

LA CENTRALITÀ DELLA TRINITÀ: DUE APPROCCI

3

(Declan O’Byrne)*

Introduzione

In più di qualche teologo contemporaneo l’invito ad affrontare i temi “identità, riconoscimento, alterità” potrebbe sembrare un chiaro invito a parlare di questi temi partendo dal discorso teologico sulla Trinità immanente. La dottrina della Trinità, si dice, è il cuore della fede cristiana, e bisogna far vedere come la Trinità cambia tutto: non solo la visione di Dio, ma anche la vita umana e tutta la realtà. Non vedo motivo per discutere la centralità della Trinità. Spesso, però, si passa da una affermazione della centralità della Trinità ad una centralità della Trinità *immanente* (cioè un discorso sulla Trinità in sé stessa, a prescindere dall’economia di salvezza). La teologia della Trinità immanente è una parte essenziale della teologia cristiana. Questo non significa, però, che questa parte – pur essenziale – della teologia debba per definizione essere la chiave migliore o punto di partenza di ogni discorso teologico¹.

*Docente di Teologia, Istituto Universitario Sophia.

¹ La teologia della Trinità immanente ha le sue domande, i suoi autori di riferimento, e il suo vocabolario tipico: ricorrono parole come “persona”, “sostanza”, “relazione”, “pericoresi”, e questioni legate a analogie, modelli o paradigmi della Trinità. In una teologia della Trinità immanente non vengono affrontati generalmente temi e questioni legate all’economia: l’incarnazione e la dottrina di Cristo, la grazia, la divinizzazione, il peccato, la chiesa ecc. Qualche volta in versioni spinte di una teologia della Trinità immanente la parola *kenosi* viene adoperata e la distinzione tra i piani è oscurata. In generale, però,

Nel caso del tema affrontato in queste conferenze – “identità, riconoscimento, alterità” – cosa significa dare centralità alla Trinità?

In questo breve contributo, voglio mettere in discussione la convinzione, spesso implicita, che della centralità indiscussa della Trinità si possa passare in modo immediato ad una centralità della teologia della Trinità immanente. Per porre la mia domanda, farò riferimento ad un articolo di un autore che mi darà modo di illustrare concretamente l'idea che la centralità della Trinità tende a ridursi ad una centralità della Trinità immanente. Se ne potrebbero citare molti altri, ma per questo contributo mi sembrava meglio concentrarsi su un singolo autore, pensando così di poter parlare di una tendenza più diffusa nella teologia trinitaria contemporanea. Il motivo della scelta di quest'articolo di quest'autore è semplicemente questo: in un lavoro di poche pagine, le questioni di “identità” e “alterità” (ma non “riconoscimento”) sono abbastanza in evidenza, e sono legate in modo immediato al discorso sulla Trinità immanente. Così, quest'articolo mi offre un punto di riferimento concreto per il mio argomento. Lascio al lettore il compito di valutare se e quanto le mie valutazioni si applicano o meno ad altri autori.

L'esempio che prendo è di un articolo del teologo argentino Gonzalo Zarazaga intitolato “Contributi per un'ontologia trinitaria”, pubblicato dalla rivista *Sophia*². Una trattazione più completa richiederebbe, ovviamente, uno studio più completo degli scritti

si riconosce una teologia della Trinità immanente per la centralità che dà alle relazioni tra le persone divine e – da quando è stato messo a tema il problema della rilevanza della Trinità – una sorta di trasposizione di lezioni imparate dal discorso sulla Trinità su altri piani.

² G. Zarazaga, *Contributi per un'ontologia trinitaria*, “Sophia” (2014), 6, 53-68. Zarazaga è un membro della Società di Gesù ed è professore di teologia alla Facoltà di Teologia San Miguel a Buenos Aires.

dell'Autore argentino, e metterebbe le sue convinzioni, strategie, presupposizioni ecc. a confronto con altri autori. Una trattazione più completa dovrebbe anche guardare criticamente l'uso che fa degli autori che cita: in questo suo articolo lui cita autori come Klaus Hemmerle, Gisbert Greshake, Piero Coda, Karl Rahner, Luis Ladaria, Von Balthasar, Wolfhart Pannenberg e altri, e degli autori classici con i quali interloquisce – Platone, Hegel, Riccardo di San Vittore, Tommaso, Agostino, Gioacchino di Fiore, ecc. Non è richiesta, però, un'analisi critica del suo argomento: a me interessa invece l'impostazione generale delle questioni che questo articolo dà per scontato. Per quanto mi interessa, anche se la sua lettura di questi autori fosse sostenibile, rimarrebbe una domanda di fondo da affrontare, appunto, la centralità che dà alla Trinità immanente. Per sollevare questa questione non è necessario scendere nei dettagli del suo argomento.

Prendo questo articolo, ripeto, come un modo di illustrare un approccio abbastanza diffuso nelle sue grandi linee tra i teologi contemporanei, e lo spunto per esprimere delle domande su una impostazione che ritengo abbastanza diffusa. La prima parte dei miei commenti cerca di dare al lettore un senso dell'argomento presente nell'articolo di Zarazaga.

Nella seconda parte, invece, offrirò un confronto con un approccio più "economico" alle questioni. In questa seconda parte, farò riferimento all'impianto concettuale implicito nell'insegnamento dei primi sette Concili Ecumenici, presi insieme. Sono consapevole che sembrerà strano confrontare un articolo di un singolo autore con l'insegnamento dei Concili Ecumenici³.

³ A qualcuno sembrerà strano perfino parlare di un impianto concettuale implicito nei Concili Ecumenici. Eppure si parla spesso della "teologia patristica"

In realtà, però, il confronto che tento di fare non è esattamente tra quest'articolo preciso, da una parte, e tutto l'insegnamento dei Concili Ecumenici, dall'altra bensì tra alcuni orientamenti generali della teologia trinitaria contemporanea e alcuni orientamenti generali della teologia sottostante i Concili Ecumenici.

Ho già detto lo scopo di questo confronto: mettere in discussione l'idea che la centralità della Trinità è equivalente ad una centralità della Trinità immanente. Nessuno direbbe che questi Concili Ecumenici non sono "trinitari", eppure manifestano un impianto teologico che mette l'accento non sulla Trinità in sé stessa bensì sull'economia di salvezza, su quello che culmina nell'evento pasquale di Cristo. La mia proposta vorrebbe semplicemente invitare il lettore ad una rinnovata attenzione all'economia di salvezza non solo – come spesso avviene – come punto di partenza per un ragionamento sulla Trinità immanente, ma come il luogo dove la vita trinitaria è condivisa con quello che non è in sé divino, cioè come punto di arrivo⁴. Alla fine, offrirò quello che mi sembra essere un punto di partenza più promettente e giustificato per iniziare discorsi su temi come "identità", "riconoscimento" e "alterità".

o della "teologia medioevale" ecc. Rispetto a queste, l'idea di un impianto concettuale implicito nei Concili Ecumenici è più umile, e – se non sbaglio – più dimostrabile da un gruppo limitato di testi con una loro coerenza logica.

⁴ Lo schema "Trinità economica"/"Trinità immanente" dovrebbe essere trattata con attenzione anche perché spesso dà l'impressione che la "Trinità immanente" è un punto di arrivo. Raccomando all'attenzione il percorso più adeguato proposto da David Coffey: "Trinità biblica" > "Trinità Immanente" > "Trinità Economica". Vedi D. COFFEY, *Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God*, Oxford University Press, New York 1999.

Zarazaga e la Centralità della Trinità Immanente

Nel suo articolo “Contributi per un’ontologia trinitaria”, Gonzalo Zarazaga apre con una dichiarazione d’intento:

Risulta fondamentale oggi una nuova comprensione del mondo e dell’uomo⁵, che sia fedele alla sua origine e al suo destino nel Dio uno e trino della nostra fede. Ciò richiede, in verità, una nuova ontologia che permetta di raggiungere innanzitutto una comprensione della realtà, dell’essere e di Dio stesso, evitando di ridurre l’origine all’idea di un’unica sostanza o di un unico Soggetto iniziale; in altre parole, che possa mostrarlo come veramente è: Trinità, un’unica origine di tutto in se stessa plurale, una comunione plurale originaria in perfetta unità originaria⁶.

Si noti l’ambizione dell’Autore: arrivare ad una “nuova comprensione del mondo e dell’uomo” e “dell’essere”. Per lui, questa nuova comprensione è legata alla comprensione di Dio: la comprensione del mondo e dell’uomo deve essere “fedele alla sua origine e al suo destino” che è Dio. Per Zarazaga, questo “Dio” è il “Dio uno e trino della nostra fede”⁷. Si evince che il problema della

⁵ Questa frase si potrebbe riformulare così: “Una nuova comprensione del mondo e dell’uomo è di fondamentale importanza oggi”.

⁶ Zarazaga, *Contributi per un’ontologia trinitaria*, 54.

⁷ Nella seconda parte di quest’articolo ci si dovrà confrontare con una difficoltà importante con questa formula, apparentemente così evidente. Per anticipare: il Dio uno dei Concili Ecumenici non è anche Trino, perché per questi Concili il Dio uno è il Padre.

“nuova comprensione” del mondo e dell’uomo, e dell’essere dipende dall’articolazione di una “nuova ontologia” e che in qualche modo questa nuova ontologia deve essere capace di comprendere la “realtà”, l’“essere” e “Dio stesso”. Questa “nuova ontologia”, poi, ha un compito preciso: deve evitare la riduzione dell’origine o a qualche idea di un’unica sostanza o unico soggetto iniziale. Il motivo di questo compito specifico non è esplicitato in questa frase iniziale, ma sembra – come si vedrà – abbia a che fare con la capacità di questa ontologia di riconoscere la pluralità e l’alterità, invece di ridurre all’unità senza distinzione la ricchezza molteplice del mondo. Per fare questo, secondo Zarazaga, bisogna parlare molto attentamente della Trinità, poiché la Trinità, che è “unica origine di tutto” è “in se stessa plurale, una comunione plurale in perfetta unità originaria.” Per dirlo in modo molto conciso, Zarazaga pensa che per parlare della pluralità del mondo, senza schiacciare e eliminare le differenze e l’“alterità”, bisogna parlare della Trinità immanente in un certo modo, perché la Trinità in quanto origine sarebbe la chiave di comprensione del “reale”. In qualche modo bisogna pensare che l’“identità” e l’“alterità” si costituiscono a vicenda.

Noto già subito, allora, due presupposizioni fondamentali evidenti dall’inizio dell’articolo di Zarazaga e presenti in tutto il pensiero che espone (ma assenti nell’insegnamento dei Concili Ecumenici, come si vedrà). La prima è l’idea che la dottrina della Trinità è la dottrina del Dio Uno e Trino⁸. Di questo parlerò nel-

⁸ Questa idea è così diffusa che normalmente viene invocata e raramente giustificata. A nome della stragrande maggioranza cito il recente manuale di Jean Paul Lieggi: parlando del mistero della Trinità dice “Il cuore di tale mistero è nell’intreccio ineludibile di unicità e pluralità; Dio, infatti, è uno, ed è tale non «nonostante» sia trino, ma [...] proprio «perché» è trino.” J. P. Lieggi, *Teologia Trinitaria*, EDB, Bologna 2019, 15.

la seconda parte di questo articolo. La seconda presupposizione, invece, è la convinzione che la comprensione del mistero del Dio Uno e Trino, ossia il discorso sulla Trinità immanente, serva per dischiudere i segreti del “reale”. Il lettore potrebbe subito protestare, e avrebbe ragione, che il pensiero teologico ha una storia, e anche se fosse dimostrabile che queste due presupposizioni sono assenti nell’insegnamento dei Concili Ecumenici questo non significa dover escludere tutta la storia successiva della teologia, con tutte le sue acquisizioni. Ripeto, avrebbe ragione il lettore a fare questa protesta. Assicuro subito quel lettore che questo non è il senso del mio argomento, e chiedo la sua pazienza. Intanto vado avanti.

Un terzo punto che Zarazaga ha in comune con quasi tutta la teologia trinitaria contemporanea e che a qualcuno sembrerà così evidente da non richiedere commento è l’idea che la teologia ha un punto di partenza nel Nuovo Testamento e un punto di arrivo nel discorso sulla Trinità immanente. Nel suo articolo questo passaggio è così scontato che è semplicemente accennato per fare un’altra osservazione, che considero un quarto punto – sull’uso dei modelli della Trinità immanente. Scrive:

Quantunque la rivelazione di Dio in Gesù Cristo testimoniata nel NT mostri un’autentica differenza personale, un autentico dialogo di Gesù col Padre suo, che manifesta un vero rapporto tra persone distinte, la teologia ha impiegato molto tempo a rinvenire un modello per pensare la Trinità immanente, tale da poter riflettere questa realtà interpersonale divina testimoniata nella storia della salvezza⁹.

⁹ Zarazaga, Contributi per un’ontologia trinitaria, 54.

L'Autore vede nel Nuovo Testamento un "autentico dialogo" di Gesù con Dio, il Padre, e – dando per scontato che questo avrebbe dovuto portare ad un modello per pensare la Trinità Immanente – mette l'accento sul fatto che la tradizione cristiana ha impiegato molto tempo per trovare un tale modello. È come se fosse del tutto fuori dubbio che il compito della teologia è passare dal Nuovo Testamento alla Trinità Immanente (terzo punto) e costruire modelli della Trinità Immanente (quarto punto). In questa frase, Zarazaga non giustifica questi punti, e si limita ad esprimere meraviglia è che sia passato molto tempo prima della scoperta del "paradigma di comunione" che egli vuole proporre.

Nel suo articolo, Zarazaga usa le parole "modello" e "paradigma" in modo apparentemente interscambiabile. L'argomento implicito suo è che per arrivare ad una nuova ontologia o comprensione della "realtà", bisogna trovare il modello o paradigma giusto della Trinità, e questo modello o paradigma sarà quello che più corrisponde alla rivelazione. Una buona parte del suo articolo è dedicato ad illustrare la storia faticosa di trovare questo modello: secondo lui la teologia prima prova a comprendere la Trinità e quindi la realtà con riferimento ad un paradigma della sostanza, poi, nella modernità passa ad un paradigma del soggetto e, infine, arriva al punto verso il quale stava da sempre tendendo – il paradigma della comunione. Questi modelli o paradigmi rappresentano tre approcci alla questione dell'unità delle tre persone, e quindi sono da considerarsi come tentativi di rispondere alla domanda: come può "Dio" essere uno e trino insieme¹⁰.

¹⁰ Chiedo la pazienza del lettore. Metto la parola "Dio" tra virgolette appunto perché i Concili Ecumenici non pensano alla Trinità come Dio. Certamente pensano al Padre come "Dio", ho theos, ma anche al Figlio e allo Spirito Santo

In breve, la sfida che Zarazaga vuole lanciare ha a che fare con il superamento di “schemi decisamente unitari”,¹¹ che secondo lui per troppo tempo hanno dato una comprensione distorta della Trinità e, di conseguenza, del “reale”. Per lui il “pensiero greco” offriva alla teologia uno schema decisamente unitario della “sostanza”, e la “razionalità occidentale” ne offriva un altro legato all’idea moderna del “soggetto”. Questi due paradigmi hanno il difetto grave che rendono “impossibile pensare all’origine, l’*arché*, come a un dono interpersonale d’amore, e quindi in un modo più conseguentemente trinitario”¹².

Va subito detto che la scelta di pensare che la comunione tra le persone divine è l’*arché* sarà un punto di fortissimo contrasto con la teologia patristica, per la quale l’*arché* è il Padre. Per Zarazaga, invece, sembra che la comunione intratrinitaria è la realtà ultima. Per dare espressione a questa idea, Zarazaga vuole superare i paradigmi della sostanza e del soggetto, per creare spazio al paradigma o modello della comunione.

Non serve qui entrare nei dettagli della sua analisi della storia del pensiero cristiano e le sue interazioni con il pensiero greco e la razionalità occidentale, o nel suo modo di concepire il paradigma della comunione. Il mio tema è un altro: non se la sua analisi è corretta o se la sua proposta è migliore di altri tentativi di costruire mo-

come persone divine a cui si può giustamente dare il nome “Dio”. Ma alla Trinità intera come “Dio” non si arriva. Dire questo non significa negare che questa può essere una scelta giustificabile. Significa solo mettere in evidenza una differenza, forse non senza importanza, tra il linguaggio di Zarazaga e della teologia successiva ai Concili Ecumenici e quella forse più “primitivo” dei Concili stessi. Tralascio la questione di eventuali motivi per preferire un uso all’altro.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

delli o paradigmi per la Trinità. La mia domanda è più fondamentale: perché questa centralità di modelli della Trinità immanente?

Intanto, dobbiamo notare il modo in cui l'Autore lega la questione dei modelli o paradigmi del Dio Uno e Trino ad un passaggio da un'ontologia unitaria ad un'"ontologia trinitaria", e quindi a questioni di "identità" e "alterità". Zarazaga promuove il paradigma della comunione per due motivi. Il primo motivo è solo accennato, ma sembra importante: fedeltà alla rivelazione. All'inizio dell'articolo parla della "rivelazione di Dio in Gesù Cristo testimoniata nel NT mostri un'autentica differenza personale, un autentico dialogo di Gesù col Padre suo, che manifesta un vero rapporto tra persone distinte"¹³ e poi critica i paradigmi della sostanza e del soggetto per aver abbracciato una "ontologia unitaria" che non viene dal Nuovo Testamento:

la comprensione della dottrina trinitaria è rimasta profondamente condizionata da questa ontologia unitaria. Come abbiamo affermato, il Dio Uno fu compreso più in questa concettualizzazione della sostanza o del soggetto-uno, che a partire dalle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo rivelateci dal Nuovo Testamento. Nonostante il diverso agire specifico delle persone divine, l'unità del Dio trino è rimasta imprigionata nell'aporia di una riduzione all'identità di un unico macrosoggetto spirituale, oppure di restare qualcosa di giustapposto, quasi un quarto elemento accanto o anteriore alle tre divine persone¹⁴.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 56.

Evidentemente Zarazaga pensa che la teologia si è dimenticata che doveva partire dalle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo secondo la testimonianza neotestamentaria per arrivare al paradigma della comunione, e non ci è riuscita semplicemente perché è rimasta “imprigionata” da un’ontologia unitaria di provenienza extra-cristiana.

Dovremo, sembra, essere profondamente grati che finalmente verso la fine del XX secolo, la teologia inizia a ascoltare la rivelazione! Sarebbe lungo rispondere a questa lettura della storia del pensiero teologico. Forse è sufficiente dire che la storia è un po’ più complessa di quanto faccia pensare l’Autore.

Non sviluppo, quindi, le varie difficoltà che si potrebbero sviluppare con la diagnosi della storia dello sviluppo teologico, e di come l’idea di questo sviluppo sia rimasta “imprigionata” da una “riduzione all’identità di un unico macrosoggetto spirituale”.

Commento invece l’istanza che c’è sotto: evitare un’idea di unità che esclude l’alterità. Questa sua istanza è evidente in modo diffuso nell’articolo, ma qui offro solo una citazione esemplificativa, dove l’autore spiega il vantaggio di un paradigma di comunione:

Il fatto che sia la pluralità inesauribile del reale il luogo dove si manifesta l’avvenimento della permanente donazione, rivela l’intrinseca costituzione comunionale e amorosa di un fondamento intrinsecamente relazionale. È questa donazione comunionale dell’origine ciò che costituisce l’unità comunionale del reale plurale. La comunione è l’unità dei diversi e l’alterità dell’unità¹⁵.

¹⁵ Ibid., 64.

In breve, Zarazaga ci incoraggia a pensare l'unità partendo non da un'ontologia "unitaria" ma da un'ontologia "trinitaria" che si libera da schemi ontologici incapaci di cogliere la novità del vangelo, lasciandoci illuminare invece da quella novità. Mettendo l'accento su quello che si può dire e in particolare da quello che si può sapere delle relazioni tra le persone divine partendo dal Nuovo Testamento – comprese come relazioni di comunione – potremo pensare all'unità dove l'identità della persona è costituita dalla relazione con il diverso: un'unità dove identità e alterità si costituiscono a vicenda.

In questo senso, sembra che, per Zarazaga almeno, un'ontologia "trinitaria" deduce da affermazioni sulla Trinità affermazioni sulla vera realtà di quello che non è la Trinità. Perché pensa di poter fare questo passaggio? La risposta, sembra, dipende dall'idea che la comunione delle persone divine della Trinità è la fonte di tutto quello che esiste, tutto il "reale". Se la fonte è comunione, tutto quello che viene da questa fonte sarà caratterizzato da questa fonte. Questo sembra la giustificazione del passaggio dalla Trinità a quella che non è la Trinità. In questo senso si capisce la centralità della Trinità immanente e l'importanza dei modelli: capire la Trinità in sé stessa significa rilevare il codice di tutta la realtà. Se abbiamo una visione della Trinità che è "prigioniera" di un paradigma di sostanza o di soggetto, la nostra visione del mondo sarà di conseguenza "unilateralmente unitaria" e saremo portati a riconoscere una "supremazia assoluta dell'unità"¹⁶ che si può supporre informerà la nostra comprensione di tutta la realtà, con una conseguente difficoltà a conciliare i temi dell'identità a quelli della pluralità e alterità. La soluzione si troverebbe, secondo Zarazaga, in una nuova comprensione della realtà che parte dalla fonte e sorgente di tutto: la

¹⁶ Ibid., 55.

comunione trinitaria. Capire bene la Trinità immanente, secondo lui, ci permetterà di capire bene tutta la realtà che porta l'impronta di questa comunione. Pertanto:

Il fatto che sia la pluralità inesauribile del reale il luogo dove si manifesta l'avvenimento della permanente donazione, rivela l'intrinseca costituzione comunionale e amorosa di un fondamento intrinsecamente relazionale. È questa donazione comunionale dell'origine ciò che costituisce l'unità comunionale del reale plurale. La comunione è l'unità dei diversi e l'alterità dell'unità¹⁷.

In questo contesto sviluppa tutto il suo discorso sulla giusta comprensione della persona trinitaria che illumina la comprensione della persona umana.

Non è necessaria un'altra realtà che garantisca l'unità, perché la Trinità è già la più ricca e piena unità pensabile. Se parlare di tre persone non implica tre sostanze o soggetti, non implica neppure che si intendano come rapporto di altro o in altro. La persona non è un soggetto o una sostanza che dopo venga messa in rapporto¹⁸.

Non entro di più nel suo modo di affrontare la questione della giusta interpretazione della "persona", perché come ho già detto quello che mi interessa non è il dettaglio del suo argomento, ma

¹⁷ Ibid., 64.

¹⁸ Ibid.

il suo impianto generale. Ma anche su questo punto si osserva che quello che si può dire sulle persone divine illumina quello che è la realtà di ogni persona. La logica sembra, anche qui, una logica di deduzione.

Prima di passare all'impianto concettuale generale evidente nei Concili Ecumenici, e il contrasto con quanto abbiamo visto finora, offro un riassunto di alcune delle presupposizioni evidenti nella proposta di Zarazaga, e presente in qualche forma in tanti esponenti della teologia trinitaria contemporanea. Abbiamo visto che per Zarazaga:

1. che la dottrina (o mistero) della Trinità è il mistero del Dio Uno e Trino;
2. che il discorso sulla Trinità immanente può illuminare la nostra comprensione del reale;
3. che la rivelazione (in particolare il Nuovo Testamento) ci offre un punto di partenza per discorsi sulla Trinità Immanente che si presenta in contrapposizione con altre idee (idee greche o della "razionalità occidentale");
4. che per favorire un discorso sulla Trinità immanente capace di illuminare la nostra comprensione del reale, è necessario garantire che, partendo dal Nuovo Testamento, si arrivi a proporre un nuovo modello o paradigma. Sarà questo modello o paradigma che ci trasformerà la visione del reale.

In breve, per Zarazaga è la teologia trinitaria che garantisce una comprensione dell'unità che permette a non contrappone l'identità all'alterità. La "salvezza" è opera della teologia stessa.

I Concili Ecumenici e la Centralità dell'*Oikonomia*

A questo punto qualche lettore abituato ai discorsi della teologia trinitaria si chiederà che problema c'è con tutto questo? Non è evidente che la Trinità è il mistero centrale della fede, e che di conseguenza capire la Trinità in sé stessa ci dischiuderà i segreti del reale? La mia ambizione in questo articolo è molto limitata. Non arriverò a fare tutto l'argomento, ma posso almeno porre la domanda mirata a creare spazio per una risposta negativa a queste domande. Non devo per questo confutare le posizioni o le presupposizioni di questo articolo. Mi sarà sufficiente fare vedere che non è evidente che la centralità della Trinità non significa che dalla teologia della Trinità immanente si debba dedurre una "nuova comprensione del mondo e dell'uomo", come Zarazaga promette. Mi basta far vedere che ci può essere un altro modo di procedere. Questo modo di procedere mette al centro dei discorsi l'economia di salvezza come opera della Trinità nel mondo e nella storia. Mi sembra di poter dire che i Concili Ecumenici incoraggiano questa seconda strada. Nel poco spazio che ho a disposizione quello che dirò non può essere dimostrato a lungo e in dettaglio esauriente. Spero che sarà sufficiente per capire almeno in che direzione andrebbe l'argomento completo.

Dicevo che tra l'impianto concettuale di un autore come Zarazaga e i Concili Ecumenici c'è una grande differenza. Forse il primo punto da sollevare è quello più sconvolgente. Abbiamo visto che per Zarazaga, e con lui la grande maggioranza dei teologi, la dottrina della Trinità è la dottrina del Dio Uno e Trino. Questa idea è così radicata nei teologi sistematici che sembra strano metterla in discussione. Non è esattamente questo, direbbero, il senso dell'insegnamento dei Concili del IV secolo?

Ma siamo veramente sicuri che questi Concili Ecumenici insegnano che c'è un Dio in tre persone?

Per rispondere a questa domanda non è richiesta una tecnica ermeneutica particolarmente raffinata. Per rispondere a questa domanda è sufficiente guardare i documenti dei Concili Ecumenici e alle loro formulazioni. Difatti, se lo facciamo in modo rigoroso, e senza sentire la necessità di far conformare quello che troviamo alle posizioni della tradizione successiva, dovremmo scoprire che da nessuna parte nei documenti approvati da questi due Concili Ecumenici si dice che c'è un Dio in tre persone. Siccome i testi che parlano del Dio Uno non sono tantissimi si possono anche elencare semplicemente.

Sul Dio Uno, il Concilio di Nicea (325) dice questo: “Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili”¹⁹. Il Concilio di Costantinopoli (381) dice: “Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutti gli esseri visibili e invisibili”²⁰. Dovremo poter vedere subito che il Dio Uno di questi Concili non è la Trinità, bensì il Padre²¹. Anche se è legittimo osservare che questi due concili evi-

¹⁹ M. Simonetti, *Il Cristo: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII Secolo*, Mondadori, Milano 1990, 101.

²⁰ Ibid., 305.

²¹ Su questo punto qualcuno vorrebbe subito affermare che questa è una posizione più caratteristica della tradizione orientale. Jean Paul Lieggi, è più attento e scrive – giustamente – che questo “modello caratterizzò tutta la riflessione teologica dei primi secoli ed è oggi tipico della visione del mistero trinitario propria della tradizione orientale”. Dice anche che il “primo fondamento di tale modello interpretativo lo si può trovare nello stesso Nuovo Testamento”, e ancora che “quando nei Simboli della fede, infatti, si confessa che noi crediamo «in un solo Dio» non ci si sta riferendo a una indistinta sostanza divina, ma si sta confessando la fede nel «Padre onnipotente creatore del cielo e della terra». Lieggi, *Teologia Trinitaria*, 205.

dentemente vogliono parlare dei tre come divini, e trovano diversi modi di affermare la divinità del Figlio (“generato, non creato”, “della stessa sostanza del Padre” e “Dio vero da Dio vero”) e dello Spirito (“Signore” che “dà la vita” e che “procede dal Padre” ed è “adorato e glorificato con il Padre e il Figlio”), questo non è uguale al dire che il Dio Uno è la Trinità.

Difatti, questi Simboli affermano da una parte il Dio Uno, cioè il Padre, e dall'altra parte la Trinità del Padre, Figlio e Spirito Santo. Questi Simboli, cioè, parlano di un Dio che è il Padre, e del Figlio o Logos di Dio, e dello Spirito Santo, ed è chiaro che il Figlio e lo Spirito Santo non sono creature. Si può a ragione dire che insegnano che c'è una Trinità di “persone” divine (anche se questi simboli non usano questa parola), ed è una Trinità eterna. In questo contesto, è certamente possibile perfino dire che sono tutt'e tre in qualche modo “Dio”²². Ma che le tre insieme sono il Dio uno non è

Se il Nuovo Testamento ci dà questo modo di parlare del Dio Uno, ed è confermato dai padri dei primi tre secoli e dai Concili Ecumenici, non è il caso di dare una certa priorità a questo modo di parlare del Dio Uno? In Zarazaga, invece, questa idea non può trovare spazio perché lui vuole che sia la comunione trinitaria stessa la “fonte” e *arché*.

²² Tertulliano, teologo latino (!), distingue il senso in cui si usa il nome “Dio” per il Figlio dall'uso più proprio di quel nome per indicare il Padre. Scrive: “Perciò io non dirò in nessun caso né ‘dei’ né ‘signori’, ma seguirò l’apostolo: se il Padre e il Figlio devono essere invocati insieme, io chiamerò il Padre ‘Dio’ e Gesù Cristo ‘Signore’. Ma il Cristo solo lo potrò chiamare Dio, come fa lo stesso apostolo che dice: ‘Dai quali (padri) viene il Cristo, che è Dio su tutti e benedetto per sempre’. Anche il raggio del sole, quando è solo, lo chiamerò ‘il sole’; ma quando dovrò nominare il sole, cui il raggio appartiene, non chiamerò più sole il raggio. Perché in questo modo farei due soli.” Contro Prassea 13. Traduzione da H. SAVON, *Tertulliano. Contro Prassea. Edizione critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici*, Società Editrice Internazionale, Torino 1985, 177.

né detto né implicito. Sembra escluso da quello che esplicitamente dicono sul Padre come il Dio Uno.

Il testo conciliare che sembra più avvicinarsi all'affermazione di un Dio in tre persone, anche perché è l'unico testo di questi Concili Ecumenici a usare l'espressione "tre ipostasi o persone" è il primo anatematismo del Concilio di Costantinopoli II (553) che dice:

Se uno non professa una sola natura o sostanza e una sola potenza e autorità del Padre, Figlio e Spirito santo, una Trinità consustanziale, una sola divinità adorata in tre ipostasi o persone, un tale sia anatema. Infatti c'è un solo Dio Padre, da cui tutto, e un solo signore Gesù Cristo, per cui tutto, e un solo Spirito santo, in cui tutto è stato creato²³.

Una lettura rapida di questo anatematismo potrebbe far pensare che dia una base conciliare per il discorso dei teologi su un Dio in tre persone, perché parla di una sola natura o sostanza e anche di una sola divinità, e poi di tre ipostasi o persone. Ma un po' di attenzione alla formulazione rivela che essa evita assolutamente di parlare di un Dio in tre persone. Si può dire che c'è una "sola divinità" (μία θεότητα) in tre persone, ma il Dio uno è il Padre, professato insieme ad un solo signore, e un solo Spirito santo. Anche qui c'è la professione della Trinità, senza perdere la monarchia del Padre. Da parte sua, il Sesto Concilio Ecumenico porta avanti la prassi stabilita dall'insegnamento del Concilio di 553 di parlare Gesù come uno della "santa consustanziale e vivificante Trinità" e come "il nostro Dio", ma anche qui non c'è nessun'idea che questa Trinità è il Dio uno.

²³ Simonetti, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII Secolo*, 507.

Su questo punto, ne sono consapevole, nascerebbero tante domande, tra cui domande legate all'esigenza di dimostrare che il modo di riservare l'espressione "Dio uno" o "un solo Dio" al Padre non porti ad una visione subordinazionista della Trinità.²⁴ Per quanto riguarda il mio argomento, basta osservare la grande distanza tra il linguaggio esplicito dei Concili Ecumenici (il Dio uno è il Padre) e le convinzioni di un autore come Zarazaga che vorrebbe che l'*arché* sia il "dono interpersonale dell'amore" o la "comunione tra le persone divine", ma che prende le distanze da qualsiasi idea che una persona può essere arche nella Trinità. Per lui ogni persona dipende dalle altre. Ecco, di nuovo, Zarazaga:

La *circumincessio* implica una reale "dipendenza" e "relatività" tra le persone divine. Non ci sono lì persone più assolute di altre. Ogni persona divina è amore totale di comunione perché mette infinitamente in gioco la sua realtà personale nella donazione-recezione totale di sé alle altre e dalle altre. In questo modo, ognuna è da sempre costitutivamente posta, nel vero senso della parola, nelle mani delle altre. Il Padre è Padre per la sua donazione paterna incondizionata e assoluta, ma può essere Padre solo per la mediazione dell'accettazione e della recezione di tale paternità da parte del Figlio e dello Spirito. Potremmo dire allora che le persone divine non sono persone per i loro rapporti e non sono

²⁴ La risposta, che non sviluppo qui, a questa domanda ha a che fare con la constatazione che l'idea che il problema con Ario è la sua visione subordinazionista del Figlio è una spiegazione della storia dei dogmi moderna. All'epoca la questione centrale era se Dio è eternamente Padre.

Dio per la loro essenza comune, ma che tutto ciò che esse sono è sempre posto nuovamente in gioco in questo essere reciprocamente riferite alla loro comunione pericoretica, in una donazione che si aspetta tutto dalla recezione e dalla donazione delle altre²⁵.

Come abbiamo visto, i Concili Ecumenici insegnano la Trinità ma senza riferimento ad un Dio in tre persone, e dicono chiaramente che il Dio Uno è il Padre, l'idea che il Padre "dipende" dal Figlio e dallo Spirito Santo non può appellarsi all'insegnamento dei Concili²⁶. Ripeto: questo non significa che non può avere una giustificazione, ma questa giustificazione non sarà in modo immediato ai Concili Ecumenici. Dipenderà da certe distinzioni – ad esempio una distinzione tra la Trinità in fieri e la Trinità in facto esse – che non sono quelle dei Concili Ecumenici, ma della tradizione teologica.

Per capire l'impianto concettuale dei Concili Ecumenici è essenziale avere presente un'altra distinzione, quella tra *theologia* e *oikonomia*. Purtroppo, questa distinzione viene misconosciuta da tanta teologia contemporanea, e considerata come una versione patristica della distinzione Rahneriana tra "Trinità Economica" e "Trinità Immanente"²⁷.

²⁵ Zarazaga, Contributi per un'ontologia trinitaria, 66.

²⁶ Il contributo di Jean Paul Lieggi, anche se rimane vicino all'idea che la questione centrale riguardo alla Trinità è la Triunità, e dà più importanza di quanto ne darei io ai paradigmi della Trinità, fa un contributo importante quando cerca di capire la comunione senza ignorare, anzi dando spazio importante, alla *taxis* trinitaria, e al Padre come principio. Vedi Lieggi, *Teologia Trinitaria*, 265–95.

²⁷ Piero Coda è esplicito sulla presunta equivalenza di queste due distinzioni: "Rahner s'impegna a recuperare, a monte della speculazione scolastica e del cristocentrismo della riforma protestante, la prospettiva dei Padri della Chiesa e in particolare dei Padri Greci. Secondo essa, occorre risalire dall'*oikonomia*

Nell'appropriazione comune della distinzione Rahneriana, essa serve soprattutto a giustificare un punto di partenza del discorso teologico sulla Trinità nell'economia di salvezza. In Zarazaga questo modo di applicare la distinzione Rahneriana è manifesto nel pensiero – citato sopra – che la rivelazione di “Dio” (intende la Trinità) in Gesù Cristo testimonia “un'autentica differenza personale” e un “autentico dialogo di Gesù col Padre suo” e “un vero rapporto tra persone distinte” e nel lamento che la teologia ha “impiegato molto tempo a rinvenire un modello per pensare un modello per pensare la Trinità immanente” che potesse dare centralità a questa “realtà interpersonale divina testimoniata nella storia della salvezza”. L'idea è chiara: risalire dalla “Trinità economica” alla “Trinità immanente”²⁸, e la costruzione di un modello della Trinità in sé stessa come chiave di comprensione del reale.

La direzione di pensiero dei Concili Ecumenici è il contrario: mettendo al centro la persona del Figlio, si passa da affermazioni del Figlio in sé stesso a affermazioni sull'economia di salvezza. Questo movimento dalla *theologia* all'*oikonomia* è riconoscibile, per

(la rivelazione di Dio nella storia della salvezza) alla *theologia* (la contemplazione di Dio Trinità in sé). Rahner s'impegna a rigorizzare tale prospettiva per superare senz'altro la separazione, prodottasi nella modernità, tra *De Deo Uno* e *De Deo Trino*, ma più in generale quella tra la storia della salvezza e l'intelligenza ontologica della verità trinitaria. Propone così il seguente assioma: «la Trinità “economica” è la Trinità “immanente”, e *viceversa*». P. Coda, *Dalla Trinità: L'avvento di Dio tra Storia e Profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 89.

²⁸ Salvati, ad esempio, scrive “Poiché il *Deus revelatus* resta sempre il *Deus absconditus* e poiché si dà una permanente «ulteriorità» della Trinità immanente rispetto a quella economica, la teologia può e deve necessariamente risalire dalla economia alla ontologia del mistero.” G. M. Salvati, *La Dottrina Trinitaria Nella Teologia Cattolica Post-Conciliare. Autori E Prospettive*, in A. Amato (ed.), *Trinità in Contesto*, Biblioteca di Scienze Religiose, LAS, Roma 1994, 22.

esempio, nei due Simboli della Fede dei Concili Ecumenici del IV secolo, dove nell'articolo sul Figlio si trova prima una serie di affermazioni sul Figlio in sé stesso – che è “generato, non creato”, che è “Dio da Dio”, che è “della sostanza del Padre” e così via – e poi si passa ad un'altra serie di affermazioni sul Figlio Incarnato che inizia con la frase “per noi e per la nostra salvezza discese....”²⁹. Quello che segue riguarda l'incarnazione, ed è un rimando alla vita di Gesù interpretata secondo le scritture.³⁰

Questa sequenza di pensiero, dalla *theologia* all'*oikonomia* è ben illustrata a questo brano dalla “Lettera a Cledonio” di Gregorio di Nazianzo.

affermiamo uno solo e lo stesso, prima non uomo ma solo Dio e Figlio e anteriore ai tempi, non mescolato col corpo e con ciò ch'è del corpo, ma alla fine anche uomo, assunto per la nostra salvezza, passibile nella carne, impassibile nella divinità, circoscrivibile nel corpo, incircoscrivibile nello spirito, lo stesso terreno e celeste, visibile e intellegibile, comprensibile e incomprendibile.

²⁹ Che questo sia il movimento logico dell'insegnamento di tutti questi concili è l'argomento che sviluppo in modo esteso in D. O'BYRNE, «*For Us and for Our Salvation*». *The «Christological» Councils and Trinitarian Anthropology*, Urbaniana University Press, Rome 2018.

³⁰ Con “secondo le scritture” non intendo esattamente secondo il Nuovo Testamento, ma secondo l'interpretazione dell'evento di Gesù “secondo le scritture” (cioè, secondo la bibbia ebraica) testimoniata dal Nuovo Testamento e sviluppato nell'esegesi patristica. Anche qui c'è un punto importante di divergenza tra la teologia contemporanea e quella sottostante i Concili. La teologia contemporanea tende a pensare di poter ricostruire la logica della fede e dei dogmi come se tutto dipendesse dalla storia di Gesù. La teologia del Nuovo Testamento e patristica interpreta quella storia “secondo le scritture”.

le, perché dallo stesso, uomo completo e Dio, fosse ricreato l'intero uomo che era caduto sotto il peccato...³¹

Prima si afferma quello che riguarda il Figlio a prescindere dall'Incarnazione (affermazioni di *theologia*): che non è uomo, ma “solo Dio” e “anteriore ai tempi”. Poi, però, si passa da affermazioni di questo tipo, cioè da affermazioni che la teologia trinitaria spesso vede come il punto di arrivo del discorso trinitario (cioè la Trinità immanente) a affermazioni di un altro tipo. Alla fine, cioè nell'economia, colui che non è uomo diventa “anche uomo”. Questo passaggio rappresenta l'Incarnazione ed è presentato come qualcosa in più rispetto alle affermazioni “theologiche”. Se in sé stesso il Figlio è “celeste”, “intelligibile” (= invisibile), “incomprensibile”, alla fine diventa anche uomo: “terreno”, “visibile”, “comprensibile”. Passando dalla *theologia* all'*oikonomia* si passa dall'affermare cose divine sul Figlio all'affermare cose creaturali sul Figlio.

Il cosiddetto dibattito cristologico inizia poco dopo il tempo di Gregorio quando Nestorio, sulla scia di Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia, si rifiuta di affermare che in Cristo c'è “uno solo e lo stesso” che prima non è uomo e poi diventa “anche uomo”. La preoccupazione principale di Nestorio, come dei suoi predecessori, è la protezione della trascendenza divina del Figlio, una trascendenza concepita ellenisticamente. Il punto dolente che costringe Nestorio a negare l'uno solo e lo stesso è la sofferenza di Gesù sulla croce. Lui ragiona così: se il Figlio è veramente divino, è impassibile. Di conseguenza non può essere lui che soffre e muore sulla croce³².

³¹ Simonetti, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII Secolo*, 327.

³² Questo modo di rappresentare la logica della “Scuola di Antiochia” si è af-

Soluzione: attribuire all'uomo Gesù o al "Cristo" o al *prosopon* d'unione" la sofferenza, pur di evitare una tale attribuzione al Figlio stesso. In breve, lui non compie il movimento dalla *theologia* all'*oikonomia* che il Simbolo di Nicea, Gregorio di Nazianzo, Cirillo e la maggioranza della chiesa vede come necessario per essere fedeli ai vangeli. Contro questa tendenza i Concili Ecumenici insistono che l'incarnazione è l'incarnazione del Figlio stesso, e che è lui stesso che soffre e muore in croce. Si può considerare il decimo anatematismo del Concilio di Costantinopoli II (553) come la dichiarazione più esplicita di questo insegnamento, ma questo è l'orientamento evidente di tutti i Concili Ecumenici. Ecco l'anatematismo:

Se uno non professa che il signore nostro Gesù Cristo crocifisso nella carne è Dio vero e signore della gloria e uno della santa Trinità, un tale sia anatema³³.

Un lettore abituato alla netta distinzione tra teologia trinitaria e cristologia potrebbe chiedersi che c'entra questo commento su Nestorio. C'entra perché a quanto pare Nestorio aveva una dottrina della Trinità in sé stessa apparentemente ortodossa, eppure viene condannato. Evidentemente non basta avere una dottrina corretta della Trinità per essere ortodossi. È necessario che questa dottrina sia ben articolata con quanto la chiesa vuole dire sul Figlio nell'economia di salvezza. Nestorio non riesce ad accettare che il Figlio stesso è il soggetto della vita umana di Gesù: resiste in modo par-

fermato da tempo tra gli specialisti, mentre la teologia sistematica continua a pensare che l'istanza principale della "Scuola di Antiochia" è la difesa della piena umanità di Gesù. Anche questo punto non può essere sviluppato a lungo. Vedi il secondo capitolo di O'BYRNE, *For Us and For Our Salvation*.

³³ Simonetti, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII Secolo*, 513.

ticolare alle idee che il Figlio stesso nasce da Maria, e che il Figlio stesso muore in croce. Questo ci dovrebbe dire che l'ortodossia non è garantita da una giusta interpretazione della Trinità immanente. In questo contesto, il discorso sulla Trinità immanente serve come premessa ad un discorso successivo e decisivo: l'economia di salvezza. Da questo deduco che anche il modello o paradigma della Trinità più riuscito, la definizione più equilibrata di persona o relazione, il più raffinato senso della *pericorese* intratrinitaria non sarà sufficiente a garantire il cuore della proclamazione cristiana.

Un altro rilievo riguardo l'impianto teologico sottostante l'insegnamento dei Concili Ecumenici, e che metterebbe in difficoltà la convinzione presente in Zarazaga e altri che il discorso sulla Trinità immanente può illuminare la nostra comprensione del reale, è che c'è nei ritmi del pensiero "Conciliare" un forte contrasto tra Creatore e creatura. Abbiamo già avuto modo di visitare le parole che più direttamente esprimono questo senso di contrasto: impassibilità/passibilità, invisibilità/visibilità, immutabilità/mutabilità, incomprendibilità/comprendibilità, e così via. Il modo di essere di Dio, in breve, non è il modo creaturale di essere.

A questo, certamente, si dovrebbe aggiungere tutta una riflessione sulla divinizzazione e il fatto che tutto l'insegnamento dei Concili è mirato a difendere una soteriologia dove Dio assume quello che non è Dio nel Figlio, e lo rivolge verso il Padre. Ma per quanto ci riguarda qui basta notare quanto risulterebbe strano ai Padri Conciliari un ragionamento che procede da affermazioni sull'essere eterno della Trinità a affermazioni sull'essere delle creature. La dottrina della *Creatio ex nihilo* significa pensare che l'essere creato dipende del tutto da Dio, ma questo dipendere è qualcosa che riguarda il rapporto tra creature e Creatore, e non il rapporto tra le persone divine. Ci sarebbe molto da sviluppare anche su questo punto.

In breve, però, si può dire che l'impianto generale dei Concili non incoraggerebbe una deduzione semplice di quello che si dice delle persone divine a affermazioni sulle creature. L'essere creati a immagine di Dio non significa essere fatti della stessa stoffa di Dio, una stoffa che continua a divenire nella storia. Significa piuttosto avere una vocazione a diventare figli nel Figlio, pur nella distinzione delle nature. Non c'è qui un'idea di una "realtà" univoca che permette di passare dalla Trinità immanente alla realtà creaturale in modo immediato.

Il Concilio di Calcedonia insegna nel modo più chiaro che non c'è confusione tra la natura divina e la sua natura umana in Cristo. Se in Cristo non c'è confusione tra Creatore e creatura, in base a che cosa si deve pensare che quello che capiamo della vita divina si può attribuire a tutta la realtà? Perché esattamente un modello o paradigma della Trinità immanente dovrebbe darci modo di capire la realtà non trinitaria? Perché tutto il reale è in sé stessa trinitario, o perché attraverso l'economia di salvezza si è chiamati ad entrare da creature nella vita trinitaria?

Un'ultima considerazione prima di arrivare alla conclusione. Dall'impostazione di Zarazaga sembra che una volta che arriviamo ad un modello o paradigma della Trinità avremo modo di capire tutta la realtà a partire dalla fonte trinitaria. Come non pensare che questo significa che è la teologia che salva?

L'insegnamento dei Concili mi sembra diverso: per noi e per la nostra salvezza, il Figlio si incarna nella potenza dello Spirito, vive una vita umana che culmina nell'evento della croce e la risurrezione. In questo articolo di Zarazaga, sembra che la salvezza dipenda dalla teologia.

Nei Concili Ecumenici, invece, dipende dall'economia, dall'azione della Trinità nella storia e nel mondo.

Conclusione

Ci sono molti punti espressi in questo articolo che richiederebbero sviluppo o approfondimento. Ma forse sono riuscito ad offrire elementi per mettere in discussione la convinzione che la centralità della Trinità non significa per definizione la centralità della teologia della Trinità immanente. I Concili Ecumenici sono visti come punto fondamentale di riferimento per la teologia, ma non sempre si guarda con attenzione quello che ci possono dire sull'impostazione dei nostri discorsi teologici. Davanti ai temi di "identità" e "alterità" Zarazaga pensa che bisogna costruire un paradigma della Trinità immanente e dedurre da questo una nuova visione del "mondo e dell'uomo". Ma per fare questo si distanzia in modo significativo dai Concili Ecumenici.

In conclusione uno potrebbe chiedere in che modo l'ascolto delle convinzioni di fondo evidenti nei Concili Ecumenici potrebbero aiutare l'impostazione di una trattazione di questi temi. In risposta a questa domanda, offrirei solo un'ipotesi di punto di partenza alternativa, uno che prende l'economia di salvezza – letta trinitariamente, d'accordo, e sostenuto da una teologia della Trinità immanente, d'accordo – come il vero cuore del discorso cristiano. Penso che in fondo la questione sia ecclesiologica: è una domanda che ha a che fare con i nuovi rapporti che devono vivere quelli che con il battesimo e sostenuti dall'Eucaristia sono chiamati a vivere. La chiesa è una realtà creata che è capace di accogliere la vita trinitaria per la sua partecipazione al mistero pasquale. Paolo di Tarso parla ampiamente di questa nuova vita, anche con riferimento a questioni di "identità", "riconoscimento" e "alterità" senza passare per modelli o paradigmi della Trinità. In 1 Corinzi 12, 12–27 scrive:

Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito. Ora il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra. Se il piede dicesse: «Poiché io non sono mano, non appartengo al corpo», non per questo non farebbe più parte del corpo. E se l'orecchio dicesse: «Poiché io non sono occhio, non appartengo al corpo», non per questo non farebbe più parte del corpo. Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove l'odorato? Ora, invece, Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto. Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. Non può l'occhio dire alla mano: «Non ho bisogno di te»; né la testa ai piedi: «Non ho bisogno di voi». [...] Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre. Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte.

In questa visione della chiesa, ciascuno è quello che è in rapporto con l'altro, e ha bisogno dell'altro. Non può esistere un'identità distaccata dall'alterità. Se leggiamo questo testo nel contesto di tutta la lettera, sappiamo che Paolo è ben consapevole del fatto che non

sempre si vive così. La visione, però, è chiara, ed è una vocazione. Sarei ben disposto ad una lettura di questo passaggio che fa vedere che nella chiesa si vive una vita “trinitaria” in modo umano. Ma la condizione di questa vita della chiesa non è l’aver proposto un paradigma della Trinità. È la partecipazione nel mistero pasquale, ossia l’essere stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo: Cristo. Non è “trinitario” anche questo punto di partenza?

Bibliografia

Coda, Piero. *Dalla Trinità: L’avvento di Dio tra Storia e Profezia*. Rome: Città Nuova, 2011.

Coffey, David. *Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God*. New York: Oxford University Press, 1999.

Lieggi, Jean Paul. *Teologia Trinitaria. Fondamenta*. Bologna: EDB, 2019.

O’Byrne, Declan. «*For Us and for Our Salvation*». *The «Christological» Councils and Trinitarian Anthropology*. Rome: Urbaniana University Press, 2018.

Salvati, Giuseppe Marco. “La Dottrina Trinitaria Nella Teologia Cattolica Post-Conciliare. Autori E Prospettive,” in *Trinità in Contesto*, edited by Angelo Amato, 9–24. Roma: LAS, 1994.

Savon, Hervé. *Tertulliano. Contro Prassea. Edizione critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici*. Corona Patrum. Torino: Società Editrice Internazionale, 1985.

Simonetti, Manlio. *Il Cristo: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII Secolo*. 2. Milano: Mondadori, 1990.

Zarazaga, Gonzalo. *Contributi per un’ontologia trinitaria*. *Sophia* 6, no. 1 (2014): 53–68.

