

Isidorianum



**Revista de la Facultad de Teología
San Isidoro de Sevilla**

AÑO XXVIII

NÚMERO 56

**SEVILLA
2019**

Semestral ISSN: 1131-7027

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

AÑO XXVIII - NÚMERO 56 (2019)

Sevilla (España) 2019

ISSN: 1131-7027

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sumario / Contents

Editorial 127-128

DOCUMENTOS CONMEMORATIVOS / COMMEMORATIVE DOCUMENTS

Al servicio del anuncio del Kerigma cristiano 131-133

At the service of the Christian Kerygma

JUAN JOSÉ ASENJO PELEGRINA

El valor de la ciencia teológica en la misión de la Iglesia en el contexto actual 135-148

The Value of Theological Science in the Mission of the Church in the Present Context

GIUSEPPE CARD. VERSALDI

ARTÍCULOS / ARTICLES

El uno y el ser. Mística de los nombres de Dios en Dionisio Areopagita 151-163

The One and the Being. Mysticism of God's Names in Dionysius the Areopagite

MANUEL PALMA RAMÍREZ

De la phénoménologie descriptive à la phénoménologie spéculative. Apports de la phénoménologie à la théologie chrétienne 165-185

From Descriptive Phenomenology to Speculative Phenomenology. Contributions of Phenomenology to Christian Theology

PAUL GILBERT, S. J.

Sulle tracce di un'ontologia del "noi". Il contributo di Heribert Mühlen 187-218

In the Footsteps of an Ontology of "We". The Contribution of Heribert Mühlen

ALESSANDRO CLEMENZIA

Una perspectiva histórico-social de la eutanasia y respuesta del magisterio de la Iglesia 219-248

A Historical-social Perspective on Euthanasia and the Response of the Magisterium

JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ GUIASOLA

Robert Oppenheimer: las aporías éticas del padre de la bomba atómica 249-261

Robert Oppenheimer: Ethical Aporia from the Father of the Atomic Bomb

JUAN ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos* (Ramón Valdivia Giménez)..... 265-268

ALICE DE LA ROCHEFOUCAULD – CARLO M. MARENGHI (eds.), *Education as a Driver to Integral Growth and Peace – Ethical Reflections on the Right to Education, Geneva* (Fernando Chica Arellano)..... 269-271

SANTIAGO NAVARRO DE LA FUENTE, *La Santa Sede y la Guerra Civil. Los representantes del Papa en la España en conflicto (1936-1938)* (Manuel Martín Riego)..... 272-274

JUAN DEL RÍO MARTÍN, *Nuevos apuntes para la vida* (Fernando Chica Arellano)..... 274-275

NORMAS DE PUBLICACIÓN..... 277-283

Sulle tracce di un'ontologia del "noi". Il contributo di Heribert Mühlen

In the Footsteps of an Ontology of "We". The
Contribution of Heribert Mühlen

Alessandro Clemenzia

Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Italia)

Istituto Universitario Sophia (Loppiano)

alessandro.clemenzia@gmail.com

Resumen: L'articolo intende sondare la fondatezza ontologica di una categoria personologica fondamentale, in particolare in ambito ecclesologico: il "noi". Tale ricerca si sviluppa soprattutto nella sua rilevanza trinitaria, a partire dall'apporto offerto dal teologo tedesco Heribert Mühlen, il quale, nella sua opera pneumatologica *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir* (1963), approfondisce questo tema insieme ad altre tre parole-chiave: "io", "tu", "tra".

Palabras clave: Ontologia, relazione, comunanza, noità, reciprocità.

Abstract: The article intends to explore the ontological foundation of a fundamental personological category, in particular in the ecclesiological context: the "we". This research is developed above all in its Trinitarian relevance, according to the contribution offered by the German theologian Heribert Mühlen, who, in his pneumatological work *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir* (1963), explores this theme and studies three other key words: "I", "you", "between".

Keywords: Ontology, relationship, commonality, reciprocity.

INTRODUZIONE

Il presente articolo è la ripresa di una riflessione già avviata,¹ ma che vuole essere rivisitata non soltanto per mostrare l'apporto che il teologo tedesco Heribert Mühlen ha offerto in campo pneumatologico, ma soprattutto per cogliere se la riflessione di questo autore ha qualcosa da offrirci a proposito della fondatezza ontologica del "noi", categoria fondamentale, tanto in ambito teologico-trinitario, quanto in quello ecclesologico e sociologico.²

¹ Alessandro CLEMENZIA, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Roma, Città Nuova, 2012.

² Sull'importanza del recupero della categoria del "noi" in teologia si è soffermato di recente: Leopoldo SANDONÀ, *Dialogica. Per un pensare teologico tra sintassi trinitaria e questione del pratico*, Roma, Città Nuova, 2019.

Lo stesso Papa Francesco, in diversi modi, ha parlato della “mistica del noi”³ come forma ecclesiale corrispondente, tanto al disegno di Dio sulla Chiesa, quanto al bisogno dell’umanità di oggi. Il “noi”, tuttavia, è una categoria non scontata, che va ben articolata per coglierne la sua portata, in quanto si fa luogo in cui singolare e plurale non si obliano vicendevolmente, ma si affermano l’un l’altro: proprio per questo è importante offrire un approfondimento ontologico di questa categoria.

Questo articolo, dunque, avrà la categoria del “noi” come oggetto formale, e la pneumatologia di Heribert Mühlen come oggetto materiale. Sebbene in tutte le sue opere appaia, anche se talvolta unicamente come sfondo, una ritmica trinitaria espressa attraverso le categorie personologiche, quella che maggiormente può offrire uno statuto ontologico al “noi” è *Der Heilige Geist als Person*.⁴ In quest’opera pneumatologica, egli fonda la sua riflessione a partire dal pronome personale “io”,⁵ indicando con esso non soltanto l’identità della persona come esistenza incomunicabile, l’esserci (*Da-sein*) nella sua irripetibilità e unicità, ma anche la sua tensione relazionale, in quanto affermare “io” è in realtà un’autodichiarazione (*Selbstaussage*) del proprio essere di fronte a un *tu*. *Io*, dunque, non vuole essere un semplice atto autocoscienziale,⁶ ma esprime la totalità della persona proiettata ontologicamente verso un *tu*,⁷ o meglio verso un altro *io* riconosciuto come proprio *tu*. Accanto a questa struttura dell’incontro *io-tu*, Mühlen presenta anche l’unione-del-noi (*Wir-Vereinigung*), in cui l’*io* e il *tu* compiono un’azione comune, come fossero un unico soggetto, verso un terzo. Tanto la relazione *io-tu* quanto l’unione-del-noi, seppure strutturalmente diverse tra loro, sono considerate dal nostro autore come i due modi originari della relazione. Tale impostazione teologica si inserisce all’interno di un cammino già percorso da alcuni autori della così detta “filosofia dialogica”, non soltanto per quanto concerne l’utilizzo delle categorie personologiche *io-tu-noi*, ma soprattutto per ciò che riguarda l’attenzione rivolta

³ Il Papa ne parla, soprattutto nell’Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, attraverso una molteplicità di espressioni: “mistica dell’incontro”, “mistica del vivere insieme”, “fraternità mistica”, “mistica dell’avvicinarsi agli altri”, “spiritualità del noi”, ecc. (cfr. EG 87, 92, 272).

⁴ Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster, Aschendorff, 1963¹ (da ora: DHG). Le traduzioni italiane sono nostre.

⁵ Cfr. DHG 50-53.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 44-45.

⁷ “Im Person-Wort «Ich» tritt nicht nur das jeweilige Da-sein im Jetzt-hier in Erscheinung sondern auch das konstitutive Du-sein” (Heribert MÜHLEN, *Das unbegrenzte Du. Auf dem Wege zu einer Personologie*, in Werner DETTLOFF – Richard HEINZMANN – Leo SCHEFFCZYK (hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70*, München, Schöningh, 1967, 1259-1285, qui p. 1274).

alla relazione, a ciò che si trova *tra l'io* e il *tu*. Per questa ragione, per meglio contestualizzare la specificità di Mühlen, è opportuna una previa sintetica illustrazione di un filosofo che, più di ogni altro, ha soffermato l'attenzione sulla natura del *tra*: Ferdinand Ebner.

1. "TRA" L'IO E IL TU: ALCUNE NOTE SULLA FILOSOFIA DI EBNER

Nel XX secolo si è affacciata nel mondo culturale, in risposta alla crisi dello spirito europeo,⁸ un nuovo filone di pensiero denominato "filosofia del dialogo", che ha tra i suoi esponenti più conosciuti Martin Buber (1878-1965), Ferdinand Ebner (1882-1931) e Franz Rosenzweig (1886-1929). Conservando ciascuno le proprie peculiarità, questi autori si muovono dall'importanza che ricopre per l'esistenza umana la relazione primordiale (*Grundbeziehung und Urbeziehung*) dialogica tra un *io* e un *tu* (*Ich und Du*). Per valorizzare questa relazione, l'attenzione è stata rivolta in particolare sulla natura del rapporto (*Beziehung*) che intercorre tra i due,⁹ inteso soprattutto come forma di reciprocità (*Gegenseitigkeit*). Come si può descrivere la natura di questo legame che si interpone tra un *io* e un *tu* e li lega tra loro in modo così esistenzialmente determinante? Ogni autore tenta di offrire una risposta a tale quesito. Per Ferdinand Ebner,¹⁰ l'uomo non soltanto possiede la parola (*Wort haben*), ma è un "essere parlante" (*ein sprechendes Wesen*); questo significa che è la parola a interporsi tra l'*io* e il *tu*: "Dobbiamo allora riflettere sul fatto che questo *Io* e questo *Tu* ci sono dati nella loro «interiorità» proprio *mediante* la parola e *nella* parola".¹¹ Quest'ultima, dunque, appare come terzo tra l'*io* e il *tu* e al tempo stesso come ciò che determina l'uomo: ciò significa che l'*io* è costitutivamente aperto al *tu*.¹² Quanto affermato si

⁸ Cfr. Andrea POMA, *La crisi dell'uomo occidentale*, in Martin BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea POMA, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1993, 11-16.

⁹ "La parola fondamentale io-tu fonda il mondo della relazione" (BUBER, *Il principio dialogico*, 61).

¹⁰ Cfr. Emilio BACCARINI, "La «tuità». Il nuovo esistenziale tra Ferdinand Ebner, Martin Buber e Franz Rosenzweig, *Communio* 175-176 (2001) 108-114; Anita BERTOLDI, *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner filosofo dell'incontro*, Roma, Città Nuova, 2003; Helga KASAN, *Das Wort von Geist. Ein Versuch des Verstehens der Pneumatologie F. Ebners*, Dissertazione di filosofia, Wien 1971; Sergio GABURRO, "La parola come dialogo/dialogos nel pensiero di Ferdinand Ebner. Una rilettura della dialettica Io-Tu in chiave ecclesiologicalo-ecumenica", *Lateranum* 1 (2004) 53-98; Silvano ZUCAL, "La filosofia della parola in F. Ebner e in R. Guardini", *Annali di Scienze Religiose* 3 (1998) 75-93.

¹¹ Ferdinand EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, Milano, San Paolo, 1998, 80.

¹² "Ma come stanno le cose con il vero Io? La questione è molto semplice: la sua esistenza non consiste nel suo riferirsi a se stesso, bensì —e su questa circostanza cade tutto il peso— nel suo rapporto con il Tu. Il solipsismo dell'io del *moi* pascaliano

può rintracciare anche nell'azione creatrice divina, Dio¹³ crea l'uomo come essere parlante attraverso la sua parola creatrice:¹⁴

Dio però ha creato l'uomo con il fatto stesso di parlargli. Lo ha creato mediante la parola, nella quale era la vita, e la vita era la luce degli uomini, come si legge nel prologo del Vangelo di Giovanni. Che Dio ha creato l'uomo non significa altro se non che Dio gli ha parlato. Nel crearlo gli ha detto: Io sono e per mio tramite tu sei. Poiché Dio gli ha parlato in tale maniera e mediante la parola con la sua origine divina ha posto in lui l'io, creandolo nella sua relazione con il Tu, l'uomo divenne consapevole della propria esistenza e della relazione della stessa con Dio.¹⁵

Dio, colui che si è manifestato come l'"Io sono", ha costituito l'uomo come *tu* (auto-costituendosi, al tempo stesso, *Tu* dell'*io* umano);¹⁶ per questo l'uomo, essendo costituito come il *tu* di Dio,¹⁷ ogni volta che parla di se

non è dunque da considerarsi come assoluto, bensì come relativo, nel rapporto dell'io con il Tu, e un Io al di fuori di tale rapporto non esiste affatto. Il solipsismo dell'io non è qualcosa di originario nell'io, bensì il risultato di un atto spirituale interno a esso, di un'azione dell'io, ovvero del suo chiudersi di fronte al Tu" (*ibidem*, 85).

¹³ Il linguaggio, secondo Ebner, appartiene non tanto alla dimensione naturale dell'uomo, quanto a quella spirituale: "L'io che si chiude al Tu non è il vero e proprio io, bensì, per dirla in termini grammaticali, il *casus obliquus* dell'io, il mio a me-me, il *moi* di Pascal: il tentativo dell'uomo di esistere senza Dio oppure in un equivoco circa il rapporto dell'uomo con Dio" (*ibidem*, 176).

¹⁴ "La cosa però di gran lunga più importante e significativa (che getta anche un'ultima luce sull'essenza della parola) è che proprio nella forma di un simile rapporto trova espressione la relazione dell'uomo con Dio. Essa è la forma basilare e primordiale del modo divino di rapportarsi, modo che, proprio perché è e deve essere «personale», non può essere altro che il rapporto dell'io verso il Tu. Nelle fondamenta ultime della nostra vita spirituale Dio è il vero Tu del vero io nell'uomo. Questo io «trova il suo essere concreto» nel suo rapporto con Dio; certamente non l'io «ideale» della filosofia —che è solo un'astrazione fluttuante, una bolla di sapone della ragione speculativa, che il primo soffio di vento proveniente dal mondo reale della vita umana fa scoppiare— bensì l'io reale, che si esprime nel fatto che io esisto e che posso dire questo di me stesso" (*ibidem*, 145).

¹⁵ *Ibidem*, 96.

¹⁶ "Nella spiritualità della sua origine in Dio l'uomo non era la «prima», bensì la «seconda persona», dato che la prima era e rimane Dio. E qui questi «prima» e «seconda» indicano effettivamente un ordine gerarchico spirituale, a differenza dell'impiego grammaticale. Egli era la persona «appellata da Dio», il Tu della parola divina che lo creava. Poiché però era Dio stesso a parlare, il Tu non è ciò che altrimenti è nel suo fondamento ultimo, ovvero Dio stesso, bensì appunto l'uomo. Qui dunque, ed è l'unico caso, la legge prospettica per la comprensione delle realtà spirituali vale in senso inverso" (*ibidem*, 97).

¹⁷ Ebner mette in luce come l'espressione originaria di Dio ("Io sono") implica già di per se stessa una relazione con il proprio Tu: "Il senso della proposizione originaria era «Io sono» e non invece «Io sono io»; dell'io che si-pone-in relazione con il Tu, non

stesso come "io sono" deve presupporre implicitamente Dio.¹⁸ Ebner, così, parla di "pneumatologia della parola":¹⁹ l'uomo si costituisce attraverso la parola *tra* (*zwischen*) l'*io* e il *tu*; dal momento che l'*io* e il *tu*, proprio in quanto tali, necessitano di una relazione reciproca, l'oggettivazione di essa avviene attraverso la parola.²⁰ Quest'ultima, a sua volta, da un lato, presuppone l'esistenza di un *io* e di un *tu*, dall'altro, è la loro condizione di possibilità.²¹ La parola, tuttavia, non è un *quid* che si aggiunge a qualcosa di già esistente; si tratta, infatti, di un *tra a-priori* rispetto all'*io* e al *tu*:

Creato nell'uomo dall'origine divina della parola, il rapporto dell'Io con il Tu dal quale procedette come percettibile espressione il linguaggio, non si è ag-

invece nell'assolutizzazione della sua chiusura di fronte al Tu come avviene nell'«auto posizione» che si ha nel principio d'identità" (*ibidem*, 231).

¹⁸ "Anche a tale proposito si deve tener presente che il vero Tu dell'Io è Dio; e che l'uomo, allora, quando afferma la propria stessa esistenza nell'autocoscienza della proposizione «Io sono», presuppone implicitamente Dio. Se però non è consapevole, ciò dimostra semplicemente che nella proposizione «Io sono» e nell'autocoscienza della propria esistenza egli non si capisce, il che a sua volta significa che tale autocoscienza è solo apparente" (*ibidem*, 98).

¹⁹ "Se si vuole una formula per indicare un pensiero che si sforza di comprendere l'importanza spirituale della parola [...], lo si chiami pneumatologia della parola. È l'espressione corretta. Tanto più corretta e significativa, in quanto in questa pneumatologia si chiarisce che non può assolutamente darsi alcun'altra pneumatologia all'infuori della pneumatologia della parola" («*Will man aber eine Formel haben für ein Denken, das sich bemüht, die geistige Bedeutung des Wortes zu erfassen [...] so heiße man es Pneumatologie des Wortes. Das ist der richtige Ausdruck. Umso richtiger und bedeutsamer, als in dieser Pneumatologie es deutlich wird, daß es eine andere als eine Pneumatologie des Wortes überhaupt nicht geben kann*»: Ferdinand EBNER, *Schriften II, Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, a cura di Franz SEYR, München, Kösel, 1963, 945). Cfr. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 124-132.

²⁰ Ebner afferma: "[Il linguaggio] ha come premessa, nell'attualità del suo venir detto, il carattere personale della relazione dell'Io con il Tu. Tale carattere personale non è però a sua volta pensabile senza una relazione alla parola e in tale relazione si dà «oggettivamente» come quella possibilità che esiste nell'uomo —per il fatto che egli «ha la parola»— di «affermare» in generale, ed in particolare quella possibilità dell'«affermazione» della propria esistenza nel termine «Io» della frase «Io sono»: è così che l'autocoscienza diviene «oggettiva»" (EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 87).

²¹ "È questo che determina l'essenza del linguaggio —della parola— nella sua spiritualità: che è qualcosa che si estende tra l'Io e il Tu, tra la prima e la seconda persona, come si dice nella grammatica; qualcosa che dunque da un lato presuppone il rapporto tra l'Io e il Tu e dall'altro lo stabilisce" (EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 86). M. Buber definisce la relazione che sta tra l'Io e il Tu spirito: "Lo spirito non è nell'io, ma tra l'io e il tu. Non è come il sangue, che circola dentro di te, ma come l'aria in cui respiri" (BUBER, *Il principio dialogico*, 85). L'accusa che verrà rivolta a Buber riguarderà proprio l'aver ridotto il valore della relazione a pura funzionalità del rapporto tra l'*io* e il *tu*: "Lo scopo della relazione è il suo stesso essere, cioè il contatto con il tu" (BUBER, *Il principio dialogico*, 103).

giunto solo in seguito a un Io che esisteva per sé nella propria solitudine, bensì rappresenta piuttosto il presupposto stesso per la sua esistenza, che dal punto di vista oggettivo viene dunque a essere identico con il fatto che l'uomo "ha la parola"; perciò si può dire dell'animale che non ha un Io, poiché gli è interdetto il linguaggio, poiché *non* ha la parola.²²

Affermare l'esistenza di un "tra" a-priori significa negare la possibilità di una solitudine originaria alla quale si è aggiunta, in un secondo momento e attraverso la parola, la relazione con il *tu*:²³ è come se ci fosse da sempre una comunanza primordiale.²⁴ Secondo tale logica, la parola è la via d'uscita dell'*io* da ogni forma di solipsismo:²⁵ l'uomo può ri-uscire, entrando in se stesso, a scoprire la presenza del *tu* al quale è costituzionalmente orientato.²⁶ Questa dinamica può essere chiamata "amore".²⁷

Ebner, in realtà, parla dell'esistenza di un unico *Tu*, che l'*io* deve saper riconoscere negli altri *tu*:

Esiste però anche un solo *Tu*, per l'appunto Dio. Nel mio corretto rapporto spirituale, favorito dallo spirito, con l'altro uomo, il *Tu* in Enrico non è totalmente diverso da quello che c'è in Giuseppe o in Luigi, bensì uno e medesimo, l'unico *Tu* che esiste.²⁸

Lo schema, che inizialmente poteva essere rappresentato: *Io* —parola— *Tu*, subisce una modifica a partire dall'*a-priori* della parola rispetto alla

²² EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 90. Anche in M. Buber compare il tema dell'*a-priori*; egli infatti afferma: "All'inizio è la relazione: categoria dell'essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell'anima; all'inizio è l'a priori della relazione, il tu innato" (BUBER, *Il principio dialogico*, 78).

²³ "Se l'Io possedesse un'esistenza assoluta, ovvero indipendente dal suo rapporto con il *Tu*; se dunque la sua solitudine fosse il suo stato più originario e connaturale e quel rapporto si fosse aggiunto solo in seguito, ad esempio nel corso del processo di socializzazione della vita umana [...]; se le cose stessero in tale modo, Dio avrebbe soltanto un'esistenza meramente ideale, il divino non sarebbe altro che un'idea" (EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 103-104).

²⁴ Più che di "comunanza primordiale", Ebner, nel Frammento 8, parla dell'*a-priori* del "tra" attraverso l'espressione "la parola originaria" (cfr. *ibidem*, 162-167).

²⁵ Cfr. *ibidem*, 144.

²⁶ Cfr. *ibidem*, 94.

²⁷ Per quanto invece concerne il rapporto tra amore e parola, l'autore sostiene: "Il vero Io esiste laddove e quando si muove verso il *Tu*; non nell'«Io-solipsismo» del suo pensiero che sempre di nuovo si genera e si ingloba e nel quale pensa se stesso; bensì soggettivamente nell'amore —nel quale riceve senso e direzione la sua intima realtà dell'«Io voglio» e della quale l'Io intellegibile dell'etico nulla sa— oggettivamente però non altrove se non nella parola, non per il fatto che si pensa ma invece che si esprime. La parola e l'amore sono i veicoli autentici del suo rapporto e del suo «movimento» verso il *Tu*" (*ibidem*, 196).

²⁸ *Ibidem*.

relazione *Io – Tu*. Questa struttura ontologica dell'uomo viene vista da Ebner come un riflesso della personalità stessa di Dio.²⁹

2. LE CATEGORIE PERSONOLOGICHE IN HERIBERT MÜHLEN

2.1. Il fondamento scritturistico della riflessione

Dopo aver visto il valido contributo offerto da Ferdinand Ebner per una chiarificazione sulla natura della relazione "tra" *l'io* e il *tu*, è ora possibile rivolgere l'attenzione su Heribert Mühlen.

Per affermare lo statuto ontologico dell'*io*, del *tu* e del *noi*, il nostro autore introduce le categorie personologiche nell'ambito della vita trinitaria. L'applicazione di esse alle singole Persone divine ha come punto di partenza la testimonianza riportata nella Scrittura. Per presentare questa riflessione, il nostro autore si è soffermato in particolare sulle formule di rivelazione divina nell'Antico e nel Nuovo Testamento: 'Anî JHWH ed ἐγώ εἰμι. Senza soffermare l'attenzione sui singoli passaggi compiuti da Mühlen, basti mettere in luce come tra i significati che 'Anî JHWH assume, c'è sicuramente quello che riguarda l'unicità e l'esclusività divine. Soprattutto a partire dal Decalogo, l'*Io* di Dio esprime l'esclusione dell'esistenza di ogni altro come Lui³⁰ e, di

²⁹ "L'essere personale, dal punto di vista dell'uomo e in una maniera per lui assolutamente valida, è sempre l'esistere dell'Io in rapporto con il Tu. Solo la personalità di Dio potrebbe anche essere senza relazioni, ma di fatto non lo è, poiché sta in rapporto con l'esistenza personale dell'uomo, la quale non sarebbe affatto possibile senza tale rapporto. Il fatto che Dio abbia creato l'uomo come essere personale, ovvero in vista di un rapporto personale con egli stesso, non era insito nella necessità della sua esistenza quale Dio ed essere personale, bensì fu sua «libera volontà»" (*ibidem*, 108).

³⁰ "Alle anderen Götter sind Nichtse" (DHG 87). Ethelbert Stauffer evidenzia prima di tutto il senso rivelativo dell'*Io* non soltanto in ambito biblico, ma anche per le divinità dell'antico Oriente: "L'uso enfatico della prima persona contrassegna caratteristicamente le rivelazioni della divinità dell'antico Oriente" (Ethelbert STAUFFER, "ἐγώ", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* III, a cura di Gerhard KITTEL e Gerhard FRIEDRICH, Brescia, Paideia, 1967, 41-94, qui 43). Un secondo elemento sottolineato è il fatto che l'*Io* pronunciato acquisisce un valore così alto da rendere la divinità pronunciante assoluta rispetto ad ogni altra: "È evidente che con siffatte rivelazioni in prima persona la divinità —una delle tante— vuole anzitutto presentarsi a chi legge o ascolta. È inevitabile d'altronde che la presentazione si trasformi in autoglorificazione; la divinità infatti si arroga particolari attributi contestandoli ad altri dèi, ossia si presenta come quella che più di ogni altra può esigere onori dall'uomo e promettergli aiuto. Perciò in ultima analisi queste rivelazioni divine, pur proiettandosi su uno sfondo politeistico, sono tendenzialmente monoteistiche o monolatriche" (*ibidem*, 44).

conseguenza, di ogni altra forma di culto.³¹ Al tempo stesso, Egli presenta se stesso in relazione con il suo *tu*, vale a dire il suo popolo.³²

Anche nel Nuovo Testamento *Io sono* è una vera e propria formula di rivelazione:³³ “Quando Gesù pronuncia «Io sono», rivela non se stesso in primo luogo, ma il Padre”.³⁴ Gesù, infatti, affermando “Io sono” manifesta la peculiarità della sua esistenza come essere totalmente relazionato al Padre. Di conseguenza, l’*Io sono* di Gesù è non soltanto manifestazione del Padre, ma anche di ciò che c’è “tra” lui e il Padre; questo elemento offre alla formula di rivelazione del Figlio una dinamicità molto più intensa, in quanto esprime lo stesso rapporto dinamico tra loro. Ἐγώ εἰμι diventa così una formula di rivelazione del Padre, che include però anche il Figlio;³⁵ da ciò si deduce sia l’unità tra le due Persone divine, sia la distinzione tra loro. Afferma Mühlen:

Il Figlio non è sotto tutti gli aspetti identico al Padre, infatti il Padre invia, il Figlio è inviato. In nessun caso nella Scrittura è accennato che in qualche modo il Figlio invii il Padre. La relazione tra il Padre e il Figlio non è reversibile, e perciò esiste tra l’Io del Padre e l’Io del Figlio, all’interno dell’intera unità nell’operare, una distinzione certamente inimmaginabile. Questo significa d’altra parte non proprio che entrambi questi Io stiano l’uno vicino all’altro senza connessione: qui si tratta di un’intera eccezionale relazione Io-Tu.³⁶

³¹ “... das alle Ehre für sich in Anspruch nimmt und jeden anderen Götterkult ausschließt” (DHG 86).

³² Stauffer mette in luce come, soprattutto a partire dal Deuterocanone, la rivelazione dell’essere di Dio sia una manifestazione del suo essere in relazione al popolo, e proprio per questo le parole di Dio acquistano una dinamicità profonda: “Ma l’onnipotenza dell’essere e della volontà di Dio si manifesta nel suo agire incessante. Per questo nel Deuterocanone le parole di Dio hanno un carattere spiccatamente dinamico, ossia trattano assai poco di ciò che è e molto invece di ciò che accade” (STAUFFER, “ἔγω”, 45-46). Cfr. DHG, 86-88.

³³ “ἔγω εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel” (DHG, 88).

³⁴ “Wenn Jesus also das “Ich bin” ausspricht, offenbart er zunächst nicht sich, sondern den Vater” (*ibidem*).

³⁵ Stauffer evidenzia, a partire dai vangeli, come l’Io di Gesù, che esprime la sua relazione con il Padre, sia in relazione con la sua missione e la sua filiazione divine; per quanto concerne la missione, egli scrive: “Nei sinottici Gesù usa l’ἔγω enfatico piuttosto raramente e cioè quando proferisce in tono solenne promesse e comandi con l’autorità incomparabile che gli deriva dalla sua divina missione” (STAUFFER, “ἔγω”, 55). Per quanto concerne la filiazione, invece, egli aggiunge: “Nell’evangelo di Giovanni, che accoglie e sviluppa in tutti i suoi aspetti la cristologia dei sinottici, l’uso enfatico dell’ἔγω connota stilisticamente il filone maggiore del kerygma di Gesù, quello cioè in cui egli si rivela come Figlio di Dio. Spesso l’ἔγω è necessario per far risaltare un contrasto, talvolta invece è chiaramente superfluo; sempre, comunque, dà alle parole di Gesù un tono solenne e liturgico” (*ibidem*, 59).

³⁶ “Der Sohn ist nicht in jeder Hinsicht mit dem Vater identisch, denn der Vater sendet, der Sohn wird gesandt. Nirgendwo in der Hl.Schrift ist angedeutet, daß etwa der Sohn den Vater sendet. Das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn ist nicht umkehrbar, und

La dichiarazione *Io sono* di Gesù, così, pur mostrando la relazione con il Padre, è in realtà l'epifania di un rapporto dialogico, si mostra come una dichiarazione-*Noi* inteso come *Noi-due*.³⁷ Proprio per l'*Io*-assoluto del Padre e l'*Io*-in-relazione al Padre del Figlio, Mühlen comprende l'*Io* come Padre e il *Tu*, in quanto legato all'*Io*, come Figlio.³⁸ Con il "noi", in riferimento alle prime due Persone della Trinità, si intendono due realtà distinte: in primo luogo, una relazione con il Padre all'interno della quale sono inclusi gli altri uomini;³⁹ in secondo luogo una relazione col Padre in cui sono esclusi gli altri.⁴⁰

deshalb besteht zwischen dem «Ich» des Vaters und dem «Ich» des Sohnes bei aller Einheit im Wirken doch ein unübersehbarer Unterschied. Das heißt auf der anderen Seite aber gerade nicht, daß diese beiden «Iche» beziehungslos nebeneinander stehen: Es handelt sich hier um ein ganz einzigartiges Ich-Du-Verhältnis“ (DHG, 92).

³⁷ *“Das Ich-Sagen Jesu hat von da her einen ausgesprochen nicht-monologischen, dialogischen Charakter“ (ibidem).*

³⁸ *“Gesù è —in breve— il rivelatore del Padre venuto nel mondo. Egli è venuto dal Padre e torna al Padre. Perciò Egli viene non «nel proprio nome», ma «in nome» di suo Padre. Jahvé al contrario non dice mai il «da dove» del suo «Io», Egli non ha nessuno «vicino» o «sopra» sé, Egli è per questo «Io» da se stesso. Il Figlio al contrario non ha niente da se stesso, ma il Padre gli ha dato tutto“ (“Jesus ist —mit einem Wort gesagt— als der Offenbarer des Vaters in die Welt gekommen [vgl. Joh 1,9; 3,31; 6,15; 8,42; 9,39; 10,10; 12,47; 18,37]. Er ist ausgegangen vom Pater [ἐξῆλθον, Joh 8,42] und kehrt wieder zum Vater zurück [Joh 16,27f.; 13,3]. Deshalb kommt er nicht «im eigenen Namen», sondern «im Namen» seines Vaters (Joh 5,43; 10,25). Jahwe dagegen spricht nie von einem Woher seines «Ich», Er hat niemanden «neben» oder «über» sich, Er ist dieses «Ich» von sich selbst her. Der Sohn dagegen hat nichts aus sich selbst, sondern der Vater hat ihm alles gegeben [Joh 3,35; 5,22.27.36; 6,37.39; 10,29; 17,2.4.6ff.11f.22.24; 18,9]“)* (DHG, 93).

³⁹ *Cfr. DHG 95: “Wir-Aussagen Jesu, in denen im Sinne der Alltagssprache andere Menschen eingeschlossen sind“. Afferma Stauffer: “Nella stessa comunione col Padre Gesù vuole attrarre i suoi discepoli. È questo il motivo che ritorna con sovrana insistenza nel discorso di congedo ...” (STAUFFER, “ἐγώ”, 60).*

⁴⁰ *Cfr. DHG 96: “Wir-Aussagen Jesu, in denen er sich mit seinem Vater zusammenschließt, alle anderen Menschen aber ausgeschlossen sind“. Stauffer sottolinea come la relazione tra Gesù e il Padre sia esclusiva rispetto a quella degli altri: “In realtà l'uso enfatico della prima persona risale, come abbiamo visto, in ultima analisi a una duplice matrice: a una tradizione stilistica dell'antico oriente, e a determinati modi espressivi dell'Antico Testamento abbandonati poi dalla sinagoga. Le due tradizioni, quella dell'antico oriente e quella veterotestamentaria, confluiscono nell'apocalittica giudaica e tramite questa agiscono sull'ambiente di Gesù e degli evangelii. Gesù nei Sinottici rivendica per sé, come suo esclusivo diritto, quell'uso enfatico dell'io che era proprio di chi parlava in nome e per incarico di Dio; e nell'evangelo giovanneo contrappone il proprio ἐγώ soteriologico —l'unico valido— all'io delle false divinità e dei bugiardi «salvatori» del mondo politeistico. Al di sopra di ogni altro «io» sta l'ἐγώ εἶμι, la formula che colloca Gesù nella sfera dell'assoluto come vicario onnipotente di Dio, ossia definisce genuinamente il suo modo di essere unico e incomparabile, ma destinato a rimanere occulto e imprevedibile sino alla fine dei tempi“ (STAUFFER, “ἐγώ”, 71-72).*

A partire da questa riflessione il teologo tedesco mostra come all'interno del piano divino ci sia un *Noi* duale, che si riferisce al Padre e al Figlio, e un altro *Noi*, invece, che introduce lo Spirito Santo. Il "prenderemo dimora presso di lui" include anche lo Spirito Santo, menzionato nei versetti precedenti (Gv 14,16-17).⁴¹ Mühlen traccia sinteticamente il risultato della sua indagine scritturistica:

1. Il Padre rivela se stesso in un enfatico singolare Io. Il Figlio manifesta in modo enfatico nella parola-personale Io la sua unica relazione con il Padre, che appare come una relazione Io-Tu.

2. La parola-personale Noi sulla bocca di Gesù ha una duplice valenza: a) un aspetto esclusivo: Gesù non include nella parola-personale Noi alcun uomo, quando è co-inteso il Padre. b) un aspetto inclusivo: nel Noi di Gv 14,23 è co-inteso tanto il Padre quanto anche lo Spirito Santo.⁴²

2.2. Io Tu Noi per esprimere la vita trinitaria

2.2.1. Il Padre come Io in-originato

A partire dal riferimento alla Scrittura, Mühlen si concentra sulla singola Persona divina. Il Padre, anche se è l'*Io*-in-Persona, non può essere pensato all'fuori della sua relazione con il Figlio.⁴³ Quando si parla di "io", spiega il nostro autore, non si fa riferimento alla dimensione auto coscienziale: "La parola-personale «Io» da se stessa non è identica alla «coscienza di sé», ma intende l'esistenza incomunicabile".⁴⁴ Non vi è, dunque, una tripla coscienza *in divinis*, altrimenti si rischierebbe di cadere nel triteismo:⁴⁵

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 97-98. Il "*mansionem apud eum faciemus*" è di importanza capitale per la riflessione teologica, in quanto è uno dei testi fondamentali e fondazionali per una comprensione trinitaria della *gratia inhabitationis*.

⁴² "1. Der Vater offenbart sich selbst in einem eigentümlich emphatischen «Ich». Der Sohn offenbart in emphatischer Weise in dem Person-Wort «Ich» sein einzigartiges Verhältnis zum Vater, welches als ein Ich-Du-Verhältnis erscheint. 2. Das Person-Wort «Wir» in Munde Jesu hat einen doppelten Aspekt: a) einen ausschließenden Aspekt: Jesus schließt in das Person-Wort «Wir» nie andere Menschen mit ein, wenn der Vater mitgemeint ist. b) einen einschließenden Aspekt: in dem «Wir» Joh 14,23 ist sowohl der Vater als auch der Hl. Geist mitgemeint" (DHG, 99).

⁴³ Proprio per questo, tanto il discorso sul Padre quanto quello sul Figlio sono una specificazione della relazione *Io-Tu*. Si richiama così l'importanza dei nomi "padre" e "figlio" per esprimere come il dato relazionale fonda l'essere stesso della persona divina.

⁴⁴ "Daß das Person-Wort «Ich» von sich selbst her nicht mit «Selbstbewußtsein» identisch ist, sondern die unmitteilbare Existenz meint" (DHG 127).

⁴⁵ Anche nella sua tesi ecclesiologica Francesco Marino mette in luce questo rischio: "Qui bisogna osservare che l'auto-coscienza di Dio è in senso stretto comune alle tre divine persone come è comune l'unica sostanza divina che sussiste in un triplice

la coscienza divina, essendo una, appartiene alla comune natura divina, così da poter affermare l'esistenza di un unico *Akt-zentrum* personale.⁴⁶ Per questa unicità e comunanza coscienziale, Mühlen ritiene che "terminologicamente potrebbe essere significativo se si indica la natura divina sotto il punto di vista della sua riflessività come il «se stesso» divino".⁴⁷

Specificato, dunque, che l'*Io* non ha a che fare con l'autocoscienza, Mühlen spiega in cosa consista la categoria personologica *Io* in riferimento al Padre. Ciò che contraddistingue la prima Persona divina sono: l'origine senza principio, la paternità e la spirazione attiva; di queste, il nostro autore approfondisce le prime due nozioni.⁴⁸ Riguardo all'essere origine senza principio, Mühlen ricorre all'espressione-*Io* del Padre nella Sacra Scrittura, quando, nell'Antico Testamento, Egli si presenta al suo popolo come un *Io* che non ammette la presenza di altri déi accanto a sé; nel Nuovo Testamento, invece, Egli si manifesta come origine del Figlio e dello Spirito Santo. Si tratta di due differenti modi di rivelarsi del Padre, ma in entrambi si presenta come un *Io* e non come un *Tu*: "La parola «Tu» dà a riconoscere da se stessa che alla persona indicata con il *Tu* è presupposta una «prima» persona, un «Io». La parola-personale *Io* non ha invece alcuna ulteriore parola-personale sopra

modo d'esistenza. Le persone divine sono, infatti, realmente identiche all'unico essere e coscienza e scaturiscono dagli atti spirituali «riflessivi» della conoscenza e dell'amore. [...] Non bisogna identificare il *Person-Wort Io* con l'auto-coscienza di Dio; altrimenti avremmo come conseguenza una concezione triteistica della Trinità" (FRANCESCO MARINO, *L'ecceologia di Heribert Mühlen: la Chiesa nel mistero dello Spirito di Cristo e del Padre*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 1998, 107, n. 106).

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, 166. G.-H.M. KIM, nella sua ricerca pneumatologica su Heribert Mühlen, muove all'autore delle obiezioni su questo punto. Egli afferma: "Se la parola «Akt-zentrum» vuol significare l'atto della conoscenza delle persone divine, sicuramente c'è un solo atto. Se invece essa significa il soggetto che riconosce il suo atto, allora ci sarebbero tre atti personali in Dio. Mühlen incappa in quest'ambiguità, quando sottolinea che c'è una sola coscienza o un solo Akt-zentrum: perché —secondo i suoi propositi— solo il Padre risulterebbe così associato alla coscienza della natura divina" (G.-H.M. KIM, *Dalla personologia alla pneumatoprassi. Percorso e istanze per un rinnovamento della pneumatologia nell'opera di Herbert Mühlen*, Tesi Pontificia Università Lateranense, Roma 1996, 72-73).

⁴⁷ "Es könnte terminologisch von Bedeutung sein, wenn man die göttliche Natur unter dem Gesichtspunkt ihrer Reflexivität als das göttliche Selbst bezeichnet" (DHG, 128).

⁴⁸ "Adesso sia dimostrato nei particolari in che senso nella parola-personale «Io» possono venire espresse plasticamente entrambe le prime proprietà" ("Es sei nun im einzelnen gezeigt, inwiefern in dem Person-Wort «Ich» die beiden ersten Proprietäten plastisch zur Aussage kommen können": *ibidem*).

o davanti a sé".⁴⁹ Il Padre, in virtù del suo essere senza origine è "la prima persona per eccellenza senza un'origine da un'altra persona!".⁵⁰

Il fatto che il Padre sia un *Io* che esclude di per sé ogni altro *Io* precedente a Sé (altrimenti sarebbe un *Tu*), non elimina il fatto che l'*Io* sia tale se in relazione al *Tu*.⁵¹ L'essere senza origine e la paternità, infatti, non possono essere interpretate come due momenti distinguibili temporalmente, come se il Padre vivesse prima in una sorta di solitudine iniziale e poi si aprisse alla relazionalità con il Figlio. Infatti, "in relazione alle Persone divine non si può parlare di una «solitudo». Ciò avrebbe senso solo se in Dio non ci fosse una pluralità di Persone".⁵² Né tanto meno si può pensare che il Padre entri in relazione con il Figlio per oltrepassare la sua originaria solitudine;⁵³ il Padre è, ed è tale in relazione al Figlio:

La sua relazione con il Figlio non si aggiunge alla sua costituzione come persona; piuttosto il Padre ha già una relazione con il Figlio ed è costituito come persona proprio attraverso questa relazione ancora prima (anche se logicamente dopo) che egli faccia uscire da sé il Figlio nell'atto nozionale della generazione.⁵⁴

Le caratteristiche divine applicate al Padre, dunque, non possono essere prese l'una separatamente dalle altre: l'essere senza origine, che per certi aspetti indica l'assolutezza dell'*Io*, non può essere considerato al di

⁴⁹ "Das Wort «Du» gibt von sich selbst her zu erkennen, daß der mit «Du» bezeichneten Person eine «erste» Person, ein «Ich», vorausgesetzt ist. Das Person-Wort «Ich» aber hat kein weiteres Person-Wort mehr über oder vor sich" (*ibidem*).

⁵⁰ "... die schlechthin erste Person ohne einen Ursprung aus einer anderen Person!" (*ibidem*).

⁵¹ Queste affermazioni mettono in evidenza che per Mühlen esiste, tra le categorie personologiche, una sinergia non indifferente sia in ambito teologico sia in quello antropologico; proprio per questo dubbio del fatto che tanto la relazione dell'*Io* verso il *Tu*, quanto la relazione dell'*Io* verso il *Noi* possano essere ridotte a due comportamenti dell'*Io*. Così scrive, a tale proposito, Ignace Zhang Zhan Wu: "En disant «Tu», le «Je» entre en dialogue avec l'autre personne, constitue avec lui, non seulement une rencontre, mais aussi une union-alliance qui s'exprime dans le «Nous». Le «Tu» et le «Nous» sont alors deux modes fondamentaux du comportement du «Je»" (Ignace ZHANG ZHAN WU, *Qui est l'Église? Quaestio disputata sur la personnalité de l'Église à la lumière de quelques auteurs du XXème siècle*, Tesi Pontificia Università Lateranense, Roma 2003, 114).

⁵² "In bezug auf die göttlichen Personen aber kann man nicht von einer solitudo sprechen" (DHG, p. 130).

⁵³ Afferma Mühlen: "Il Padre non entra in una relazione-*Io-Tu* con il Figlio per distruggere una solitudine-*Io*" ("Der Vater tritt nicht in ein Ich-Du-Verhältnis zum Sohne, um eine Ich-Einsamkeit zu sprengen": *ibidem*, 131).

⁵⁴ "Seine Relation zum Sohne kommt nicht zu seiner Konstitution als Person hinzu; vielmehr hat der Vater schon ein Verhältnis zum Sohne und ist durch eben dieses Verhältnis als Person konstituiert, noch bevor er (logisch später) den Sohn im notionalen Akt der Zeugung aus sich hervorgehen lässt" (DHG, 131). Cfr. Luis F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Milano, Paoline, 2004, 220-221.

fuori della sua paternità, cioè della sua relazione al Figlio (relazione *Io-Tu*). Questo passaggio porta Mühlen ad affermare: "Le Parole-persone sono concetti relazionali di per se stessi!"⁵⁵

2.2.2. Il Figlio come il Tu divino

Dopo essersi soffermato sul Padre, Mühlen rivolge l'attenzione al Figlio, a quel *Tu* che sta davanti all'*Io* del Padre. Il punto di partenza del suo discorso è ancora il Nuovo Testamento, e in particolare la dichiarazione "Io sono" pronunciata da Gesù: la relazione tra Padre e Figlio viene espressa come incontro tra un *Io* e un *Tu*. Mühlen spiega questa dinamica trinitaria attraverso le relazioni sul versante antropologico. Trattandosi di un discorso analogico, egli mette in luce la distinzione esistente tra il rapporto di due persone umane, che primariamente sono costituite tali e in un secondo momento entrano in relazione con l'altro, e quello delle Persone divine, dove "il Padre fa uscire primumsamente l'esistenza incomunicabile del Figlio come *principium sine principio*".⁵⁶

Se per comprendere la peculiarità del Padre si era partiti dalla generazione del Figlio, così, anche per descrivere la peculiarità del Figlio, Mühlen parte dalla stessa analogia. Il fondamento su cui egli basa questo discorso non è tanto la dottrina psicologica sulla Trinità, quanto il pensiero di Riccardo di San Vittore. Naturalmente, spiega il nostro autore:

In questa connessione si può di nuovo osservare che nessuna delle analogie intercreaturali può offrire una sufficiente comprensione della Trinità. Neppure la somma di tutte le sole possibili e appropriate analogie a tale riguardo potrebbe procurare una sufficiente comprensione".⁵⁷

Nonostante questa necessaria consapevolezza nell'accostarsi al Mistero divino, l'analogia dell'amicizia (*Freundschaft*) di Riccardo di San Vittore sembra essere quella che meglio descrive la relazione *Io-Tu*, in quanto ciò che

⁵⁵ "Die Person-Worte sind von sich selbst her Verhältnisbegriffe!" (DHG, 131). Spiega a tale proposito F. Marino: "I Person-Wörter Io-Tu-Noi sono concetti relazionali che indicano ipostasi. Essi stanno ad esprimere precisamente le relazioni che intercorrono nel dialogo interpersonale. Perciò qui, la paternità è in opposizione relazionale alla figliolanza, così *Io* del Padre è in opposizione relazionale al *Tu* del Figlio. Essendo relativi l'uno all'altro, l'uno richiama l'altro e l'altro è richiamato dall'uno" (MARINO, *L'ecclesiologia di Heribert Mühlen*, 107, n. 253).

⁵⁶ "Der Vater bringt die unmitteilbare Existenz des Sohnes als *principium sine principio* allererst hervor" (DHG, 131).

⁵⁷ "In diesem Zusammenhang kann noch einmal darauf hingewiesen werden, daß keine der innerkreatürlichen Analogien ein zureichendes Verständnis der Trinität vermitteln kann. Auch die Summe aller nur möglichen und in bestimmter Hinsicht zutreffenden Analogien könnte ein solches zureichendes Verständnis nicht vermitteln" (*ibidem*).

maggiormente interessa in questa analogia è una lettura delle relazioni intradivine in chiave agapica. Il tema dell'amore, infatti, viene assunto soprattutto per esprimere la dinamicità in Dio, un rapporto che circola fra le Persone divine:

Riccardo di SanVittore conclude da ciò che l'amore di sé non è completo se non si ama un'altra persona come se stesso e che perciò il Padre fa provenire una persona *condigna* da se stesso, alla quale lo lega un *mutuus amor*.⁵⁸

Senza addentrarsi ulteriormente su questo *mutuus amor* in relazione allo Spirito Santo, il fatto che sia *mutuus* indica una relazione di reciprocità, in cui il Padre ama il Figlio e il Figlio restituisce al Padre l'amore ricevuto. Mühlen chiama questa "relazione-di-ritorno-amorosa"⁵⁹ la *relazione-Tu*, presentando così il Figlio come il *Tu*-in-persona riferito all'*Io* del Padre:

Da ciò si ricava un buon significato, se si indica la relazione del Figlio al Padre come una *relazione-Tu*. La parola-personale Tu ci fa riconoscere che si tratta di una seconda persona che rivolge la parola a una "prima" persona e richiede il dialogo. Il Tu nel dialogo è quella persona dalla quale la prima attende risposta. In questo senso si può dire che nella Trinità il Figlio non è solo parola in persona, ma anche la risposta in persona alla chiamata d'amore del Padre, dal quale è fuoriuscito il Figlio.⁶⁰

Torna quanto affermato precedentemente, vale a dire che le categorie personologiche sono di per sé relazionali: viene affermata, infatti, la

⁵⁸ "Richard von St. Viktor geht davon aus, daß die Selbstliebe nicht vollkommen ist, wenn man nicht auch eine andere Person liebt wie sich selbst und daß deshalb der Vater eine persona condigna aus sich hervorgehen lasse, mit welcher ihn ein mutuus amor verbinde" (DHG, 132).

⁵⁹ "Eine liebende Rückbeziehung" (*ibidem*). G.-H. M. Kim parla di una "retro-relazione": "Questa relazione del Figlio al Padre è una retro relazione (*Rückbeziehung*) del Figlio al suo principio e si caratterizza come una «relazione-tu»: la parola personale «tu» rende conto da sé che è necessaria una «seconda» persona, che rivolga la parola alla «prima» persona. Il «tu» è, nel dialogo, qualsiasi persona da cui la prima persona aspetta la risposta. In questo contesto si può dire che nella Trinità il Figlio non è solo la Parola (*Wort*) in persona, ma anche la Risposta (*Ant-Wort*) in persona alla chiamata dell'amore del Padre, da cui il Figlio procede" (KIM, *Dalla personologia alla pneumatoprassi*, 53).

⁶⁰ "Von da her ergibt es einen guten Sinn, wenn man die Relation des Sohnes zum Vater als eine Du-Relation bezeichnet. Das Person-Wort «Du» gibt von sich selbst her zu erkennen, daß es sich um eine «zweite» Person handelt, welche von einer «ersten» Person angesprochen und zum Dialog aufgefordert wird. Das Du ist im Gespräch jene Person, von welcher die «erste» Person eine Antwort erwartet. In diesem Sinne kann man sagen, daß der Sohn in der Trinität nicht nur das Wort in Person ist, sondern auch die Ant-Wort in Person auf dem Liebesruf des Vaters, aus welchem der Sohn hervorgegangen ist" (DHG, 133).

peculiarità del Padre attraverso il rapporto che Egli instaura con il Figlio e la peculiarità del Figlio attraverso la sua risposta al Padre.

Il primo passo compiuto da Mühlen è quello di presentare il Padre come la relazione-*Io* inoriginato, e il Figlio come la relazione-*Tu* che risponde al Padre.⁶¹ Il passo ulteriore è quello di approfondire la *relatio filiationis*, vale a dire la natura del rapporto tra Figlio e Padre.

Essendo stata descritta la relazione del Padre verso il Figlio come un rapporto *Io-Tu*, e quella del Figlio verso il Padre come *Tu-Io*, Mühlen si chiede se quest'ultima modalità relazionale possa essere descritta come il rapporto dell'*Io* (Figlio) verso il *Tu* (Padre). Il nostro autore respinge questa formulazione, in quanto non mostra una chiara e autentica distinzione tra la relazione del Padre verso il Figlio e quella del Figlio verso il Padre. Se ogni Persona divina è un'esistenza incomunicabile e la peculiarità di ciascuna dipende dal modo in cui ognuna di esse si relaziona con le altre, allora è necessario non confondere le relazioni trinitarie tra le Persone, proprio in quanto ognuna delle relazioni contraddistingue la singola Persona rispetto alle altre.

Oltre al *modus relationandi* di ogni singola Persona divina che la distingue dalle altre, Mühlen ribadisce che l'inoriginarietà del Padre non permette l'invertibilità: l'*Io* non può essere attribuito al Figlio, in quanto *Io* significa essere senza origine, proprietà personale attribuibile unicamente al Padre: "Il rapporto tra Padre e Figlio non è invertibile a causa dell'essere senza origine del Padre".⁶²

Il Padre, al tempo stesso, pur rimanendo l'unico *Io*, può comunque essere il *Tu* del Figlio nel momento in cui si vuole descrivere la relazione del Figlio verso il Padre attraverso le categorie personologiche. Tenendo conto di questa complessità argomentativa, Mühlen conia un'altra formula per esprimere la *relatio filiationis*: una "relazione *Tu-Tu*",⁶³ in quanto il Figlio (*Tu* intratrinitario) è in rapporto al Padre (*Io* intradivino che contemporaneamente è il *Tu* del Figlio). La difficoltà, dunque, non risiede nell'attribuzione al Padre dell'essere-*Tu*, ma nell'attribuzione al Figlio dell'essere-*Io*-in-relazione-al-*Padre*: il Padre, per la sua inoriginarietà, è sempre *Io*, mentre per la sua paternità può anche essere il *Tu* del Figlio; il Figlio, nella sua *relatio filiationis*, è sempre *Tu*, sia in riferimento all'*Io* del Padre come "risposta", sia in riferimento all'essere-*Tu*-del-*Padre* nell'instaurazione del dialogo.⁶⁴

⁶¹ Cfr. *ibidem*.

⁶² "... das Verhältnis zwischen Vater und Sohn wegen der Ursprungslosigkeit des Vaters nicht umkehrbar ist" (*ibidem*).

⁶³ "Quindi si potrebbe dire che la *relatio filiationis* sia una relazione *Tu-Tu*" ("Man könnte deshalb sagen, die *relatio filiationis* sei eine *Du-Du-Relation*": *ibidem*, 133).

⁶⁴ Così L. F. Ladaria spiega questo passaggio: "La relazione io-tu inizia con il primo termine della medesima, il Padre, in quanto non è generato ed è principio del Figlio. Il Padre è costituito da questa relazione. In contrapposizione all'«io», che non presuppone nessuno, il «tu» è qualcuno che si interpella e che risponde in modo

Mühlen introduce, proprio a proposito della relazione *Io-Tu*,⁶⁵ il tema della pericoreti⁶⁶ dandone un fondamento biblico e teologico. La dimensione pericoretica è stata legata nella storia del pensiero tanto alla comune natura divina quanto alle processioni e relazioni divine,⁶⁷ evidenziandone così il carattere ontologico. A tale proposito è necessario inserire una distinzione, espressa dal nostro autore, tra la relazione *Io-Tu* e quella del *Noi*:

L'incontro umano *Io-Tu* è una *oppositio relationis*, un reciproco riconoscimento e conferma della rispettiva incomunicabilità e unicità, il quale spinge verso un'unione. Questa unione, considerata più da vicino, non è solo una conseguenza dell'incontro-*Io-Tu* amoroso, ma piuttosto anche il suo fondamento; l'obiettivo è già inteso a-priori.⁶⁸

personale. Il Figlio sarebbe così il «tu», costituito dalla relazione con il Padre nella conoscenza e nell'amore, relazione che è risposta. In quanto «tu» che risponde al Padre, il Figlio è la seconda persona. Se la relazione del Padre con il Figlio è quella dell'«io» verso il «tu», quella del Figlio verso il Padre è quella di un «tu» verso un «tu» (LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 150). Il fatto che, nonostante il dato pericoretico, ad ogni persona divina corrisponda la propria categoria personologica, tanto da distinguerla dalle altre, mostra come la dottrina trinitaria delle analogie di Heribert Mühlen non vada confusa con quelle che Greshake ha definito le "attuazioni fondamentali pronominali" (Gisbert GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia, Queriniana, 2000, 289-292), secondo le quali ogni Persona divina possiede tanto l'io quanto il Tu e il Noi. Afferma ancora Greshake: "Nell'attuazione di vita di ciascuna delle Persone divine esiste la dimensione dell'io nel suo relazionarsi al Tu, che a sua volta si restituisce come Io che riceve al Tu donante, come pure vi è la comunanza dello Spirito che costituisce il Noi. Queste attuazioni della vita trinitaria racchiuse a mo' di sigla nelle parole-chiave Io, Tu e Noi sono talmente contessute in senso pericoretico e a tal punto reciprocamente sostituibili, da venir rappresentate e realizzate, seppur con diversa «priorità», ma pure in linea di principio senza eccezioni, da ciascuna delle tre Persone divine" (GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 290).

⁶⁵ Per la compenetrazione delle prime due Persone della Trinità è possibile parlare di "rapporto reciproco", pur essendo molto più di un semplice rapportarsi reciproco.

⁶⁶ Aggiunge L. F. Ladaria: "È chiaro che anche il Figlio è un «io», la relazione io-tu tra il Padre e il Figlio è intercambiabile, come la loro reciproca pericoreti basata sulla relazione d'origine: «Come tu, Padre, sei in me e io in te» (Gv 17,21). Così viene però salvaguardato il primato del Padre, che è l'«io» originale" (LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 150).

⁶⁷ Cfr. *STh* I, q. 42, a. 5.

⁶⁸ "Die menschliche Ich-Du-Begegnung eine *oppositio relationis* ist, eine wechselseitige Anerkennung bzw. Bestätigung der jeweiligen Unmittelbarkeit und Einmaligkeit und dass sie auf eine Vereinigung hindrängt. Diese Vereinigung ist näherhin nicht nur eine Folge der liebenden Ich-Du-Begegnung, sondern auch ihr Grund, das schon a priori intendierte Ziel" (DHG, 131). Sul tema del "Noi a-priori", cfr. Marcello PARADISO, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma, Città Nuova, 2009, 366-369; Antonio BERGAMO, *Identità reciprocani. Figure e ritmica di antropologia trinitaria*, Roma, Città Nuova, 2016, 16-17. Per un approfondimento ulteriore del significato del "Noi-a-priori" nel suo riferimento alla natura divina e alla *communio*, attraverso

Queste due forme relazionali sono definite da Mühlen "Urmodi", termine che potrebbe essere tradotto con "modi primordiali".⁶⁹ Scrive ancora:

Per poter rendere ora visibile che si può parlare, in relazione al Mistero della Trinità, di una differenza tra le relazioni Io-Tu e l'unione-del-Noi, si aggiunga ora che la perichoresi tra Padre e Figlio appartiene ancora all'"Urmodus" personale dell'Io-Tu: le persone divine stanno una di fronte all'altra e si compenetrano reciprocamente.⁷⁰

Queste parole rivestono un ruolo fondamentale per l'argomentazione, in quanto chiarificano che l'essere-uno-nell'altro del Padre e del Figlio non è ancora un'unione-del-Noi, poiché l'uno sta di fronte all'altro ed essi non svolgono così un'unica azione verso un terzo, come la *spiratio activa*, di cui si parlerà introducendo lo Spirito Santo: "La perichoresi tra Padre e Figlio non è in questo senso un atto comunitario e perciò deve differenziarsi dall'unica *spiratio*, nella quale Padre e Figlio sono un principio dello Spirito Santo".⁷¹ Il noi dell'Io-Tu non è realmente quel Noi che richiederebbe la presenza di un terzo. E proprio qui viene introdotto lo Pneuma divino.

2.2.3. Lo Spirito Santo come il Noi-in-persona

Il punto di partenza dell'argomento pneumatologico è quanto precedentemente affermato a proposito del dinamismo dell'amore in Dio: "Il volere divino, cioè l'amore divino, non torna indietro verso se stesso da un bene esterno come la nostra volontà, ma il cerchio vitale di Dio è chiuso in se stesso".⁷²

un confronto tra la riflessione di Heribert Mühlen e quella di Gisbert Greshake, cfr. CLEMENZA, *Nella Trinità come Chiesa*, 284-289.

⁶⁹ Si tratta dei due schemi fenomenologici originari di Mühlen: la relazione Io-Tu (*Ich-Du-Verhältnis*) e l'unione-del-Noi (*Wir-Vereinigung*). Cf. KIM, *Dalla personologia alla pneumatoprassi*, 49; MARINO, *L'ecclesiologia di Heribert Mühlen*, 29. Scrive il nostro Autore: "Es soll vor allem gefragt werden, inwiefern die Differenz zwischen den beiden Urmodi «Ich-Du» und «Wir» zum Glaubensverständnis der heiligen Trinität dienlich sein könnte" (DHG, 131).

⁷⁰ "Um nun sichtbar machen zu können, daß man in bezug auf das Mysterium der Trinität von einer Differenz zwischen der Ich-Du-Vereinigung und der Wir-Vereinigung sprechen kann, sei darauf hingewiesen, dass die Perichorese zwischen Vater und Sohn noch zum personalen Urmodus des «Ich-Du» gehört: Die göttlichen Personen stehen sich gegenüber und durchdringen sich wechselseitig" (DHG, 134).

⁷¹ "Die Perichorese zwischen Vater und Sohn ist in diesem Sinne kein gemeinsamer Akt und muß deshalb von der unica spiratio unterschieden werden, in welcher Vater und Sohn ein Prinzip des Hl. Geistes sind" (*ibidem*).

⁷² "Der göttliche Wille bzw. die göttliche Liebe kehrt nicht wie unser Wille von einem äußeren bonum zu sich selbst zurück, sondern der Lebenskreis Gottes ist in sich selbst geschlossen" (*ibidem*, 137).

Si tratta della struttura della riflessività agapica in Dio, per cui l'oggetto primario dell'amore non è un qualcosa o un qualcuno esterno a Sé, ma Dio stesso, e tale circolarità, pur essendo intradivina, non è sinonimo di egoismo,⁷³ perché la dinamica agapica ha sempre a che fare con il darsi all'altro-da-sé; e lo Spirito Santo è colui che sigilla il rapporto di amore reciproco tra Padre e Figlio. L'amore, nella sua struttura riflessiva, non è unicamente ciò che lega il Padre e il Figlio, ma anche ciò che dal Padre e dal Figlio viene rivolto verso lo Spirito Santo. Il nostro autore, in questo modo, indica come sia possibile distinguere anche nell'auto-amore i due "Urmodi" precedentemente trattati, *Io-Tu* e *Noi*:

La riflessività dell'auto-amore divino non si mostra solo nello scambio di relazione tra Padre e Figlio. L'auto-amore divino giunge al suo termine nello Spirito Santo [...]. In questo senso si può dire che l'auto-amore verso il Padre e verso il Figlio ritorna nello Spirito Santo e certamente allo stesso tempo verso il Padre e verso il Figlio.⁷⁴

Si osserva così un differente *modo* relazionale: nell'incontro *Io-Tu* c'è una relazione scambievole in cui l'uno si trova di fronte all'altro; nell'incontro-*Noi*, invece, l'*Io* e il *Tu* si relazionano tra loro rivolti verso una terza persona che non è né estranea né esterna, ma interna al circolo d'amore, tanto da esserne, nel momento in cui torna indietro, la stessa "chiusura" *ad intra*.

Attraverso questi *Urmodi*, Mühlen evidenzia non soltanto la specificità personale dello Spirito Santo, ma anche —in un panorama trinitario più vasto— la distinzione tra la processione dal Padre del Figlio e quella dello Spirito Santo: "La diversità di entrambe le fuoriuscite intradivine si fa comprendere in questo senso non solo dalla differenza tra conoscenza e volere nella divinità, ma anche dalla diversità tra gli «*Urmodi*» *Io-Tu* e *Noi*".⁷⁵

Si tratta di due differenti modi di amare che esplicitano la diversità relazionale in Dio: il primo è quello che Riccardo di San Vittore aveva denominato *amor mutuus*, che indica lo scambio reciproco d'amore tra Padre e Figlio, in cui l'uno si trova di fronte all'altro; il secondo è quello che il Vittorino ha

⁷³ "Ma questo non vuol dire che l'auto-amore divino sia egoistico ..." ("Das heißt nicht, die göttliche Selbstliebe sei egoistisch ...": *ibidem*).

⁷⁴ "Die Reflexivität der göttlichen Selbstliebe zeigt sich aber nicht nur im Wechselverhältnis zwischen dem Vater und dem Sohne. Die göttliche Selbstliebe erreicht im Hl. Geist ihren Abschluß [...]. In diesem Sinne kann man sagen, daß im Hl. Geist die göttliche Selbstliebe zum Vater und zum Sohne zurückkehrt, und zwar zum Vater und zum Sohne zugleich" (*ibidem*, 142).

⁷⁵ "Die Unterschiedenheit der beiden innergöttlichen Hervorgänge läßt sich in diesem Sinne nicht nur von der Differenz zwischen Erkennen und Wollen in der Gottheit her verstehen, sondern auch von der Unterschiedenheit der *Urmodi* «*Ich-Du*» und «*Wir*» her" (*ibidem*, 143).

chiamato *condilectio*, in cui, sullo sfondo dello scambio d'amore tra Padre e Figlio, questi si rivolgono verso un terzo a loro comune. Pur essendoci, dunque, un nesso logico tra i due modi d'amare, poiché il secondo ha come presupposto il primo, la relazione *Io-Tu* appare fundamentalmente diversa da quella del *Noi*.

Per entrare più in profondità nel discorso sul *Noi*, occorre far riferimento anche ad un'altra opera di Mühlen: *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung*.⁷⁶ Il nostro autore, ripercorrendo in questo testo alcune linee teologiche già evidenziate in *Der Heilige Geist als Person*, mostra la specificità del *Noi* trinitario rispetto a qualsiasi altra forma di *noi*. Mantenendo costante il riferimento ai Sinottici e fondando la sua riflessione soprattutto sul Vangelo di Giovanni, evidenzia come il luogo in cui si manifesta per eccellenza il *Noi* divino è l'evento della croce; egli afferma:

La teologia della croce di Giovanni ha la particolare struttura dell'*Io-Tu* tra colui che pende dal legno e il Padre ancora più che nei Sinottici. In Giovanni questo diventa ancora più chiaro, per il fatto che la comunanza inimmaginabile, la inimmaginabile vicinanza tra l'*Io* divino, il Padre, e il *Tu* divino, il Figlio, si presenta nel nostro linguaggio come una unità-*Noi*.⁷⁷

Ciò che avviene sulla croce è la manifestazione di un rapporto *Io-Tu* che si presenta all'occhio umano così stretto da essere pensato come una *unità-*Noi** tra Padre e Figlio, assolutamente divina ed esclusiva:

Altrettanto originale allora è anche il "*Noi*" divino ed esclusivo espresso da Giovanni: infatti, esprime quell'essere uno tra l'*Io* divino, il Padre, e il *Tu* divino, il Figlio, che era già "prima della Creazione del mondo" (*Gv* 17,24).⁷⁸

Se, da un lato, sembra dunque che la strettissima unità tra Padre e Figlio sia *l'essere-uno* di entrambi, e non *l'essere-noi-due*, dall'altro la relazione *Io-Tu*, Padre e Figlio, è di per sé potenzialmente *Noi-duale*, in quanto nella loro unità è già incluso lo Spirito. A partire da *Gv* 14,23, Mühlen afferma: "Il *Noi*

⁷⁶ "Il rinnovamento della fede cristiana. Carisma – Spirito – Liberazione" (Heribert MÜHLEN, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung*, München, Don Bosco Verlag, 1974).

⁷⁷ "Die Kreuzestheologie des Johannes hat noch mehr als die der Synoptiker die ausgesprochene Struktur des Ich-Du zwischen dem, der da am Holze hängt, und dem Vater. Bei Johannes wird darüber hinzu deutlich, daß die unvorstellbare Gemeinsamkeit, die unvorstellbare Nähe zwischen dem göttlichen Ich, dem Vater, und dem göttlichen Du, dem Sohn, sich in unserer Sprache als eine Wir-Einheit darstellt" (*ibidem*, 192).

⁷⁸ "Gleichursprünglich ist dann aber auch das bei Johannes ausgesagte «Wir» göttlich und exklusiv, denn es drückt ja jenes Einssein zwischen dem göttlichen Ich, dem Vater, und dem göttlichen Du, dem Sohn, aus, das schon, «vor Grundlegung der Welt» war (*Joh* 17,24)" (*ibidem*, 193).

duale divino (ciò è chiaramente diverso dal noi plurale dei credenti o degli altri uomini) viene a noi e rimane presso di noi, e per questo l'altro Paraclito ci inabita".⁷⁹ Il rimanere dello Spirito dipende dalla dipartita di Gesù, garantendo così un'eterna prosecuzione dell'evento di Cristo tra noi; secondo questa logica il nostro autore afferma: "La storia e l'evento Gesù, il suo superamento verso Dio e verso gli uomini prosegue nella storia dello Pneuma".⁸⁰

Ciò che in un primo momento sembra un *Noi*, e cioè l'unità strettissima *Io-Tu*, in realtà è l'essere "uno", il consumarsi in unità del Padre e del Figlio, che erano già *Noi-duale* in potenza, un *Noi* che si attualizza nello Spirito Santo: "Non è né l'Io divino, il Padre, né il Tu divino, il Figlio, ma Egli è la Noità divina, il «Noi in persona»".⁸¹

Dal momento che l'evento della croce è stato tanto la manifestazione della relazione *Io-Tu* (Padre e Figlio), quanto l'espressione più alta della unione-*Noi*, allora lo Spirito Santo, in quanto *Noità* divina, proprio nel suo essere il "*Noi in persona*" è l'ipostatizzazione di tale dinamica:

Lo Spirito come la Noità divina, come la dinamica divina, l'auto-superamento divino è la storia divina nella storia della libertà umana. [...] In quanto il noi duale si è manifestato nel modo della croce come l'auto-donazione, come l'auto-superamento, l'esperienza dello Spirito allo stesso tempo è sempre anche l'esperienza dell'auto-donazione divina e dell'auto-superamento in noi.⁸²

Il nostro autore, così, pur tenendo conto del limite linguistico nell'attribuzione allo Spirito Santo del concetto di persona,⁸³ presenta la peculiarità dello Pneuma divino nella sua *anonimia*.

Lo Spirito Santo è colui che costituisce il *Noi*, sia sul piano trinitario sia su quello ecclesiale. È qui che Mühlen spiega la distinzione tra il *Noi-duale* e il *noi-plurale*, nonostante l'artefice di entrambi sia sempre e solo lo Spirito Santo:

⁷⁹ "Das duale göttliche Wir (das deutlich unterschieden ist von dem pluralen Wir der Gläubigen bzw. übrigen Menschen) kommt zu uns und bleibt bei uns dadurch, daß und indem der andere Paraklet uns einwohnt" (*ibidem*, 194).

⁸⁰ "Die Geschichte und Sache Jesu, seine Selbstüberschreitung auf Gott und die Menschen hin, geht weiter in der Geschichte des Pneumas" (*ibidem*).

⁸¹ "Er ist weder das göttliche Ich, der Vater, noch das göttliche Du, der Sohn, sondern er ist die göttliche Wir-heit, das «Wir in Person»" (*ibidem*).

⁸² "Der Geist aber als die göttliche Wirheit, als die göttliche Dynamik, die göttliche Selbstüberschreitung, ist die göttliche Geschichte in der menschlichen Freiheitsgeschichte. [...] Insofern sich und das duale göttliche Wir im Modus des Kreuzes als Selbstweggabe, als Selbstüberschreitung geoffenbart hat, ist Geisterfahrung zugleich immer auch die Erfahrung der göttlichen Selbstweggabe und Selbstüberschreitung in uns" (*ibidem*, 195).

⁸³ Mühlen afferma: "La nostra lingua è mancante; infatti con la parola «persona» facciamo sempre un collegamento alla rappresentazione di un «io», di un centro di azione, etc." ("Unsere Sprache versagt hier, denn mit dem Wort «Person» verbinden wir immer die Vorstellung eines «Ich», eines Aktzentrums usw.": *ibidem*, 194).

Il primo è costituito da due persone: in quanto esse stanno una di fronte all'altra ugualmente faccia a faccia, si relazionano nel modo dell'io-Tu, in quanto eseguono azioni comuni o si rivolgono ad un terzo, si relazionano l'uno all'altro in modo del Noi. La noità plurale invece non è realizzata da due persone ma da più persone. Per questo si considera la famiglia con l'inclusione dei figli, lo stato, la società, il mondo del lavoro, etc.⁸⁴

Per approfondire il discorso sul *Noi-duale divino*, Mühlen ricorre all'immagine della famiglia umana, e, pur tenendo presente che nel discorso analogico la dissomiglianza è sempre maggiore della somiglianza, sottolinea quali siano quegli elementi suscettibili di essere *trans*-portati dall'umano al divino:

Ciò che può essere paragonato l'uno con l'altro è tuttavia di due tipi: 1. L'essere uno di fronte all'altro dell'io umano e del tu umano con l'essere l'uno di fronte all'altro dell'io divino e del Tu divino, il Padre e il Figlio. 2. La processione di una terza persona dall'azione comune di due persone che stanno una di fronte all'altra.⁸⁵

Qui Mühlen si mostra attento fenomenologo della realtà matrimoniale: quest'ultima si costituisce attraverso un patto coniugale in cui avviene il reciproco *dire-sì* di un coniuge all'altro; c'è un "io" che accoglie un "tu", donandosi a lui, così che quest'atto di auto-donazione di uno verso l'altro, e in modo concreto il dirsi-sì reciproco, realizza il legame di coppia:

Solo se la persona interrogata nella sua parola-sì, nella quale essa stessa è completamente presente, ha compiuto verso l'altra l'azione insostituibile dell'auto-darsi, è veramente compiuto il legame di coppia.⁸⁶

Quest'auto-donazione, questo movimento di ciascuno dei contraenti dal proprio *io* all'altro (*tu*) avviene in una successione temporale, in quanto uno domanda e l'altro risponde, e poi viceversa, e non in una simultaneità, poiché l'unione *noi-duale*, pur essendoci già potenzialmente, non è ancora concretizzata, e per questo i due non dicono "noi ci accogliamo", ma "io

⁸⁴ "Die erstere ist gebildet von zwei Personen: Insofern sie sich gegenüberstehen, gleichsam von Angesicht zu Angesicht, verhalten sie sich zueinander in Modus des «Wir». Die plurale Wirheit dagegen ist nicht durch zwei, sondern durch mehrere Personen getragen. Man rechnet dazu die Familie unter Einschluß des Kindes, Staat, Gesellschaft, Arbeitswelt usw." (*ibidem*, 196-197).

⁸⁵ "Das, was miteinander verglichen werden kann, ist jedoch zweierlei: 1. Das Gegenüber von menschlichem Ich und menschlichem Du mit dem Gegenüber von göttlichem Ich und göttlichem Du, von Vater und Sohn. 2. Der Hervorgang einer dritten Person aus dem gemeinsamen Akt zweier sich gegenüberstehender Personen" (*ibidem*, 197).

⁸⁶ "Erst wenn die angesprochene Person in ihrem Ja-Wort, in welchem sie selbst als ganze gegenwärtig ist, den unvertretbaren Akt der Selbstweggabe an die andere vollzogen hat, ist der Ehebund Wirklichkeit geworden" (*ibidem*, 198).

accolgo *te*". Questo dire-sì è personale ed esclusivo: in essi Mühlen scorge l'*Urmodus io-tu*, in cui uno si trova di fronte all'altro, unito all'altro senza confusione o mescolanza o fusione: anzi, più c'è unità tra i due, più essi si distinguono tra loro:

Il procedimento dell'*io-tu* perciò si compie in un essere-uno-di-fronte-all'altro costitutivo. Anche se due creature umane dicono uno dell'altro: io sono in te e tu sei in me, ciò non è in alcun modo un annullamento dell'essere-uno-di-fronte-all'altro, nessuna mescolanza o fusione con una "terza" persona, nella quale esse si sono annullate e sarebbero non più se stesse. Al contrario: l'essere-di-fronte-all'altro dell'*io-tu* primo fra tutti intensifica il rispettivo insostituibile essere autonomo (*Eigenstand*) e lo porta a se stesso.⁸⁷

Il legame che si viene a costituire attraverso la reciproca dichiarazione-sì dei due è qualcosa di comune tra loro, è il "nostro" legame; questa comunanza, pur realizzandosi attraverso il rapporto *io-tu* come condizione necessaria (non ci sarebbe legame se ognuno non dicesse *sì* all'altro) è già potenzialmente presente nel singolo e rispettivo "sì". La concretizzazione storica, anzi la personificazione del legame comune all'*io* e al *tu* (il "nostro" legame) è il terzo, il figlio:

La noità duale del matrimonio trova la sua massima espressione in una "terza" persona, nel figlio, che procede dall'azione strettamente comune dei genitori. [...] Perciò esso non è mai esclusivamente "mio" o "tuo", ma sempre "nostro" figlio. Il figlio è il legame divenuto persona!⁸⁸

Mühlen passa quindi alla trans-posizione *in divinis*:

In modo analogo, come il figlio è il legame dei genitori divenuto persona, espressione vera e propria della loro noità duale, anche lo Spirito Santo è l'espressione esclusiva e divina della Noità duale di Padre e Figlio, il "nesso" personale.⁸⁹

⁸⁷ "Der Vorgang des Ich-Du vollzieht sich deshalb in einem konstitutiven Gegenüber. Auch wenn zwei Menschen voneinander sagen: Ich bin in dir, und du bist in mir, dann ist dies keineswegs eine Aufhebung des Gegenübers, keine Vermischung und Verschmelzung zu einer neuen, «dritten» Person, in welche hinein sie sich je aufgehoben hätten und nicht mehr sie selbst wären. Im Gegenteil: Das Gegenüber des Ich-Du intensiviert allererst den jeweiligen, unververtretbaren Eigenstand und bringt ihn zu sich selbst" (*ibidem*).

⁸⁸ "Die duale Wirheit des Ehebundes findet ihren leibhaftigsten Ausdruck dann in einer «dritten» Person, im Kind, das aus dem streng gemeinsamen Akt der Eltern hervorgeht [...] Es ist deshalb niemals exklusiv «mein» oder «dein», sondern immer unser Kind. Das Kind ist der zur Person gewordene Bund!" (*ibidem*, 199).

⁸⁹ "In ähnlicher Weise, wie das Kind der zur Person gewordene Bund der Eltern ist, der leibhaftige Ausdruck ihrer dualen Wirheit, ist auch der Heilige Geist der exclusive, göttliche

Anche riguardo alla Terza Persona della Trinità, il concetto di persona deve dunque essere inteso soprattutto in senso relazionale, e non come un centro di azione, come avesse una propria coscienza, distinguibile da quella del Padre e da quella del Figlio:

La nostra lingua qui fallisce quasi completamente, tanto più che lo Spirito Santo non è una persona di fronte a noi con un proprio centro di azione, non un "qualcuno" nella nostra comprensione ordinaria, ma è contemporaneamente dinamismo, forza.⁹⁰

Lo Spirito Santo è la stessa forza divina, il dinamismo divino, è la comunanza dell'*Io* e del *Tu* che fa sfociare questo rapporto reciproco nella *relazione-Noi*. La *personicità* (*Personhaftigkeit*), il costitutivo dell'essere-persona dello Spirito Santo è così espresso da Mühlen: "Una Persona in due Persone". In questa formulazione si evince in modo immediato che nella stessa costituzione dello Spirito Santo come persona compagno anche le altre due, il Padre e il Figlio. A tale proposito egli spiega: "Lo Spirito Santo non *ha* una relazione a parte rispettivamente al Padre e al Figlio, ma egli è questa stessa relazione, egli è la loro comunanza".⁹¹

Il linguaggio della *noità* in ambito divino, secondo Mühlen, nasce non tanto da un riferimento speculativo filosofico, quanto da un contesto esperienziale ecclesiale: "La noità della realtà divina è stata scoperta nel nostro secolo [...] non per via speculativa, ma nell'esperienza di una nuova comunanza ecclesiale".⁹² Sembra essere questa, dunque, la logica nel nostro autore: una realtà umana che diventa una chiave interpretante di una divina, e questa, a sua volta, illumina quella umana da cui il pensatore era partito. In altre parole: la comunanza ecclesiale ha fatto scoprire la *noità* della realtà divina (senza voler per forza proiettare in essa un fatto antropologico o ecclesiale), e quest'ultima illumina il punto di partenza.

Sulla base della distinzione già illustrata dei due "*Urmodi*", Mühlen ripropone due concetti evidenziati uno dal Concilio XI di Toledo (675 d.C.),

Ausdruck der dualen Wirheit von Vater und Sohn, das personale «Band»" (ibidem, 199-200).

⁹⁰ "Unsere Sprache versagt hier fast vollständig, zumal der Heilige Geist ja nicht eine uns gegenüberstehende Person mit einem eigenen Aktzentrum ist, kein «Jemand» in unserem durchschnittlichen Verständnis, sondern zugleich auch Dynamis, Kraft" (ibidem, 200).

⁹¹ "Der Heilige Geist hat nicht etwa ein je gesondertes Verhältnis zum Vater und zum Sohn, sondern er ist dieses Verhältnis selbst, er ist ihre Gemeinsamkeit" (ibidem). Pasquale Bua spiega che l'espressione pneumatologica di Mühlen "una Persona in due persone" sta a indicare l'autotrascendimento di Dio stesso (cfr. Pasquale BUA, *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*, Roma, Città Nuova, 2015, 340).

⁹² "Diese Wirhaftigkeit der göttlichen Wirklichkeit ist in unserem Jahrhundert [...] entdeckt worden, nicht auf spekulativem Wege, sondern in der Erfahrung einer neuen, ekklesialen Gemeinsamkeit" (ibidem).

che afferma la processione dello Spirito Santo dall'amore reciproco tra Padre e Figlio, e l'altro dal Concilio di Lione (1274 d.C.), secondo il quale lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio e da un'unica spirazione. Avendo a fondamento Tommaso d'Aquino, il nostro autore afferma che in Dio ci sono *due spiranti* e *uno spiratore*,⁹³ rimanendo così fedele ai due concili sopramenzionati, in quanto l'aggettivo "spirante", al plurale, salvaguarda il fatto che tanto il Padre quanto il Figlio fanno procedere lo Spirito Santo, e il sostantivo "spiratore", al singolare, indica l'unico principio di spirazione. Le due differenti affermazioni, una al plurale e l'altra al singolare, non sono assolutamente in contraddizione tra loro.

Soffermandosi sull'aggettivo *spirantes* (al plurale), egli mostra la ragione per cui tanto il Padre quanto il Figlio hanno in sé la *potentia spirandi*, motivo per cui, tenendo conto in modo particolare di quanto sostiene Tommaso, è possibile affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre in modo immediato (*immediate*) e dal Figlio in modo mediato (*mediate*).⁹⁴ Per spiegare questa prima forma relazionale, il nostro autore ricorre all'analogia creaturale della generazione biologica del bambino,⁹⁵ secondo cui per generarlo è necessaria la presenza sia del padre (prima persona) sia della madre (seconda persona), in assenza di uno dei quali non si può giungere al fine. Riportando questo discorso *in divinis*, egli afferma: "In modo analogo si può dire che il Padre nella Trinità non fa procedere lo Spirito Santo senza il Figlio",⁹⁶ poiché mentre il Padre spira lo Spirito Santo in quanto *principium sine principio*, il Figlio "fa procedere lo Spirito Santo in maniera differente dal Padre, cioè come *principium de principio*".⁹⁷ Entrambi sono necessari e indipendenti, nonostante il Figlio, proprio in quanto *principium de principio*, riceva la *potentia spirandi* dal Padre.

Passando alla spiegazione del sostantivo singolare «*spirator*», Mühlen dichiara che la *spiratio activa* è azione comune del Padre e del Figlio:

Il Padre e il Figlio sono un unico spiratore perché la *spiratio activa* è un unico atto personale delle due Persone, e allo stesso tempo, come a livello creaturale, l'unione-noi è un atto comune delle due persone.⁹⁸

⁹³ Cfr. *STh* I, q. 36, a. 4, ad 7.

⁹⁴ Cfr. *STh* I, q. 36, a. 3, ad 1.

⁹⁵ "Die processio materialis des Kindes ist zwar für ein analoges Verständnis der innergöttlichen processio immaterialis [...] unzureichend" (DHG, 150).

⁹⁶ "In analoger Weise kann man sagen, daß der Vater in der Trinität den Hl. Geist nicht ohne den Sohn hervorbringt" (*ibidem*).

⁹⁷ "Er bringt den Hl. Geist in einer anderen Weise hervor als der Vater, nämlich als *principium de principio*" (*ibidem*).

⁹⁸ "Vater und Sohn sind ein *spirator*, weil die *spiratio activa* eine einzige *actio personalis* zweier Personen ist, in ähnlicher Weise wie im kreatürlichen Bereiche die *Wir-Vereinigung* ein gemeinsamer Akt zweier Personen ist" (DHG, 152).

Come per spiegare *duo spirantes* era ricorso all'analogia della generazione biologica del bambino, così per comprendere *l'unus spirator* ricorre all'analogia del matrimonio, mettendo in luce come il patto sia comune ad entrambi gli sposi, e non esclusivamente dell'uno o dell'altro. Il «noi» del patto presuppone il sì del padre e della madre, ma l'unione dei due è intenzionalmente *a-priori* rispetto alla relazione *Io-Tu*, in quanto è il motivo e il fine che si vuole raggiungere. Essendo il bambino che nasce dall'unione dei genitori il "nostro" bambino, Mühlen afferma: "La terza persona (il bambino) è così la concretizzazione personale del «Noi» comune".⁹⁹

In senso analogo a quanto spiegato in relazione al matrimonio e al bambino, sullo sfondo delle affermazioni bibliche che parlano dello Pneuma come *Spiritus Patris* e *Spiritus Filii*, il nostro autore conclude:

In senso analogo si può ora dire che lo Spirito Santo procedente dal Padre e dal Figlio non sia in un senso esclusivo solamente Spirito del Padre o solamente Spirito del Figlio, è molto più lo Spirito di entrambi, e in questo senso "nostro" Spirito.¹⁰⁰

La spirazione attiva è così un'azione-*Noi*, un "*Wir-Akt*"¹⁰¹ del Padre e del Figlio nei confronti dello Spirito Santo, rapporto che viene chiamato una "relazione-*Noi-Tu*".

Dopo aver considerato i concetti di "*duo spirantes*" (in riferimento al Padre e al Figlio) e di "*unus spirator*" (in relazione all'unica azione del Padre e del Figlio verso lo Spirito Santo), Mühlen arriva al punto centrale dell'argomentazione: se l'unione-*Noi* era data dal rapporto del Padre e del Figlio in relazione allo Spirito Santo, ora viene individuata la Terza persona della Trinità come il *Noi-in-persona*.¹⁰² Egli illustra il passaggio dal discorso sulla

⁹⁹ "... die «dritte» Person (das Kind) die personhafte Konkretisierung des gemeinsamen «Wir» ist" (*ibidem*, 153).

¹⁰⁰ "In einem analogen Sinne kann man nun sagen, der aus dem Vater und dem Sohne hervorgehende Hl. Geist sei nicht in einem exklusiven Sinne nur der Geist des Vaters oder nur der Geist des Sohnes, er ist vielmehr der Geist beider und in diesem Sinne «unser» Geist" (*ibidem*).

¹⁰¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰² Greshake prende le distanze da Mühlen nel considerare lo Spirito Santo come il *Noi-in-persona*, in quanto vede in tale formulazione una negazione della specificità dello Spirito come terza Persona della Trinità, considerandolo un'addizione di Io e Tu: "Diversamente da Mühlen [...] io invece non direi che lo Spirito è il «Noi di Dio». Come tale egli non sarebbe una terza Persona. Anche von Balthasar [...] vede qui il problema che lo Spirito in tal modo diviene un *Noi* grazie alla somma/addizione di Io e Tu. Lo Spirito è un «più», in quanto promuove dapprima il *Noi* di Io e Tu, così come in una famiglia il bambino, in quanto un nuovo terzo, promuove la «nuova» comunità del padre e della madre" (GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 237, n. 584). Anche Jörg

spiratio activa (l'atto-*Noi* del Padre e del Figlio) a quello sulla *spiratio passiva* come Atto-*Noi* sussistente:

In modo simile, come si dice che il Figlio è l'atto di conoscenza sussistente del Padre che include l'amore, si può anche dire che lo Spirito Santo è l'atto *Noi* sussistente tra Padre e Figlio, che è il *Noi-in-persona*, cioè la relazione-*Noi* intratrinitaria.¹⁰³

Lo spostamento del discorso dalla *spiratio activa* a quella *passiva*, rimanendo fedele alla Tradizione, è sostenuto dal fatto che la *spiratio activa* è in Dio una relazione non sussistente, al contrario della *spiratio passiva*; questo spiega perché l'azione del Padre e del Figlio sia definita da Mühlen come l'atto-del-*Noi-in-persona*: lo Spirito è tale in quanto atto-del-*Noi* del Padre e del Figlio (*spiratio activa*), e si presenta come un *Noi*, e non come un *Egli* o un *Lui*, proprio in quanto è interno alla relazione *Io-Tu*:

Si metta ancora una volta in rilievo che sarebbe inadeguato intendere lo Spirito Santo nel senso di un *Egli*. Il pronome personale della terza persona si avvicina nel nostro linguaggio umano all'impersonale "ciò": la persona indicata con *Egli* resta al di fuori del dialogo tra *Io* e *Tu*, essa è solo oggetto del discorso. Lo Spirito Santo però in questo senso non è oggetto del dialogo tra il Padre e il Figlio ma la comunicazione stessa tra loro.¹⁰⁴

La terza Persona, dunque, non è un qualcosa che si aggiunge alla relazione *Io-Tu*, né un qualcosa che vi rimane esterno, ma è "tra" l'*Io* e il *Tu* (*Noi-Tu*), è il nesso tra loro: il *Noi* di Padre e Figlio non può essere realmente tale senza la presenza del Terzo che li costituisca realmente come *Noi*, diventandone così condizione necessaria. Il *Wir-Akt* del Padre e del Figlio, e dunque la *noi-tà*, si realizza tra loro unicamente nel rapportarsi al Terzo.¹⁰⁵

SPLETT critica il *Noi* di Mühlen in *Freiheits-Erfahrung: Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-theologie*, Frankfurt, Knecht 1986, 342, n. 411.

¹⁰³ "In ähnlicher Weise wie man sagt, der Sohn sei der subsistierende Erkenntnis-Akt des Vaters (welcher die Liebe einschließt), kann man auch sagen, der Hl. Geist sei der subsistierende Wir-Akt zwischen Vater und Sohn, er sei das «Wir» in Person bzw. die innertrinitarische Wir-Relation" (DHG, 157).

¹⁰⁴ "Es sei noch einmal hervorgehoben, daß es unangemessen wäre, den Hl. Geist im Sinne eines «Er» zu verstehen. Das Personalpronomen der «dritten» Person rückt in unserer menschlichen Sprache nahe an das unpersönliche «Es» heran: Die mit «Er» bezeichnete Person steht außerhalb des Dialoges zwischen dem «Ich» und dem «Du», sie ist bloßes Objekt des Gespräches. Der Hl. Geist aber ist nicht in diesem Sinne «Objekt» des Dialoges zwischen dem Vater und dem Sohne, sondern er ist die Verbindung selbst zwischen beiden" (DHG, 158).

¹⁰⁵ "Afferma Mühlen: "L'interscambiabilità dell'*Io-Tu* non è ancora come tale la comunanza del *Noi*. Il *Noi* viene espresso solo nel compimento comunitario dell'atto-*Noi*" ("Die Wechselseitigkeit des «Ich-Du» ist als solche noch nicht die Gemeinsamkeit des

Il nostro autore spinge il discorso ancora oltre: come il rapporto del Padre e del Figlio verso lo Spirito Santo è stato indicato come relazione *Noi-Tu*, così l'azione dello Spirito Santo verso le prime due Persone della Trinità può essere indicata come relazione *Io-Voi*.¹⁰⁶ La relazione *Noi-Tu*, così formulata, non deve far pensare che quel *Noi* (Padre e Figlio) sia costituito a prescindere dalla *spiratio activa*,¹⁰⁷ anche se l'unione del Padre e del Figlio —non ancora unione-*Noi*— è così intensa da spirare lo Spirito Santo. A proposito della relazione *Noi-Tu*, Mühlen afferma:

Ovviamente in questa formulazione deve essere espresso molto più che il Padre e il Figlio sono in un rapporto più stretto uno di fronte all'altro verso lo Spirito Santo che lo Spirito Santo e il Figlio di fronte al Padre. Lo Spirito e il Figlio non compiono un atto-*Noi* a loro comune, dal quale un'altra quarta persona divina fuoriesce.¹⁰⁸

«Wir». Erst in dem gemeinsamen Vollzug des Wir-Aktes kommt das «Wir» zum Ausdruck“: *ibidem*, 161).

¹⁰⁶ “Più sopra è stato detto che la relazione del Padre e del Figlio verso lo Spirito Santo potrebbe essere indicata come una relazione *Noi-Tu*. Corrispondentemente la relazione dello Spirito Santo verso il Padre e verso il Figlio è una relazione *Io-Voi*” (“Oben wurde gesagt, die Relation des Vaters und des Sohnes zum Hl. Geist könne als eine *Wir-Du-Relation* gekennzeichnet werden. Entsprechend ist die Relation des Hl. Geist zum Vater und zum Sohne eine *Ich-Ihr-Relation*“: *ibidem*, 158). Sembra essere proprio questa affermazione una risposta alle critiche che da diverse voci, nell'ambito della teologia, sono rivolte al nostro autore. A. Milano, per esempio, nel presentare delle obiezioni non irrilevanti alla logica mühleniana afferma: “E perché mai lo Spirito Santo non può e non deve essere, a sua volta, un «Io» e pure un «Tu» rispetto al Padre e al Figlio?” (Andrea MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dio*, in *Persona e personalismi*, a cura di A. PAVAN - A. MILANO, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1987, 1- 286, qui 257). Lo Spirito viene riconosciuto sia come un “Io” all'interno della Trinità sia come un “Tu” rispetto alle altre due persone, sempre considerando che sul piano economico (dato da cui bisogna sempre partire nel fare-teologia) lo Spirito non si presenta mai né come un Io né come un Tu, e che l'inoriginarietà del Padre deve essere conservata.

¹⁰⁷ Così spiega Kim: “Proprio a questo proposito si può parlare della relazione dello Spirito Santo al Padre e al Figlio come «relazione-io-voi», e al contrario, della relazione del Padre e del Figlio allo Spirito Santo, come «relazione-noi-tu». Questa relazione «io-voi» o «noi-tu», cioè la relazione tra lo Spirito da una parte, e il Padre e il Figlio dall'altra parte, si svolge però sempre nello spazio dell'*Urmodus* «Wir», perché il Padre e il Figlio non sono «noi» in senso pieno, prima che lo Spirito Santo proceda da loro. Quindi si può parlare del «noi» solo nel pieno compimento dell'«azione-noi», cioè solo quando la *spiratio activa* si caratterizza come «relazione-noi-tu»” (KIM, *Dalla personologia alla pneumatoprassi*, 61-62).

¹⁰⁸ “Vielmehr soll in dieser Formulierung nur zum Ausdruck kommen, daß Vater und Sohn dem Hl. Geist gegenüber in einem engeren Verhältnis stehen als etwa der Geist und der Sohn dem Vater gegenüber. Der Geist und der Sohn vollziehen nicht einen ihnen gemeinsamen *Wir-Akt*, aus welchem eine andere, «vierte» göttliche Person hervorgeht” (DHG, 161).

Soprattutto da queste ultime considerazioni si comprende la debolezza tanto del linguaggio umano quanto delle analogie utilizzate per spiegare il Mistero; anche l'esempio della relazione genitori-figlio sembra non poter più essere utilizzabile:

Se si porta a paragone l'analogia della relazione tra il figlio e i suoi genitori (naturalmente a prescindere da tutte le differenze biologiche e sessuali), allora si conclude che anche qui esiste una relazione Io-Voi. Questa analogia fallisce tuttavia di fronte al mistero della Trinità; infatti il figlio sta talmente al di fuori dei genitori che essi possono parlare del figlio che diventa un Lui (o una Lei). Ma lo Spirito Santo non può mai e poi mai essere pensato come un Egli/Lui in questo senso.¹⁰⁹

Lo Spirito, più che una realtà data una volta per tutte tra il Padre e il Figlio (come il "patto" matrimoniale), appare come un legame dinamico, come il *nexus*-in-persona tra le prime due Persone della Trinità; realtà espressa da Mühlen attraverso un gioco di parole: lo Spirito non è tanto *Bund*, quanto *Band*: "Lo Spirito Santo nella Trinità è egli stesso il legame, il *nexus Patris et Filii* in persona. Diciamo espressamente: il legame (*Band*) e non: il patto (*Bund*)".¹¹⁰ Oltre al discorso del dinamismo, una ragione più profonda per cui occorre associare allo Spirito Santo l'essere *Band* piuttosto che *Bund*, è data dal pericolo di pensare il *Noi* come qualcosa di costituito *a-posteriori*. Scrive Mühlen:

Se si dice che lo Spirito Santo è un patto tra Padre e Figlio, potrebbe essere legata a ciò la contraria idea di una *unitas collectiva* delle persone divine, come se successivamente alla loro rispettiva costituzione come persona entrassero in una relazione uno verso l'altro.¹¹¹

Il nostro teologo è così riuscito a mostrare la costituzione delle singole persone divine, specificando inoltre come l'una si costituisca grazie alle

¹⁰⁹ "Wenn man die Analogie des Verhältnisses zwischen dem Kind und seinen Eltern zu Rate zieht (natürlich unter Absehung von allen biologischen und geschlechtlichen Differenzen), so ergibt sich, daß auch hier ein Ich-Ihr-Verhältnis besteht. Diese Analogie versagt jedoch vor dem Mysterium der Trinität, denn das Kind steht so außerhalb der Eltern, daß sie über das Kind sprechen können, daß es zu einem «Er» (bzw. zu einer «Sie») wird. Der Hl. Geist aber ist nie und nimmer in diesem Sinne als ein «Er» zu denken" (ibidem, 162).

¹¹⁰ "Der Hl. Geist in der Trinität ist aber selbst das Band, der nexus Patris et Filii in Person. Wir sagen ausdrücklich: das Band, und nicht: der Bund" (ibidem).

¹¹¹ "Wenn man sagt: der Hl. Geist ist der Bund zwischen Vater und Sohn, dann könnte damit die abzulehnende Vorstellung einer *unitas collectiva* der göttlichen Personen verbunden sein, als würden sie nachträglich zu ihrer jeweiligen Konstitution als Person in ein Verhältnis zueinander treten" (ibidem).

altre: il Padre in relazione al Figlio, il Figlio in relazione al Padre e lo Spirito Santo in relazione sia al Padre sia al Figlio.¹¹²

Come precedentemente affermato a proposito del Figlio, Mühlen ribadisce anche nel discorso circa lo Spirito che il vero *Io* è unicamente il Padre, nel suo essere la prima Persona inoriginata della Trinità.

Un'ultima considerazione fondamentale di Heribert Mühlen è quella sulla relazione-*Noi*, legata al luogo teologico della pericoresi. Come si è osservato precedentemente, questa categoria è collegata anche alla natura divina, alla *noi-tà* (*Wirhaftigkeit*). Il nostro autore specifica che ci sono due modalità di pericoretici in relazione alla *noi-tà*: uno che appartiene al modello *Io-Tu*, e cioè il con-essere del Padre e del Figlio, l'essere di una Persona nell'altra; e un altro che appartiene al modello-*Noi*, in cui oltre al Padre e al Figlio c'è anche lo Spirito Santo, l'essere di una Persona in due Persone: "Nella pericoresi tra Padre e Figlio è di volta in volta una Persona nell'altra, nella pericoresi tra lo Spirito Santo da un lato e il Padre e il Figlio dall'altro è nello stesso tempo una Persona in due Persone".¹¹³

Lo Spirito Santo appare come la stessa unità-in-Persona tra il Padre e il Figlio, tanto da essere definito da Mühlen come la *pericoresi in persona*: "Lo Spirito Santo è l'unità del Padre e del Figlio in persona, egli è [...] la pericoresi intratrinitaria in persona".¹¹⁴ Lo Spirito, essendo numericamente uno in due persone, è tanto l'unità divina quanto l'elemento distinguente tra Padre e Figlio, proprio in quanto ogni relazione in sé è l'elemento che diversifica una persona dall'altra.¹¹⁵

¹¹² Scrive Mühlen: "Tanto il Padre quanto il Figlio sono dunque di volta in volta costituiti come Persona attraverso il rispettivo riferimento ad una Persona divina. Invece lo Spirito Santo è costituito come Persona mediante un riferimento a due Persone contemporaneamente, cioè al Padre e al Figlio allo stesso tempo" ("*Sowohl der Vater als auch der Sohn sind also jeweils als Person konstituiert durch den jeweiligen Bezug zu einer göttlichen Person. Der Hl. Geist dagegen ist als Person konstituiert durch einen Bezug zu zwei Personen zugleich, d.h. zum Vater und zum Sohne zugleich*": *ibidem*, 158-159).

¹¹³ "In der Perichorese zwischen Vater und Sohn ist jeweils eine Person in einer anderen, in der Perichorese zwischen dem Hl. Geist einerseits und Vater und Sohn andererseits ist eine Person in zwei Personen zugleich" (*ibidem*, 164).

¹¹⁴ "Der Hl. Geist ist die Einheit von Vater und Sohn in Person, er ist gewissermaßen die innergöttliche Perichorese in Person" (*DHG*, 166).

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*. Cfr. René LAURENTIN, *Lo Spirito Santo, questo sconosciuto*, Brescia, Queriniana, 1998, 459-462; Carmelo NIGRO, *Paradosso e kenosi dello Spirito, in Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983, 947-964, soprattutto 948-950. Pasquale Bua, a partire da queste considerazioni di Mühlen, introduce un'altra caratteristica dello Spirito Santo nella riflessione del nostro autore: "In quanto «persona-noi», lo Spirito Santo è la realizzazione (o anche, proprio in quanto persona, il realizzatore) dell'esistenza agapica di Dio, ovvero del suo esistere esattamente e soltanto come dedizione. L'«essere-al-fuori-di-sé», quale essenza di Dio, si identifica

CONCLUSIONE

Il metodo personologico di Heribert Mühlen sottolinea l'importanza che la dimensione relazionale ricopre in un discorso sulla persona, espressa sia nella relazione *Io-Tu*, sia nell'unione del *Noi*. Al tempo stesso ogni parola-personale esprime, insieme alla dinamica di reciprocità, anche l'individualità e la peculiarità di ogni singola persona, per cui ciascuna è nel suo *essere da-con-per-in l'altro-da-sé*.¹¹⁶

La distinzione tra il rapporto *Io-Tu* e la comunione del *Noi* è centrale nella teo-logica del nostro autore: lo Spirito nasce dal dono che il Padre e il Figlio fanno del loro comune amore;¹¹⁷ di iniziativa del Padre (come *Io* primordiale), l'amore non arricchisce il proprio *Io*, ma suscita un *Tu* di fronte a sé, in cui si ritrova come in un altro se stesso. L'apertura del rapporto reciproco tra l'*Io* e il *Tu* si irradia al di là dei due, e genera un Terzo che rende i due "collaboratori" di un'azione comune.

Varie le osservazioni critiche che sono state mosse all'impianto personologico del nostro autore; si intravede qui un duplice problema, uno riguardo alla terza Persona della Trinità, l'altro alle stesse dinamiche intratrinitarie. Il primo nasce soprattutto da quanto afferma Piero Coda:

L'analogia di Mühlen, nonostante il suo punto di partenza pneumatologico, privilegia poi di fatto la correlazione io-tu, a scapito del noi, che sembra essere risucchiato nella dialogicità bilaterale: lo Spirito, infatti, non è per Mühlen che "il processo rigorosamente identico nel Padre e nel Figlio, della *consegna* stessa",

immediatamente con la processione dello Spirito Santo, che è così l'ipostatica «estasi» di Dio" (BUA, *La kenosi dello Spirito Santo*, 343).

¹¹⁶ In questo contesto prendo le distanze da quanto scrive Blandino, secondo cui le parole "io" e "tu" indicano il loro essere persone, ma non le peculiarità personali di ciascuna: "Le parole «io» e «tu» possono servire per indicare che il Padre e il Figlio sono persone, ma non per indicare le loro diverse caratteristiche personali" (Giovanni BLANDINO, *Questioni dibattute di teologia*, II, Roma, Città Nuova, 1978, 177).

¹¹⁷ Scrive J. Galot: "Se consistesse soltanto in questo mutuo compiacimento, l'amore significherebbe ancora, per il Padre e per il Figlio, una specie di ritorno verso se stesso, giacché ambedue, per così dire, profitterebbero di tale amore; il Figlio riceverebbe in se stesso, come termine dell'amore paterno, il compiacimento del Padre, e il Padre riceverebbe l'omaggio del Figlio come termine dell'amore filiale. Si arricchirebbero scambievolmente del loro dono. [...] Ma in Dio un tale arricchimento è escluso, e l'altruismo dell'amore è assoluto. Nessun profitto, nessun ritorno verso se stesso! Per attuare quest'altruismo puro, l'amore deve estasiarsi nel senso pieno e proprio della parola, uscire completamente da se stesso dando origine a una nuova Persona in cui si trovi contenuto il dono delle altre due. Il dono mutuo del Padre e del Figlio s'ipostatizza nella persona dello Spirito Santo» (Jean GALOT, "Chi è lo Spirito Santo?", in *Civiltà Cattolica* 127 [1976] 427-442, qui 433).

"lo stesso identico amore (come persona) nel Padre e nel Figlio", "l'assoluta vicinanza e identità nella differenziazione tra Padre e Figlio".¹¹⁸

La medesima critica viene formulata da Andrea Milano: "E perché mai lo Spirito Santo non può e non deve essere, a sua volta, un «io» e pure un «tu» rispetto al Padre e al Figlio?".¹¹⁹

Si potrebbero spiegare e motivare queste considerazioni critiche attraverso il recupero del tema dell'unità, nella sua applicazione *in divinis*. Mühlen parla e sviluppa questo tema attraverso una duplice argomentazione: l'unità è data dalla natura divina, in quanto una e unica, e dallo Spirito Santo come *unità-in-persona* tra la reciproca relazione di Padre e Figlio. In Dio, quando si parla di unità, bisogna tenere conto di almeno tre livelli, due dei quali già evidenziati dal nostro autore: il primo è l'unità data dal fatto che ognuno dei Tre è uno in quanto possiede l'unica natura divina. Il secondo livello, invece, è l'unità realizzata dallo Spirito Santo, come *vinculum unitatis Patris et Filii*; lo Pneuma divino appare non solo come il frutto della relazione tra Padre e Figlio, ma come la relazione-in-persona tra loro.¹²⁰ Il terzo e ultimo livello, mancante in Mühlen, è l'unità tra i Tre, in cui anche lo Spirito rientra; quest'ultimo, infatti, essendo presentato come il *Noi-in-persona* per il costante riferimento alla relazione reciproca tra Padre e Figlio, si evidenzia carente della specificità del proprio *Io* per un mancato approfondimento ontologico. È condivisibile, in questo senso, un'ulteriore considerazione di Coda sulla teologia di Mühlen: "Se non si approfondisce l'ontologia dello Spirito Santo, la visione pneumatologica di Mühlen rischia, paradossalmente, di non essere formalmente trinitaria, a scapito proprio della persona dello Spirito Santo".¹²¹

Il secondo problema riguarda le dinamiche intratrinitarie: Mühlen parla di un *Io*, un *Tu* e un *Noi* intradivini, che sono tali nella loro reciproca relazione, ma non evidenzia le implicazioni ontologiche che si ricavano da tale reciprocità. Egli si attiene alla tradizione latina che fonda la realtà comunione delle Persone divine sulla comune natura e sulla relazione, per cui ogni Persona è nel proprio relazionarsi con le Altre-da-sé, ma non vengono

¹¹⁸ Piero CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma, Città Nuova, 1984, 122.

¹¹⁹ MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, 257.

¹²⁰ Questi primi due livelli sono stati messi in luce da Mühlen. Anche Galot scrive: "Si comprende meglio che la natura non è la sola responsabile dell'unità in Dio: anche le Persone lo sono. E c'è una Persona nella quale si esprime in modo particolare l'unità divina: lo Spirito Santo" (GALOT, "Chi è lo Spirito Santo?", 442).

¹²¹ CODA, *Evento pasquale*, 122. Pur facendo mia questa critica prospettica a Mühlen, prendo invece le distanze dalla motivazione che Kim offre per evidenziare tale questione in Mühlen, vale a dire il fatto che lo Spirito Santo non si presenti mai come un "io" nella Scrittura (cfr. KIM, *Dalla personologia alla pneumatoprassi*, 76).

approfondite le dinamiche di reciprocità, tenendo sempre conto di una distinzione tra loro che non può essere pensata maggiore.

Certamente il contributo di Mühlen getta una nuova luce sul “noi”, dove il “terzo” gioca un ruolo essenziale per la sua costituzione; eppure, paradossalmente, la *noità* espressa dal nostro Autore sembra essere mancante proprio di quella dinamica che può essere espressa attraverso il principio della “terzietà”, che è stata denominata in teologia “reciprocità reciprocante”.¹²²

¹²² Cfr. Piero CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma, Città Nuova, 2011, 566-567; Alessandro CLEMENZIA, “Sul luogo della terzietà reciprocante”, in *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, a cura di Pierpaolo DONATI - Antonio MALO - Giulio MASPERO, Roma, EDUSC, 2016, 191-219.