-risorto, che io posso gridare: «Abbà-Padre», ma dicendo Padre in Gesù-il Figlio io mi scopro incorporato in lui nella comunità dei fratelli. Come io posso dire Padre se prima nel Figlio non ho fatto esperienza di questo amore (*agape*) che si mostra visibilmente come amore fraterno? Essere figli nel Figlio racchiude in sé l'altro-in-quanto-fratello, come anche la preghiera insegnata da Gesù pone in evidenza: «Padre *nostro*».¹⁶ È a partire da

¹⁴ J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005.

¹⁵ Scrive Ratzinger: «Il concetto di persona, a partire dalla sua origine, esprime l'idea del dialogo e di Dio quale essere dialogico. Esso pensa a Dio come all'essere che vive nella parola ed esiste come io e tu e noi nella Parola. Questa conoscenza di Dio chiarifica all'uomo, in una maniera nuova, il suo proprio essere» (Id., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005, 178).

¹⁶ «La fraternità cristiana è fondata, in ultima analisi e in maniera profondissima, sulla fede che ci dona la certezza della nostra reale figliolanza nei confronti del Padre celeste e della nostra reciproca fratellanza. E qui sarà naturalmente necessario riprendere di nuovo coscienza della dimensione sociale della fede in una misura maggiore di quanto abitualmente si faccia. Illustriamolo con un esempio. I teologi odierni, quando spiegano il Padre nostro, si contentano abitualmente, nell'illustrazione di questo appel-

questa luce nuova che viene gettata dalla rivelazione cristologico-trinitaria che si sviluppa il concetto di persona: l'individuo non è solo una maschera di sé. Egli è una realtà complessa, semplice nell'apparenza del suo dirsi, caratterizzata da una ritmica relazionale soggetta a una certa finitudine e caducità ma che è *salva* in una trascendenza di sé oltre la pura immanenza verso l'A/altro. Ratzinger scrive che l'uomo «è tanto più se stesso, quanto più totale e finalizzata è la relatività al suo ultimo scopo, alla trascendenza».¹⁷ In altre parole, in quanto essere in cui la differenza si dona nella sua relatività all'A/altro, l'uomo trova la sua identità laddove comincia a rispondere all'avvento di Dio come *chiamata* e lo fa non tanto in una nitida e sempre chiara percezione di questa identità profonda, ma nel continuo protendersi oltre se stesso, nell'accoglienza del venire di Dio a lui in Cristo per mezzo dello Spirito.¹⁸

5. Il percorso di *Identità reciprocanti* nell'accostarsi alle tre figure di M. Zambrano, G.M. Zanghì e J. Ratzinger presenta in filigrana un procedere dall'esteriorità ontologica verso l'interiorità aperta alla trascendenza, annunciando così l'antropologia trinitaria come quella particolare prospettiva dell'intelligenza della fede in cui l'umano, costitutivamente relazionale, è colto nel *luogo* in cui il soggettivo e l'inter-soggettivo interagiscono. È in questo orizzonte che si articola la proposta sistematica di un'antropologia che trova i suoi vettori di riferimento nella *Persona*, nello *Spirito* e nella *Comunione*, secondo una ritmica e una circolarità effusive.

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,

lativo, di analizzare il termine "Padre". Ciò corrisponde alla nostra coscienza religiosa odierna. Invece un teologo come Cipriano ritenne giusto analizzare specificatamente anche il termine "nostro". In effetti esso riveste una grande importanza. Uno solo, infatti, ha il diritto di dire a Dio "Padre mio", vale a dire Gesù Cristo, il Figlio unigenito. Tutti gli altri uomini devono in fondo dire "Padre nostro". Dio, infatti, è per noi Padre solo e sempre in quanto siamo parte della comunità dei suoi figli. Per "me" egli diventa Padre sempre per il fatto che sono nel "noi" dei suoi figli» (Id., *La fraternità cristiana*, 68).

¹⁷ Id., *Dogma e predicazione*, 186.

¹⁸ Come specifica Ratzinger: «Rimane decisivo il fatto che la natura, nell'uomo, è circoscritta da una doppia libertà, dalla libertà di Dio e da quella propria dell'uomo. Ed essa è contrassegnata dalla storia duplice e singola insieme risultante dalla partecipazione dell'uomo con Dio; sia dalla chiamata di Dio, che invita l'uomo a elevarsi ad di sopra di se stesso, nella sua vera realtà, sia dal rifiuto dell'uomo, che vuol essere soltanto uomo, che teme di aprirsi al di là di se stesso e proprio così non realizza se stesso» (*ivi*, 148).

così anche la storia personale si situa in un dinamismo dialogico. L'incontro che consegue a questo duplice movimento accade nella ritmica drammatica del dono, triplice ritmica che l'evento pasquale esprime apparendo quale luogo ermeneutico dell'esistenza stessa.

La *persona*: l'uomo nel Verbo incarnato, nella relazione di grazia, è condotto a lasciar illuminare la verità di sé come persona sperimentandosi «essere-responsabile», costitutivamente chiamato e aperto all'A/altro. Egli diventa pienamente se stesso innestato nel dinamismo kenotico dell'evento pasquale sperimentando in esso il passaggio dall'individualismo alla comunione, dall'isolamento alla reciprocità, dal non-amore all'amore performativo che attinge alla sua sorgente trinitaria.

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 potenziando la sua libertà e rinnovandolo. Lo Spirito inoltre, agendo sul cuore dell'uomo, accende in lui il dono che ha la sua sorgente originaria in Dio e lo conduce a diventare pienamente se stesso in Cristo. L'uomo, pertanto, attinge pienamente se stesso quando è inserito per mezzo dello Spirito in Cristo e si pone – in lui, per lui, con lui – di fronte al Padre.

La *comunione*: l'amore performativo del Dio Unitrino costituisce il fondamento relazionale e primigenio di quel dinamismo nel quale l'individuo è portato oltre se stesso nella gratuità del dono infinito ricevuto e donato a propria volta. Nella ritmica della comunione, l'identità personale, come trasparente percezione di sé, si dischiude al contempo sia come riceversi dall'A/altro sia come abban-donarsi all'A/altro. Ciò significa cogliere il senso profondo del proprio esistere in quell'orientamento abissale della vita che asseconda il dinamismo pasquale che in Cristo crocifisso e risorto apre la via di accesso al Padre e offre, nell'orizzonte del mondo, luoghi concreti in cui tale ritmica consente all'uomo di diventare sempre più se stesso. Il «noi» ecclesiale scaturisce, dunque, da questo essere in Cristo risorto nella comunione con il Padre per mezzo dello Spirito, a partire dallo scoprirsi raggiunti e chiamati da questo avvento di Dio a prendere posizione uscendo fuori di sé verso l'A/altro e collaborando responsabilmente al progetto universale di salvezza.

Ciò che è in gioco in ogni uomo, dunque, non è tanto semplicemente l'esistenza (= *che* siamo), poiché dell'esistere abbiamo una qualche certezza, ma l'identità (= *chi* siamo), e questo chiama in causa quell'origine con cui entrare in relazione poiché essa, per prima, interpella. Perché io possa sapere *chi sono* non posso porre questa domanda al di fuori della mia risposta a colui che mi interpella. Interpellandomi, egli mi tira fuori dalle secche nelle quali l'io potrebbe arenarsi. Egli opera quel prodigio del riconoscimento dell'identità personale che accade in

pienezza nella reciprocità dell'*agape* che opera uno slittamento delle relazioni non più fondate sull'alto e sul basso né su un appiattimento orizzontale, ma secondo un'asimmetria sproporzionata del dono ricevuto e donato, poiché aperta all'alterità divina. La persona è la soggettività «dilatata» sulla misura della persona del Cristo, 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) e richiama l'intensa riflessione di P. Teilhard De Chardin sul cammino di personalizzazione del cosmo: da centri individuali verso una persona che è il Centro dei centri.¹⁹ Ciò nella consapevolezza che più gli individui – attraverso la ritmica del dono – realizzeranno nella persona del Verbo il loro potenziale esistenziale (= vocazione), più essi stessi saranno persone nella reciprocità di un'unità sinfonica che non fagocita l'io nel tu (o viceversa), ma lo dilata sulla misura di un *noi* aperto ed effusivo nel quale ciascuno è sempre più se stesso.



Cosa ha da dire il Dio unitrino sulla persona umana? L'articolo presenta un percorso di ricerca sull'identità personale; esso ha un carattere fondativo e preliminare rispetto alle relative questioni stringenti nella postmodernità. Che cosa intendiamo per identità? In dialogo con M. Zambrano, G.M. Zanghì e J. Ratzinger, si delineano tre momenti necessari per una definizione di «identità personale»: un'epistemologia esistenziale, un'ermeneutica trinitaria della soggettività e una grammatica cristologica della persona umana. Alla luce di questo si articola un orizzonte antropologico complessivo illuminato dalla rivelazione.



What does the Trine God have to say about the human person ? The paper carries out a research on the personal identity. It features a preliminary and foundational analysis on the pressing issues in post-modernity. What do we mean by identity ? There are three different moments needed for a definition of "personal identity", which come into sight from a dialogue with M. Zambrano, G.M. Zanghì and J. Ratzinger. They are an existential epistemology, a Trinitarian hermeneutics of the subjectivity and a Christological grammar of the human person respectively. In the light of this, an overall anthropological horizon articulates, enlightened by Revelation.

IDENTITÀ – ANTROPOLOGIA – TRINITÀ – PERSONA – SOGGETTIVITÀ

¹⁹ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'energia umana*, Pratiche, Milano 1984.