TEOLOGIA DOGMATICA:
IL MISTERO DI DIO UNO E TRINO

Prof. Giulio MASPERO

I. Introduzione generale.

1. *Dall'eros all'agape*. Il desiderio di Dio tra religione e filosofia. Teologia naturale ed apofatismo. Il Mistero di Dio: il Figlio e l'Amore. Dio e Vita. Il trattato su Dio e la teologia sistematica.

II. Il mistero di Dio nella Sacra Scrittura

2. *Il Dio unico e trascendente nell'Antico Testamento.* Singolarità della dottrina verterotestamentaria su Dio. La progressiva rivelazione che Dio fa di sé stesso. I nomi di Dio. Dio come essere personale. Il monoteismo di Israele. La nozione di creazione e le sue implicazioni per il concetto di Dio. La trascendenza divina. La conoscenza naturale di Dio. Il testo di *Sap* 13, 1-9.

3. *Gli attributi del Dio dell'Alleanza*. L'onnipotenza di Dio. L'eternità e la fedeltà di Dio. L'onnipotenza e la sapienza di Dio. I testi sapienziali sulla Sapienza e sulla Parola di Dio. Gli attributi morali di Dio. Verità e fedeltà in Dio. La giustizia divina. La misericordia e l'amore di Dio.

4. *Dio nel Nuovo Testamento*. La continuità con l'Antico Testamento. Dio è unico buono, saggio giusto e potente. La novità dell'insegnamento di Gesù. La predicazione di Gesù come testimonianza sul Padre. La filiazione divina di Gesù di Nazareth ed il mistero di Dio. La verità e l'amore di Dio in dimensione trinitaria. Monoteismo e Trinità. La conoscenza naturale di Dio.

5. *La rivelazione del Mistero Trinitario*. La rivelazione di Dio Padre. Dio come Padre nell'Antico Testamento. Il Padre rivelato dal Figlio. La rivelazione di Dio Figlio. Preludi nell'Antico Testamento. L'Angelo di Jahvé. La Parola di Dio. La Sapienza di Dio. La divinità di Gesù: nei vangeli sinottici; nelle epistole paoline. Verbo di Dio e Figlio Unigenito in Giovanni. Il Padre ed il Figlio, una cosa sola.

6. *La rivelazione di Dio Spirito Santo*. Lo Spirito di Jahvé nell'Antico Testamento. Principali testi pneumatologici del Nuovo Testamento. Personalità dello Spirito Santo. Lo Spirito inviato dal Padre e dal Figlio. Missione congiunta del Figlio e dello Spirito.

7. *Espressioni trinitarie del Nuovo Testamento*. Il Battesimo di Gesù. Il mandato missionario di *Mt* 28, 19. La Trasfigurazione. Passi giovannei. Formule paoline.

III. Il Mistero di Dio nella Tradizione della Chiesa

8. *L'epoca prenicea*. Le prime testimonianze: liturgia battesimale; la professione di fede trinitaria; liturgia eucaristica; l'orazione cristiana; la confessione della fede. Gli inizi della riflessione teologica: l'ambiente culturale tra giudecristianesimo ed ellenismo; i Padri Apostolici; i Padri Apologisti; S. Ireneo e la struttura trinitaria della salvezza; Clemente di Alessandria ed Origine per una cultura cristiana.

9. *Le eresie antitrinitarie*. Valore teologico e spirituale delle eresie. Il monarchismo adozionista e modalista. Le teogonie gnostiche ed il dualismo. Il subordinazionismo ariano. Gli pneumatomachi.

10. *Da Nicea a Costantinopoli*. La lotta per Nicea. S. Atanasio difensore della fede proclamata a Nicea. I Padri Cappadoci. Le nozioni di *ousia* ed *ipostasi*. La formula *mia ousia, treis hypostaseis*. La questione dei nomi divini nella controversia con Eunomio. Il macedoniasimo. La dottrina pneumatologica di S. Basilio. Il Simbolo niceno-constatinopolitano.

11. *La teologia trinitaria latina*. La dottrina trinitaria di Tertulliano: importanza della *regula fidei*; l'unità divina; la distinzione tra sostanza e persona; una solo sostanza in tre che sono una cosa sola. Contributo di S. Ilario di Poitiers. La dottrina di Sant'Agostino: l'itinerario dell'uomo verso Dio; Dio come fondamento dell'ordine ontologico ed epistemologico; la provvidenza di Dio; la teologia delle Persone divine: persona e relazione; relazione di origine; i nomi propri delle Persone; l'immagine trinitaria nell'uomo: a) *Mens, notitia, amor,* b) *Memoria sui, intelligentia, voluntas,* c) *Memoria Dei, intelligentia, amor*; Trinità e cristologia.

12. *La fine dell'epoca patristica*. L'infallibilità divina nello Pseudo-Dionigi. La trascendenza divina in Occidente. La sintesi del Damasceno. Le formule trinitarie nelle professioni di fede in Occidente: a) *Fides Damasi,* b) *Clemens Trinitas,* c) Il simbolo *Quicumque*. I concili I, III e XI di Toledo: a) La Trinità; b) Le tre Persone; c) Il linguaggio sulla Trinità; d) Una sola natura; e) Trinità senza separazione né confusione.

13. *La dottrina su Dio nella storia della teologia*. Il Medioevo come civiltà cristiana tra analogia ed allegoria. S. Anselmo di Aosta. Riccardo di S. Vittore. Alessandro di Hales. S. Bonaventura. S. Tommaso d'Aquino: il pensiero analogico; visione d'insieme; le processioni; le Relazioni divine; le Persone divine; importanza delle riflessione trinitaria di S. Tommaso.

14. *Il dogma trinitario nel Magistero della Chiesa*. Il IV concilio di Laterano (1215). Il II concilio di Lione (1274). Il concilio di Firenze (1438-1445). La questione del *Filioque*. Dal concilio di Firenze al Vaticano I (1869-1870). La dottrina trinitaria e pneumatologica del Concilio Vaticano II. Il Credo del Popolo di Dio. Il Magistero di Govanni Paolo II ed il Catechismo della Chiesa Cattolica.

15. *Le questioni su Dio negli ultimi secoli*. Da Tommaso d'Aquino a Lutero. Gioanni Duns Scoto. La Riforma e la sua ripercussione sulle questioni di Dio. Le dottrine antitrinitarie. Le interpretazioni filosofiche della Trinità. Le nuove prospettive della teologia trinitaria. Il Dio cristiano e la nuova evangelizzazione: Trinità fra *eros* ed *agape*.

IV. Presentazione sistematica del Mistero di Dio

16. *La natura e gli attributi divini*. La conoscenza di Dio: apofatismo e teologia negativa. La triplice via: affermazione, negazione, eminenza. La Trinità creatrice: libertà ed amore come chiave della relazione tra Dio ed il mondo. Attributi divini in filosofia ed in teologia. La Trinità come mistero in senso proprio.

17. *Il mistero della vita intima di Dio*. Economia ed immanenza. Il Dio vivo. Dio come Verità ed Intelletto in Dio. Dio come Amore e Volontà in Dio. L'analogia psicologica. Lo schema greco e latino. Trinità e vita cristiana.

18. *Le processioni divine*. Esistenza di due processioni in Dio. Il concetto di processione applicato a Dio. Processioni ed operazioni divine. Le processioni secondo la conoscenza e l'amore. Il principio ed il termine delle processioni. Atti essenziali ed atti nozionali.

19. *Il Padre, Principio senza principio*. Il Padre *fons et origo* della Trinità. I nomi della prima Persona: a) Principio; b) Padre; c) Ingenito.

20. *La processione del Figlio*. La generazione in Dio. La processione del Verbo secondo l'operazione dell'intelletto. Unicità e perfezione del Verbo divino. Originalità della teologia del Verbo tomista. Gesù come Parola eterna e temporale del Padre. Il nome di Immagine. Il Figlio amato.

21. *La Processione dello Spirito Santo*. Nomi e simboli dello Spirito Santo. La processione dello Spirito Santo secondo l'operazione della volontà. Lo Spirito santo come amor mutuo del Padre e del Figlio. Lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio. Lo Spirito Santo come Dono.

22. *La teologia delle Relazioni divine*. Le relazioni in Dio. La nozione metafisica di relazione. L'esistenza ed il numero delle relazioni in Dio. Il concetto di relazione sussistente. Le relazioni e la essenza divina. La distinzione delle relazioni tra di loro. La relazione di opposizione in Dio.

23. *La teologia delle Persone divine*. Il concetto di persona nella tradizione teologico. La difficoltà nell'applicazione del concetto a Dio. Il concetto analogico di persona. Diverse definizioni di persona. Le definizioni di Boezio e di Riccardo di S. Vittore. La definizione di S. Tommaso. Persona divina e relazione sussistente. Trinità di Persone ed unità di essenza.

24. *Nozioni ed appropriazioni*. Il linguaggio umano e le Persone divine. Le nozioni divini. Nozioni e proprietà. Proprietà ed appropriazioni in Dio. Senso teologico delle appropriazioni.

25. *La perichoresis o ciruminsessio*. Il concetto di *perichoresis*. La mutua immanenza delle Persone. Importanza della *perichoresis* in teologia trinitaria.

26. *Le Persone divine nella storia della salvezza*. L'esistenza delle missioni divine in Dio. La nozione di missione e la sua comprensione analogica. Processione eterna e missione temporale. Missione visibile e missione invisibile. La missione del Verbo. La missione dello Spirito Santo e la sua relazione con la missione del Verbo. I segni visibili della missione dello Spirito. L'immanenza e l'economia della Trinità. Trinità e comunione. Trinità e storia.

27. *L'inabitazione della Trinità nell'anima del giusto*. La realtà dell'inabitazione. Il concetto di inabitazione. Diverse opinioni riguardo la ragione dell'inabitazione. Inabitazione trinitaria, grazia di Cristo e filiazione divina. Inabitazione trinitaria e vita spirituale.

V. Conclusione: Maria e la Trinità

BIBLIOGRAFIA

Manuali

L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 2005
L.F. LADARIA, *Il dio vivo e vero. il mistero della trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999
J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, LEV, Città del Vaticano, 1991, vol. I, pp. 21-349

Testi di riferimento

H. U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Brescia 1972.
B. BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe*, Cerf, París 1986
P. CODA, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia di Dio*, San Paolo Ed., Milano 2000
F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, Jaca Book, Milano 1993
J. DANIÉLOU, *Dio e noi*, Edizioni paoline, Alba 1967
J. DANIÉLOU, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 1969
G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2005
W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1985
L.F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, San Paolo Edizioni, Milano 2004
B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, París 1975
B. MONDIN, *La Trinità mistero di amore. Trattato di teologia trinitaria*, ESD, Bologna 1993
F. OCÁRIZ, *Natura, grazia, gloria*, EDUSC 2003
C. PORRO, *Dio nostra salvezza*, Torino 1994.
C. PORRO, *Il mistero di Dio*, Torino 1976.
J. RATZINGER, *Il Dio di Gesú Cristo*, Queriniana, Brescia 2006
J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005
L. SCHEFFCZYK, *Dichiarazioni del magistero e storia del dogma della Trinità*, in *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1980, II/1, 187-278
L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. II, MM, Aachen 1996
M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, I, Marietti, Torino 1963
A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente*, Dehoniane, Bologna 1996
B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986

Fonti da conoscere

Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 27-49, 198-278
AGOSTINO, *La Trinità* (Città Nuova, 2002)
ANSELMO, *Monologio e Proslogio* (Bompiani, 2002)
BONAVENTURA, *Breviloquio*, parte I (Città Nuova, 1996)
BONAVENTURA, *Il mistero della Trinità*, qq. 1-2 (Città Nuova, 1993)
ILARIO DI POITERS, La *Trinità* (UTET, 1971)
GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptor hominis*
GIOVANNI PAOLO II, enc. *Dives in misericordia*
GIOVANNI PAOLO II, enc. *Dominum et vivificantem*
TOMMASO D'AQUINO, *Somma* I, qq. 2-43
TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. La Potenza divina*, qq. 7-10 (ESD, 2003)

I. INTRODUZIONE GENERALE

'Al Padre, al Figlio, a lo Spirito Santo',
cominciò, 'gloria!', tutto 'l paradiso,
sì che m'inebrïava il dolce canto.

Ciò ch'io vedeva mi sembiava un riso
de l'universo; per che mia ebbrezza
intrava per l'udire e per lo viso.

Oh gioia! oh ineffabile allegrezza!
oh vita intègra d'amore e di pace!
oh sanza brama sicura ricchezza!

(DANTE, *La divina commedia*, Paradiso XXVII, 1-9)

Capitolo 1. Dall'eros all'agape

Il desiderio di Dio tra religione e filosofia

Ogni professore deve dire che la sua materia è quella più importante … ma in questo caso *ogni* professore è disposto ad ammettere che la materia che insegna *questo* professore è la più importante. Sappiamo che la teologia è la scienza che si occupa di Dio in quanto Dio: la teologia trinitaria studia proprio la vita intima di Dio, il Suo Cuore. Si tratta del senso di tutta la nostra vita, la ragione del fatto che siamo qui. È così centrale che, addirittura, per i Padri greci questa disciplina si chiama *sic et simpliciter* θεολογία. Si tratta di parlare di Dio, di un discorso su Dio a partire dalla Sua rivelazione personale all'uomo.
Eppure, questa è una disciplina che ha subito una certa eclissi, che è stata vista sempre più come costruzione teorica lontana dalla concretezza degli altri trattati e dalla pietà dei fedeli. In sintesi, una dottrina poco pratica e troppo difficile. A questo proposito, scriveva in modo provocatorio K. Rahner: "Si può avere il sospetto che, per il catechismo della mente e del cuore (a differenza del catechismo stampato) la rappresentazione dell'incarnazione da parte del cristiano non dovrebbe punto mutare qualora non vi fosse la Trinità"[1].
Possiamo fare la prova con noi stessi, chiedendoci quanto parliamo della Trinità, quanto siamo coscienti della dimensione trinitaria dell'orazione e della liturgia cristiana (basti pensare al segno della croce, alle volte che si nominano le tre Persone divine nella S. Messa). Eppure tutta la nostra relazione con Dio è rivolta al Padre per Cristo nello Spirito

[1] K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Brescia 1969, 404.

Santo, tutta la nostra orazione ha come termine l'immanenza trinitaria. La nostra stessa vita viene dalla Trinità per tornare alla Trinità. L'oggetto del nostro studio è, dunque, la nostra casa, il Paradiso che ci attende, il seno del Padre.
È pur vero, che questo "esilio della Trinità dalla teoria e dalla prassi dei cristiani"[2] si limita al livello di coscienza riflessa, in quanto la pietà è sempre incentrata su Cristo, Figlio del Padre: ogni relazione con Cristo è sempre relazione con il Padre.
Tuttavia, la mancanza di percezione esplicita della centralità della dimensione trinitaria per la fede e la vita cristiana costituisce un vero pericolo, in quanto espone l'uomo alla (ri)-caduta nel dominio della necessità.
Le religioni primitive, infatti, e la filosofia sono caratterizzate da una ricerca di Dio che parte dal basso ed è segnata dalla categoria del desiderio. Nel primo caso esso si manifesta principalmente a livello di volontà dell'uomo, mentre nel secondo si tratta essenzialmente della ricerca intellettuale, anche se i due domini sono storicamente inseparabili. La vita umana è stata da sempre contraddistinta da un *eros* verso Dio: i primi segni di civiltà sono costituiti proprio da manifestazioni di questo desiderio. Esso si collega al bisogno percepito dall'uomo di cogliere pienamente il Bene e la Vita. Anche nell'epoca che viviamo possiamo scorgere una continua ricerca del Bene, che si lascia degradare a ricerca dei beni, ma che non fa altro che gridare un inappagato desiderio di Dio.
Il problema è che questa ricerca è segnata dalla necessità. L'uomo in filosofia si interroga su quale sia il fondamento del reale e, ancor prima, religiosamente cerca di cogliere come possa entrare in rapporto con questo fondamento, cioè con il Divino, ma sempre in base a rigide catene di connessione causale, che discendono da una concezione ontologica del mondo che non contempla una autentica soluzione di continuità tra il Cielo e la terra. In Grecia questo si traduceva a livello esistenziale nel fatalismo, che rimane tentazione costante dell'uomo, anche dell'uomo di oggi in preda alle esigenze della moda o ai suggerimenti dell'oroscopo .
La rivelazione giudaico-cristiana presenta il senso di questo *eros* dell'uomo nell'*agape* di Dio, cioè nel Dio dell'Amore. E si può parlare d'amore in senso proprio solo alla luce della libertà. Nella Bibbia leggiamo come sia Dio a creare e a cercare l'uomo. La Genesi afferma che tutto è stato tratto dal nulla e che quindi tutto è stato voluto da Dio, come puro dono. La libertà di Dio viene posta a fondamento della realtà stessa. Il cielo e la terra non sono più necessariamente connessi, la scala di gradi ontologici è spezzata e l'uomo comprende sé stesso a partire dallo sguardo del Creatore che riposa contemplando compiaciuto la sua opera, che è molto buona (cfr. *Gen* 1, 31 – 2, 4a).
Il dono assoluto del Figlio, senso della creazione, permetterà di leggere l'atto creativo come atto d'amore, rivelando come esso sia stato concepito in quella comunione che costituisce l'intimità di Dio stesso, dove il Padre eternamente genera il Figlio nell'Amore.
In questo modo, la rivelazione giudaico-cristiana sostituisce la libertà alla necessità, mostrando l'*agape* come senso dell'*eros* stesso, di ogni *eros*. Come vedremo, dire che Dio è Trinità, coincide con l'affermazione che il Padre ha un Figlio amato e con l'affermazione che Dio stesso è Amore. Si tratta di verità che la ragione umana non può assolutamente

[2] B. Forte, *Trinità come storia*, Cinisello Balsamo 1988, 14.

cogliere da sola, non solo per la propria impotenza, ma perché implicano il ruolo essenziale della libertà.

Teologia naturale ed apofatismo

Proprio quest'ultima asserzione spiega in parte l'oblio trinitario cui si è accennato. Nel medioevo, infatti, si accentuò la distinzione tra lo studio della dimensione essenziale e di quella personale di Dio. Il trattato veniva concepito nelle *Summae* come composto di una prima parte *De Deo Uno*, dedicata agli attributi divini e a quelle caratteristiche che possono essere colte dalla sola ragione, ed una seconda *De Deo Trino*, fondata sul dato rivelato. Questa distinzione introdusse però un pericolo, in quanto l'approccio filosofico che caratterizzava l'inizio dello studio del trattato tendeva a mantenersi nella seconda parte, inducendo una riflessione che rischiava di tradursi in una dimostrazione razionale della Trinità. In questo modo lo studio del mistero di Dio si allontanava dalla vita e dalla dimensione contemplativa e spirituale, *eros* ed *agape* venivano separati.
I grandi teologi del medioevo non corsero questo pericolo: Tommaso ama l'espressione *Mysterium Trinitatis*, che sottolinea proprio l'irriducibilità del Dio cristiano nei limiti del pensiero dell'uomo. L'Aquinate afferma che il culmine della conoscenza di Dio è conoscere la sua inconoscibilità[3]. Questa dottrina affonda le sue radici nel secolo IV, quando le discussioni con gli ariani obbligarono Atanasio ed i Cappadoci in oriente e Ilario di Poitiers ed Agostino in occidente a formulare una chiara distinzione tra filosofia e teologia, sottolineando la dimensione apofatica che definisce quest'ultima. Scrive Gregorio di Nissa, commentando l'incontro di Mosè con Dio avvenuto sul Sinai "nella nube oscura" (cfr. Es 20, 21): "La vera conoscenza di ciò che cerchiamo consiste in questo: vedere nel non vedere, posto che quanto cerchiamo trascende ogni conoscenza, essendo circondato totalmente dall'incomprensibilità come da una tenebra"[4].
Il vero teologo sa che avvicinarsi a Dio implica la rinuncia alla sicurezza offerta dai concetti umani, tratti tutti dal creato. A poco a poco Dio purifica e vivifica il pensiero dell'uomo, innalzandolo, in un movimento che prolunga il meditare di Maria dopo l'Annunciazione, autentico luogo dove nasce la teologia.
Così, il termine *mistero* inserito nel titolo di questo corso non fa riferimento all'enigma o all'indovinello, cioè a ciò che non si sa ma si potrebbe sapere; bensì, il termine indica il mistero in senso pieno ed ontologico, come ciò che non si può mai comprendere ed esaurire con la propria mente, in quanto è fondamento trascendente del reale stesso. Scrive L.F. Ladaria: "Un mistero non è semplicemente ciò che non è conciliabile con la nostra esperienza, e neppure ciò che non conosciamo e forse prima o poi potremo conoscere, ma il mistero è Dio stesso: Dio è il mistero santo che tutto abbraccia. Quanto più grande è la rivelazione di Dio, tanto più grande è il suo mistero. Più grande è il sapere del non sapere,

[3] Cfr. "propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire" (Tommaso, *De potentia*, q. 7, a. 5, ad. 14).
[4] Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè*, II, 163.

perché ci si para innanzi l'immensa grandezza di Dio. E tutto ciò non nonostante la vicinanza, ma proprio a causa di essa"[5].

Quanto più ci si avvicina a Dio, tanto più si coglie la profondità del mistero, in quanto ci si sta immergendo in esso. Questo spiega perché Tommaso ama ricorrere all'espressione *Mysterium Trinitatis*.

Si tratta di un Mistero che coincide con Dio stesso, con Dio che ci salva, che ci cerca, che ci guarda e ci ama. Si tratta del Mistero dello sguardo di Cristo che ci dischiude la via al Padre, introducendoci nel suo Cuore. Si tratta, in definitiva, del Mistero dell'Amore di Dio per l'uomo, del Dono che Dio fa di sé stesso all'uomo, Mistero che in sé stesso trascende ogni tipo di necessità, sia metafisica che logica.

Questo obbliga ad avvicinarci al trattato con grande umiltà ed attenzione, secondo le parole di J. Ratzinger: "Ci troviamo dinnanzi ad un campo, in cui ogni falso conato diretto a volerne saper troppo finisce necessariamente per diventare una minacciosa follia; ad un campo, in cui solo l'umile ammissione della propria ignoranza può essere vera sapienza e solo l'attonito arresto di fronte all'ineffabile mistero può costituire la giusta modalità di credere in Dio. L'amore è sempre un *mysterium*: è un mistero più profondo di quanto si riesca a scandagliare e a comprendere quando se ne discute in teoria. Di conseguenza, l'Amore per antonomasia – vale a dire l'eterno ed increato Iddio – *deve* per forza essere mistero in supremo grado: deve essere *il Mistero* per eccellenza"[6].

Dunque, paradossalmente, quanto più Dio si rivela nella propria vita intima, tanto più lo si coglie come Mistero. Ciò ha spinto alcuni autori, soprattutto di ambito protestante, a negare la possibilità di una teologia naturale, riducendo il Dio di Platone, Aristotele e Plotino al livello di mero idolo, e quindi ad antagonista del Dio vero trino[7]. Ricerca filosofica su Dio e teologia trinitaria sarebbero, così, assolutamente incompatibili.

Eppure proprio il trattato su Dio mostra come la dimensione gratuita della donazione divina può essere colta solo a partire dall'analisi razionale che la presenta come *non dovuta*. Solo se la critica razionale ci mette di fronte ad un Dio che nella sua trascendenza non ha *a priori* nessuna relazione con l'uomo, possiamo cogliere *a posteriori*, nel dato di fatto della storia della salvezza, il Dono e l'Amore del Dio uno e trino.

La teologia deve partire dalla rivelazione storica, cioè da quegli atti liberi di Dio con i quali egli ha comunicato sé stesso prima al popolo di Israele e poi ad ogni uomo in Cristo. Ma lo studio filosofico permette di riconoscere questo dono assolutamente gratuito come risposta al desiderio dell'uomo, anzi come fondamento di questo stesso desiderio.

Infatti, dice il Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica (= CC): "Perché nell'uomo c'è il desiderio di Dio? Dio stesso, creando l'uomo a propria immagine, ha iscritto nel suo cuore il desiderio di vederlo. Anche se tale desiderio è spesso ignorato, Dio non cessa di attirare l'uomo a sé, perché viva e trovi in lui quella pienezza di verità e di felicità, che cerca senza posa. Per natura e per vocazione, l'uomo è pertanto un essere religioso, capace

[5] L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, Casale Monferrato, 22.

[6] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2005, 121.

[7] K. Barth, *Dogmatique*, Genève 1953, 62-127.

di entrare in comunione con Dio. Questo intimo e vitale legame con Dio conferisce all'uomo la sua fondamentale dignità"[8].
Il desiderio di conoscere Dio si fonda proprio su quell'atto d'amore con il quale l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza del suo Creatore. La possibilità di pensare e di desiderare diventano, allora, segni della grandezza dell'uomo stesso. Conoscendo e volendo, l'uomo si avvicina al proprio modello, diventando sempre più sé stesso.
Per questo il trattato non può essere diviso in due parti separate, *De Deo uno* e *De Deo trino*, come se la teologia potesse essere ridotta a filosofia. La teologia naturale, nel biennio filosofico, ha già svolto la funzione di presentare i massimi risultati raggiunti dalla ragione umana a proposito di Dio. Per questo il presente corso non sarà strutturalmente suddiviso secondo il suddetto schema scolastico, eppure la distinzione tra il momento puramente razionale e quello propriamente teologico sarà tenuta presente, in quanto la suddivisione tomista tra *De Deo uno* e *De Deo trino* corrisponde alla distinzione tra ordine naturale ed ordine soprannaturale, senza la quale non si può cogliere il dono come tale.
Solo alla luce di una impostazione che non concepisce dialetticamente il rapporto tra filosofia e teologia si può mostrare la Rivelazione come risposta ai bisogni dell'uomo e, quindi, costruire un trattato che parli alla vita. Infatti, la tanto deprecata filosoficizzazione del trattato teologico aveva indotto proprio quell'oblio contro il quale reagì con forza K. Rahner e la teologia della seconda metà del secolo XX; ma una concezione della salvezza come puramente verticale (*senkrecht von oben*, come diceva Barth), e quindi una teologia intesa come negazione della filosofia, condurrebbe allo stesso risultato.
Invece, il trattato sulla Trinità deve presentare proprio il Dio uno e trino che è l'Amore: cioè quell'*agape* che è risposta all'*eros* religioso-filosofico dell'uomo e che dà senso ad esso, rivelandolo come autentico dono. Alla luce della riflessione trinitaria, allora, l'esistenza umana si illumina, in quanto ogni desiderio ed ogni aspirazione trovano il loro compimento nella contemplazione di Dio. Al posto di una dottrina arida e filosofica, l'incontro tra teologia e filosofia si rivela decisivo per un pensiero che parli all'uomo di oggi.

Il Mistero di Dio: il Figlio e l'Amore

Fondamento di questa apertura della teologia alla vita e all'esistenza non è, dunque, la dimensione meramente antropologica, che può spingere il pensiero a muovere "dal basso", rischiando di ricadere in quella dipendenza dalla filosofia in principio osteggiata, riducendosi cioè a sostituire alla dipendenza da una filosofia antica quella da una filosofia moderna o contemporanea. Invece ciò che parla al cuore dell'uomo è proprio la verità che viene comunicata dall'intimità di Dio, dal Suo cuore: cioè la vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. L'uomo scopre chi è ed il senso del proprio esistere solo alla luce del Figlio incarnato. Per capire l'uomo bisogna guardarlo a partire dal Figlio, in quanto ogni uomo è semplicemente figlio, in una prospettiva straordinariamente coincidente anche con i risultati della psicologia moderna, che, al di là dei presupposti scientisti, ha fatto

[8] CC, n. 2.

letteralmente saltare la scissione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, e quindi il riduzionismo filosofico.
Allora, l'attività stessa dell'umano conoscere diventa segno della filiazione a Dio e via per unirsi sempre più al *Logos* incarnato. Nello studio della Trinità, così, la ragione umana tocca i propri limiti, e quei limiti le rivelano la sua grandezza, cioè la sua dimensione filiale, come vedremo trattando l'analogia psicologica.
Conoscere la Trinità vuol dire, allora, scoprire l'umiltà e la filiazione. Penetrare nel mistero di questo Figlio che è tale proprio perché riceve tutto il Suo essere dal Padre ed è tutto per il Padre. Egli è, secondo una felice espressione di J. Raztinger: "Il puro e senza riserve essere «da qualcuno» e «tendere a qualcuno»(*Sein von* e *Sein für*)"[9], dove questo qualcuno è il Padre. Come nel Vangelo sia gli apostoli che gli scribi e i farisei rimangono perplessi di fronte all'umiltà di Gesù, così nel corso della riflessione trinitaria e nella disputa con gli eretici si è dovuto affermare l'atto di libera offerta della propria vita realizzato da Cristo come rivelazione somma della sua divinità e della sua Filiazione. Il Figlio restituisce sé stesso al Padre: *ridona il dono*.
Il Dio Trinità coincide, quindi, con il mistero di un Padre che da sempre è tale in quanto ha un Figlio che ama e dal quale è amato. Il mistero del Dio cristiano si identifica con il mistero dell'amore, della libertà, del servizio, dell'umiltà e del dono: "Il Figlio in quanto tale non sussiste affatto isolatamente, per conto suo, ma è invece una cosa sola col Padre; siccome non sussiste affatto accanto a lui, non rivendicando nulla di proprio perché sarebbe soltanto lui, non contrapponendo al Padre nulla di esclusivamente suo, non riservandosi alcuno spazio a titolo di pura proprietà sua, egli è ovviamente uguale e identico al Padre. La logica è stringente: se nulla c'è per cui egli sussista meramente a sé, se nella sua esistenza non si dà alcuna vita privata a parte, egli coincide ovviamente con lui, formando «una cosa sola»"[10]. E questo essere in comune del Padre e del Figlio è proprio l'Amore, cioè lo Spirito Santo.
Ogni filosofia ricerca il senso del reale, cerca il fondamento. La dottrina trinitaria offre la risposta, in quanto rivela che il Figlio e l'Amore sono all'origine di tutto ciò che è: "Nella Trinità si svelano le ultime profondità del reale, ci si svela il mistero dell'esistenza"[11]. Tutta la vita dell'uomo svela la sua grandezza alla luce del Mistero del Dio Trino: "Tocchiamo così il fondo dell'ontologia trinitaria cristiana. Uno dei punti in cui il mistero trinitario illumina meglio le situazioni umane. Ci indica che il fondo stesso dell'esistenza, il fondo della realtà, la forma di tutto perché ne è l'origine, è l'amore, nel senso della comunità interpersonale. Il fondo dell'essere è comunità di persone. Chi dice che il fondo dell'essere è la materia, chi lo spirito, chi l'uno: hanno tutti torto. Il fondo dell'essere è la comunione"[12].
La risposta alla domanda da cui nasce la filosofia è questa, il senso del biennio filosofico è qui.

[9] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 143.
[10] *Ibidem*, 142.
[11] J. Daniélou, *La Trinità ed il mistero dell'esistenza*, Brescia 1989, 9.
[12] *Ibidem*, 37.

Ma se è così, accostarsi allo studio del trattato richiede un atteggiamento di disponibilità e di apertura: "Conoscere Dio non significa dunque ridurlo alla mia intelligenza, ma al contrario riconoscermi come misurato da lui"[13]. In questo senso, il conoscere autentico consiste nel *ri*-conoscersi come conosciuti da sempre in Cristo. Possiamo pensare il reale in quanto siamo immagini di quel Figlio, che è il senso di tutto il reale. Penetrare il suo mistero esige il passare attraverso un'esperienza di povertà, scoprendo che la nostra esistenza e tutto il reale ci sono dati come dono nel Figlio.
In questo modo il corso può essere concepito come una grande introduzione al reale, alla realtà vera, che è Dio, secondo quel movimento che caratterizza la relazione dei padri e delle madri verso i figli. E posto che la Trinità è la risposta a tutte le domande e tutti i sogni degli uomini, si potrebbe affermare che non solo ogni professore dovrebbe ammettere che questa è la materia più importante, ma che lo dovrebbe dire ogni uomo.

Dio e Vita

E tutto ciò vorrebbe mostrare anche la rilevanza essenziale del trattato per la vita spirituale e morale e per la pastorale. Infatti, se lo studio del Dio uno e trino coincide con lo studio di ciò che costituisce il fondo stesso della realtà, si può anche definire il peccato in termini trinitari come rifiuto della realtà, in quanto rifiuto dell'amore. Ma allora questa materia, come ogni autentica approssimazione al vero, richiede conversione. Infatti "La conversione essenziale è quella che ci fa passare dal mondo visibile, che ci sollecita da fuori, al mondo invisibile: mondo insieme assolutamente reale, perché costituisce il fondo ultimo di ogni realtà, e assolutamente santo ed ammirabile perché fonte di ogni beatitudine e di ogni gioia"[14].
E questa conversione si può realizzare solo attraverso la contemplazione, nella quale il trattato vorrebbe culminare: "In ogni conversione particolare, in ogni progresso della vita, si trova questa conversione di fondo: apertura alla realtà fondamentale delle Persone divine, scoperta che in esse risiede la pienezza dell'essere, appello a trovare in esse la nostra sufficienza e il nostro tesoro nel tempo e nell'eternità. Perciò la contemplazione è prima di tutto un certo modo di penetrare più a fondo la realtà. E, al contrario, il peccato è mancanza di apertura alla vera realtà, è limitazione nel mondo esteriore e superficiale, il mondo del nostro egoismo."[15]
L'uomo sempre rifugge il vero, perché esso implica responsabilità e difficoltà. Il bimbo cerca di rimanere quanto più possibile nella sicurezza della protezione materna. Ma proprio la madre a poco a poco lo introduce nel mondo, offrendoglielo con quell'unico senso che dà pienezza alla vita, cioè l'amore. In modo analogo, l'uomo a volte rifugge il reale, preferendo rimanere nella comodità della teoria o dei sogni, rifugge la vita. E questa materia non è altro che la formalizzazione, la traduzione in parole, di quella storia

[13] J. Daniélou, *Dio e noi*, Alba (CH) 1967, 67.
[14] J. Daniélou, *La Trinità ed il mistero dell'esistenza*, cit., 9.
[15] *Ibidem.*

attraverso la quale Dio ha aiutato l'uomo ad aprirsi al mondo che sempre gli dona. Si ama e si vive solo al presente, solo nella realtà.
Chiave è la comprensione della vita stessa come attributo fondamentale di Dio: il male non esiste in sé, in quanto principio ontologico autonomo, ma è semplicemente assenza di bene. L'uomo non desidera il piacere, il successo e, paradossalmente, nemmeno felicità e benessere: quello che desidera è una vita piena di senso. Senza Dio, infatti, senza l'Amore, la vita non si coglie più come dono. L'uomo ha bisogno del senso, deve conoscere la ragione del suo esistere, ma tutto ciò è accessibile sono nel mistero del *Logos* incarnato, cioè nel mistero del Figlio. Ed il termine greco *logos* significa proprio *ratio* e *senso*, oltre che *verbo*, cioè *parola*. L'uomo per essere sé stesso ha bisogno di riconoscere in Cristo il senso di tutto ciò che esiste, cogliendo che "Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose — il Logos, la ragione primordiale — è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore"[16].
Come vedremo, affermare che Dio è Trinità per Tommaso equivale ad affermare che è vivo[17], in quanto la vita in senso pieno richiama l'intelletto e la volontà, con le loro processioni immanenti. Il mistero dell'intimità di Dio è così costituito dal Padre che genera eternamente il Figlio, nello Spirito Santo. E generare vuol dire proprio dare la vita. Ma dato che il Mistero di Dio è Mistero di Vita, la sua manifestazione, cioè l'agire divino, sarà caratterizzato proprio dal donare la vita. Quel costituire un'unica Vita eternamente e per natura che *è* Dio, diventa per grazia partecipabile dall'uomo, attraverso il dono dei sacramenti e dell'incorporazione a Cristo. Il *dare la vita* di Gesù sulla croce diventa espressione in termini umani del dono assoluto di sé che caratterizza le eterne relazioni d'amore dell'intimità divina. Il Mistero pasquale si mostra come evento della somma rivelazione della Trinità. Grazie ad esso si può comprendere l'espressione di Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*[18], gloria di Dio è l'uomo che vive.
Se il Mistero di Dio è un mistero di vita, la Sua rivelazione e comunicazione all'uomo richiedono la vita, in un rapporto dove il Donante ed il Dono si identificano con la pienezza della Vita. Dio è totalmente trascendente e non può essere espresso in parole, perciò la Sua rivelazione è possibile solo attraverso il Dono di sé, ponendo sé stesso come contenuto del messaggio di salvezza. Cristo riunisce così nella sua persona sia il soggetto che si rivela, sia il contenuto rivelato e, potremmo dire, anche il termine della rivelazione, in quanto uomo perfetto. Solo in Lui, solo unendosi ai misteri della sua vita, ogni uomo può aprirsi a questa rivelazione. Si tratta di accogliere la Vita nella propria vita, riconoscendo come ogni bene ha in Dio la sua sorgente.
Allora, il Mistero di Dio viene comunicato all'uomo attraverso una storia: la storia di Cristo, Figlio incarnato, non solo come tempo compreso fra la sua nascita ed il mistero pasquale, ma più in generale come la storia del suo popolo, della sua gente, e, addirittura, come storia di ogni uomo, in quanto ciascuno di noi è uomo per Lui, cioè in quanto è in relazione con Lui.

[16] Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 10.
[17] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate sulla Potenza divina*, q. 10, a. 1, co.
[18] Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7.

Il Mistero di Dio può essere conosciuto – il che equivale in questo contesto a diventarne partecipi – solo a partire dalla Rivelazione storica e da quella continua iniziativa divina ed offerta di salvezza narrate nella Bibbia. Così come avviene con ogni persona, l'*immanenza* si conosce solo a partire dall'*economia*, introducendo una distinzione tecnica cara ai Padri della Chiesa[19].

Dio si è rivelato all'uomo, infatti, a poco a poco, secondo una attenta *economia*, tesa a condurre come per mano l'uomo un passo dopo l'altro fino alla rivelazione definitiva del Figlio, e quindi della Trinità, in Cristo. Si tratta di una vera e propria pedagogia che ha avvicinato il popolo di Israele *da fuori* al mistero di Dio, portandolo prima a superare il politeismo, contraddistinto dalla logica della forza ed indotto dalle ferite causate dal peccato originale, per scoprire gradualmente il monoteismo, vertice delle possibilità di indagine della ragione creata, ed aprirsi infine alla rivelazione della Trinità, della Filiazione, cioè alla piena rivelazione dell'Amore, che nella sua trascendenza e gratuità supera radicalmente la capacità di comprensione dell'uomo. Questa pedagogia conduce, dunque, *da fuori* al *di dentro* di Dio, liberando l'uomo e portandolo all'autentica Vita. Grazie a questo cammino l'uomo condotto nell'intimità di Dio si apre alla vera realtà: e questa scoperta del *di dentro* di Dio porta l'uomo *al di fuori* di sé, oltre sé stesso ed i limiti del proprio egoismo, secondo la logica dell'Amore.

Queste affermazioni possono essere prese in senso letterale; infatti questa scoperta ha segnato profondamente la storia del pensiero: come si vedrà, i concetti di persona, di amore, di libertà sono stati colti in tutta la loro forza, per lo meno ideale, che oggi attribuiamo loro, solo grazie alla Rivelazione del Dio uno e trino. La schiavitù, ad esempio, è stata condannata in modo netto e definita inaccettabile alla luce della dignità dell'uomo per la prima volta solo nel sec. IV, grazie alla riflessione trinitaria sul concetto di persona e sul rapporto tra l'uomo e Dio.

Ciò si traduce nella necessità di prendere molto sul serio lo studio di questa materia, le cui implicazioni pratiche sono di portata inimmaginabile. Infatti, per quanto detto, è possibile studiare teologia solo se si è disposti a dare la vita, in quanto l'oggetto studiato è un Soggetto, anzi un unico Dio in tre Persone: è la realtà che permette ad ogni altro soggetto di essere soggetto, ad ogni persona di essere tale, fonte dell'amore e del pensiero. Per questo è essenziale avere fede, cioè essersi dati a Dio, vivere in Lui e per Lui[20].

Si tratta, quindi, necessariamente di un sapere pratico, che può essere considerato come una cartina o una mappa, che sintetizza l'esperienza di molte persone e di molti incontri con Dio. Non si tratta di un sapere astratto, come l'elenco dei sette re di Roma o la tavola periodica degli elementi, che non hanno un'implicazione diretta sulla vita di tutti i giorni. Invece, dato che si tratta del senso ultimo del nostro conoscere e del nostro volere,

---

[19] "I Padri della Chiesa fanno una distinzione tra la "Theologia" e l'"Oikonomia", designando con il primo termine il mistero della vita intima del Dio-Trinità, e con il secondo tutte le opere di Dio, con le quali egli si rivela e comunica la sua vita. Attraverso l' "Oikonomia" ci è rivelata la "Theologia"; ma, inversamente, è la "Theologia" che illumina tutta l' "Oikonomia". Le opere di Dio rivelano chi egli è in se stesso; e, inversamente, il mistero del suo Essere intimo illumina l'intelligenza di tutte le sue opere. Avviene così, analogicamente, tra le persone umane. La persona si mostra attraverso le sue azioni, e, quanto più conosciamo una persona, tanto più comprendiamo le sue azioni." (CCC 236)

[20] Tutti i trattati sulla Trinità partono dall'affermazione della necessità della fede.

possiamo dire che non si può non avere una teologia, che ogni uomo deve risolvere il problema di Dio, fors'anche in quell'ateismo pratico rappresentato dall'agnosticismo, ma che non può fare a meno di essere una teologia. Il pericolo è sempre quello di scegliere la via più comoda, rinunciando a pensare[21], preferendo la gabbia alla libertà per la quale siamo stati creati.

Il trattato su Dio e la teologia sistematica

Alla luce di quanto detto, si può affermare che in questo corso ci troviamo di fronte alla questione più radicale di tutta l'esistenza umana, in quanto non si può essere uomini senza Dio, non si può vivere senza di Lui che è Vita, dinamica eterna di intelletto e volontà. Il trattato tende, dunque, all'unità, poiché nasce da quell'unità che caratterizza la vita, l'amore ed il senso.
Questo corso è, allora, essenziale per raccordare il biennio filosofico e gli studi teologici, in quanto costituisce il vertice del primo e contenuto essenziale e fondamento principale dei secondi. Per la stessa ragione, il trattato fonda il rapporto unitario tra vita pastorale e riflessione accademica, in quanto presenta alla nostra considerazione il vero compimento dei desideri e dei sogni di ogni uomo.
Dalla concezione statica e necessaria, si passa alla dinamica della libertà, con una corrispondente trasformazione degli attributi di Dio: l'eternità filosofica, concepita essenzialmente come negazione della temporalità e come immutabilità, diventa l'eternità della presenza e della fedeltà del Dio che ama e che continua a cercare la sua creatura. E così per tutti gli altri attributi, come l'infinità o la verità. Particolarmente evidente è il salto proprio con l'attribuito *unità*, che può essere intesa per il Dio cristiano solo come unità in tre Persone, e quindi come unità nell'Amore.
Questa considerazione è essenziale per comprendere che si diventa propriamente teologi solo con lo studio della Trinità. Ma allora ciò significa che questo trattato va studiato all'inizio del triennio, come stiamo facendo, in quanto è la grammatica degli altri trattati[22]. La teologia deve tendere, infatti, a mettere in evidenza la dimensione trinitaria di ciascuna delle diverse materie, in quanto esse manifestano la loro identità solo nella misura in cui rivelano la dimensione trinitaria stessa.
Secondo le parole di J. Ratzinger: "In tal modo, si dovrebbe intuire come la dottrina trinitaria, rettamente intesa, possa assurgere a punto trigonometrico della teologia e del pensiero cristiano in genere, divenendo il centro irradiatore da cui si diramano tutte le altre linee."[23]. È proprio questo trattato, dunque, quello che tiene insieme le differenti parti

[21] "There's no good complaining that these statements are difficult. Christianity claims to be telling us about another world, about something *behind* the world we can touch and hear and see. You may think the claim false; but if it were true, what it tells us would be bound to be difficult – at least as difficult as modern Physics, and for the same reason." (C.S. Lewis, *Beyond Personality. The Christian Idea of God*, New York 1948, 4).
[22] Cfr. L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, cit., 35.
[23] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2005, 144.

della teologia stessa, caratterizzata essenzialmente da quel movimento che ha nel prologo giovanneo la sua fonte ed il suo termine.
Di fronte a questo compito, non ci resta che ricordare le parole dell'*Imitazione di Cristo*, che ci servano da ammonimento e da augurio: "Che ti serve saper discutere profondamente della Trinità, se non sei umile, e perciò alla Trinità tu dispiaci? Invero, non sono le profonde dissertazioni che fanno santo e giusto l'uomo; ma è la vita virtuosa che lo rende caro a Dio. Preferisco sentire nel cuore la compunzione che saperla definire. Senza l'amore per Dio e senza la sua grazia, a che ti gioverebbe una conoscenza esteriore di tutta la Bibbia e delle dottrine di tutti i filosofi? "Vanità delle vanità, tutto è vanità" (Qo 1,2), fuorché amare Dio e servire lui solo".

Capitolo 2. Il Dio Unico e trascendente nell'Antico Testamento.

La dottrina cristiana su Dio ha una lunga storia, perché affonda le sue radici negli insegnamenti dell'Antico Testamento. Infatti, quando Gesù parla del suo Dio o di suo Padre (cfr Mt 18, 35; Gv 17, 3), si sta riferendo al Dio del suo popolo, cioè al Dio nel quale Israele crede e che Israele adora: il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (cfr. Mt 22, 32). Si tratta del medesimo Dio del quale nella *Lettera agli Ebrei* si dice che parlò in diversi modi agli uomini per mezzo dei profeti e che ora finalmente ha parlato a noi per mezzo del Figlio suo (cfr. Eb 1, 1).

Inoltre, il Dio di cui si parla nell'Antico Testamento è anzitutto il Dio nel quale hanno sperato i padri (Sal 21, 5), il Dio che è intervenuto tante volte nella storia del popolo di Israele. Si tratta di un essere personale che, propriamente parlando, non è una "scoperta" umana, ma è Qualcuno che è venuto incontro all'uomo e che ha parlato a Israele rivelando la sua volontà e manifestandogli i suoi disegni (cfr. Os 1-2). La dottrina cristiana su Dio – al pari dell'insegnamento dell'Antico Testamento – non si presenta pertanto come il risultato di una conquista umana, ma come il risultato di una rivelazione di Sé stesso che Dio ha fatto agli uomini e della accoglienza che gli uomini hanno fatto di tale rivelazione. È Dio stesso l'autore principale della Scrittura e, in questo senso, è Lui pure che offre i dati per la riflessione teologica su Dio.

Secondo la testimonianza della Bibbia, il concetto di Dio in essa contenuto si è andato formando in successivi incontri tra Dio e gli uomini, nell'unione tra la manifestazione di sé stesso realizzata da Dio e l'accoglienza umana che ha avuto luogo lungo la storia. Data la situazione attuale degli studi biblici, talvolta, non è facile offrire una lettura compiuta di tali manifestazioni divine, poiché la successione degli avvenimenti narrati non sempre coincide con l'ordine seguito nel metterli in scritto.

Comunque, per quanto risultino molto interessanti le ricerche sul fenomeno religioso di Israele e anche sul fenomeno religioso del cristianesimo primitivo, l'attenzione del teologo che riflette sul mistero di Dio non si incentra su come si è sviluppata la comprensione di questo mistero da parte del popolo di Israele, ma piuttosto si incentra su quali sono i tratti fondamentali che Dio ha manifestato di Sé stesso nella forma in cui sono rimasti plasmati negli scritti sacri.[24]

In tale prospettiva si deve affermare che è certo possibile presentare una sintesi dell'insegnamento sacro intorno a questo Dio unico che si è manifestato agli uomini,

[24] Seguendo Eb 1, 1, il teologo professa che il Dio di cui parla la Bibbia si è rivelato numerose volte agli uomini e non è un mero *oggetto* e *prodotto* della "religione" di un uomo o di un popolo. Per cui, nell'accostarsi alla Bibbia, cerca anzitutto i tratti fondamentali con cui Dio si è manifestato nella sua rivelazione. Tuttavia, come d'altra parte è ovvio, risultano di grande interesse, sebbene complementari, gli studi storici sul fenomeno religioso di Israele e del cristianesimo primitivo. Su questo argomento, cfr. H. Cazelles, *Religión de Israel*, DBS, 10 (1981), 240-277, che offre inoltre un bilancio dello stato delle ricerche.

prima parzialmente, e poi in tutta pienezza con Cristo. Da Abramo a San Paolo, passando per Mosé e i Profeti, il Dio del quale ci parla la Bibbia è sempre Colui che chiamò i Patriarchi per costituirsi un popolo di sua elezione e che, proprio per potere realizzare questa elezione, *in principio creò il cielo e la terra* (Gen 1, 1), perseguendo instancabilmente il proprio disegno di avvicinamento agli uomini, contenuto già nella benedizione concessa ad Abramo, nel quale furono benedette tutte le nazioni della terra. Cristo, infatti, *ci ha riscattati (…) perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede* (Gal 3, 13-14).

Singolarità della dottrina veterotestamentaria intorno a Dio

Tra tutti i popoli della terra, Israele ci si presenta con una personalità unica e singolarissima in ciò che si riferisce alla questione di Dio, fino al punto di poter affermare che ciò che dà forza e unità all'Antico Testamento è l'affermazione della sovranità di Dio.

Dio è sempre al disopra di tutte le cose e di tutti gli avvenimenti e, inoltre, è il fondamento di tutta la creazione. Tutto quanto esiste fuori di Lui sussiste solo per volontà di Dio[25].

Secondo l'Antico Testamento, il popolo di Israele deve la sua esistenza alla libera elezione divina; esso è il portatore della Promessa messianica. Come già si è fatto notare, in questo dialogo tra Dio e il suo popolo, non è il popolo, nemmeno nei suoi personaggi più importanti, che prende l'iniziativa, ma è Dio che ha deciso di stabilire la sua Alleanza con lui e l'ha compiuta. Per questa ragione, l'Antico Testamento ci si presenta in ogni momento come una *revelatio in fieri*, come una rivelazione progressiva che Dio compie della sua volontà, dei suoi disegni e, compiendola, rivela alcuni tratti di come Egli stesso è[26].

Questo fa di Dio un essere universalmente vicino. Tuttavia, questa vicinanza di Dio non implica nessuna diminuzione della sua trascendenza. Fin dai primi paragrafi della Genesi risalta la distanza esistente tra Dio e il mondo: il mondo è stato creato da Dio all' inizio, *in principio* (Gen 1, 1); Dio, invece, che è il suo creatore, non ha né inizio né fine. Dio non è allo stesso livello del mondo, né può confondersi con esso. E allo stesso tempo, questa distinzione non significa lontananza o assenza. Tutto al contrario, il Dio che si rivela ad Israele è un Dio in intima relazione con il mondo, con l'uomo e la sua storia. E' vicino e al contempo sovranamente libero: è un Dio che non può mai essere manipolato o afferrato dall'uomo. Anzi, nonostante il fatto di essere il Dio dei padri, non lo si identifica mai con il clan o con il popolo, bensì lo si presenta come il Dio di tutti gli uomini e di tutta la creazione[27].

L'Alleanza costituisce il fatto centrale della riflessione veterotestamentaria[28]. Se si parla della creazione del mondo o della storia delle origini, non è per curiosità verso l'origine

---

[25] Cfr. E. Jacob, *Théologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1968, 28

[26] Cfr. Deissler, *El Dios del Antiguo Testamento*, in J. Ratzinger (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973, 60.

[27] Cfr. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1975, 33.

[28] Parlando della creazione, si è fatto notare che il pensiero greco ha come interesse centrale quello di raggiungere una comprensione razionale del mondo cercando un principio unitario dell'universo. L'attenzione di Israele per l'origine del mondo non ha questo interesse. La primitiva professione di fede israelita in Yahvé, che trasse Israele dall'Egitto, si andò completando fino a convertirsi nella storia

del mondo, ma perché sia la creazione che la provvidenza di Dio sono in rapporto con l'Alleanza. Anche fino agli esseri inanimati perviene la benedizione dei tempi messianici (Gen 8, 22; Ger 33, 20-25), la cui finalità ultima è la salvezza dell'umanità, cominciando da Israele. Quando San Paolo parlerà della salvezza accordata in Cristo, accogliendo questa teologia, si riferirà anche alla creatura materiale, che geme con gemiti di parto, e *attende la manifestazione dei figli di Dio* (Rm 8, 19). Infatti la salvezza giunge fino alla creatura materiale, poiché la salvezza dell'uomo comporta non solo la *redenzione del nostro corpo*, ma persino la liberazione della creatura materiale che sarà portata alla sua ultima perfezione (Rm 8, 23). Anzi, questo era il piano salvifico stabilito fin dal principio in Cristo, poiché *tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui; Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui* (Col 1, 16-17).

La Bibbia comincia con quello che si potrebbe definire un prologo di undici capitoli (Gen 1-11), che narra la creazione del mondo e l'esordio della storia. Appare evidente fin da queste prime pagine che il dilemma principale della storia è l'accettazione o il rifiuto di Dio da parte dell'uomo, cioè appare evidente che il centro della storia biblica è la relazione dell'uomo con Dio. Da parte di Dio, questa relazione è descritta come avvicinamento, chiamata, elezione. Così appare, p.e., in Noé (Gen 9, 9-17) e in Abramo (Gen 15, 17). Ciò diventa specialmente manifesto nella Alleanza stabilita sul Sinai (Es 19-24).

A partire dalla teologia dell'alleanza si pone in risalto un elemento fondamentale di tutta l'esperienza veterotestamentaria intorno a Dio: il carattere effettivo della rivelazione divina. Dio si rivela operando, salvando, liberando. La sua parola è onnipotente e creatrice (Gen 1, 3); la sua parola è efficace; non ritorna a Lui senza effetto (Is 55, 11).

Questa effficacia della rivelazione divina é accompagnata da un altro tratto essenziale nel concetto biblico di Dio: Yahvé non è un essere capriccioso e arbitrario, ma è Qualcuno di cui ci si può fidare sempre. Egli è l'eternamente fedele.

L'alleanza con Yahvé è soprattutto una *promessa*, nella quale sono incluse alcune chiare esigenze etiche. Nella Sacra Scrittura non esiste nessuna incertezza su questo punto. Ciò comporta pure il fatto che l'immagine veterotestamentaria del Dio dell'Alleanza conserva una relazione immediata con la storia: non solo si crede in Dio come verità teoretica, ma anzitutto si ha fiducia in Lui come forza provvidente e signore della storia; si crede –si è certi– che Egli salverà il popolo e la storia. L'insegnamento biblico su Dio si fonda su avvenimenti appartenenti alla storia più che su una determinata argomentazione razionale. L'insegnamento biblico su Dio esclude inoltre l'idea, ampiamente diffusa tra i popoli vicini di Israele, che esista una relazione naturale tra il dio nazionale e i suoi adoratori, o una specie di parentela di sangue o un vincolo con il paese, che leghi il dio ai suoi abitanti. La religione di Israele porta il sigillo distintivo di una religione di elezione, intesa nel senso che questa elezione divina distingue la religione di Israele dalla religione naturale.[29]

---

plurisecolare dei patti: il patto sinaitico in cui fu mediatore Mosé; prima il patto con Abramo e con Noé stesso. La rivelazione storica attiva di Yahvé, la stessa rivelazione che aveva dato luogo all'alleanza, per la fede di Israele fu anticipata già nell'azione divina originale della creazione del mondo; così la creazione restò vincolata come presupposto degli avvenimenti che ricevono il nome di alleanza. Cfr F. Mussner, *Creación y Alianza en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, MADRID 1977, 39-377.

[29] Cfr. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, I, cit., 38-40

La rivelazione progressiva che Dio fa di sé stesso

La dottrina biblica su Dio si va sviluppando in concomitanza delle narrazioni dell'attività divina. Più che descriverlo – Dio è al di sopra di ogni descrizione e immagine – ciò che la Bibbia fa è narrare il suo intervenire nella storia e, indirettamente, indicare gli attributi divini che accompagnano tali attività. Ne consegue che le affermazioni bibliche offrono una grande varietà, in dipendenza dalla diversità di situazioni in cui Dio interviene e in dipendenza pure dalla diversità di epoche e di uomini a cui Dio si rivolge. Non si deve dimenticare, infatti, che in questi scritti si raccoglie una esperienza religiosa di più di ottocento anni. Non risulta quindi facile presentare una immagine di Dio quale ci si offre nella Bibbia perfettamente elaborata. Ciò risulterebbe ancor più difficile, se si pretendesse di presentare non già l'insegnamento biblico su Dio, ma l'evoluzione che l'idea di Dio ebbe nella coscienza del popolo di Israele.[30] Questo lavoro, d'altra parte, compete ad un'altra disciplina degli studi teologici e di solito si tratta studiando la storia della religione di Israele.[31]

Riguardo alla teologia speculativa, tuttavia, è certamente possibile – e d'obbligo – indicare i tratti principali e definitivi con i quali l'immagine di Dio appare messa in risalto nell'Antico Testamento. È la stessa immagine di Dio alla quale rimanda la fede cristiana fin dall'inizio, poiché Gesù, parlando del Padre suo, rimanda costantemente all'Antico Testamento. Il suo Dio, del quale delinea l'immagine, è il Dio creduto, conosciuto, venerato nell'Antico Testamento. Anche per Gesù, Dio è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (cfr. Mt 22, 32). Nella Sacra Scrittura, nonostante la diversità delle epoche e delle mentalità, si parla sempre del medesimo ed unico Dio.

La rivelazione che Dio fa di sé stesso ha un carattere progressivo al pari della storia della salvezza. Dio parla in diversi modi e, ultimamente ci parla nel Figlio (cfr. Eb 1, 1). Gli scritti dell'Antico Testamento offrono una nozione di Dio che ha esperimentato un lungo e complesso arricchimento in corrispondenza con le diverse vicissitudini alle quali è sottoposta la fede del popolo israelita in Yahvé.

Seguendo l'ordine in cui ci viene narrata la storia biblica e in cui ci sono presentati i testi che ci trasmettono l'esperienza storica di Israele, si possono distinguere come cinque tappe nello sviluppo della dottrina biblica su Dio.[32]

Una prima tappa apparterrebbe alle tribù nomadi, nella quale Dio accompagna i patriarchi come loro protettore e come il difensore del clan. Non lo si presenta come una divinità locale, poiché non appare legato a un santuario o a un luogo speciale. In seguito si parlerà

---

[30] "Nell'Antico Testamento, le affermazioni su Dio sono strettamente legate alla situazione concreta delle persone cui vanno rivolte. Per cui presentano una straordinaria varietà ed evoluzione. Tuttavia, i differenti strati della rivelazione sono meno importanti dal punto di vista teologico che dal punto di vista della storia delle religioni e della rivelazione. Pertanto si può prescindere da essi quando si tratta di raggruppare i tratti teologicamente più rilevanti dell'immagine di Dio"(J. Haspecker, *Dios* (Sagrada Escritura), in H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología*, Madrid 1979, 343).

[31] Al riguardo è emblematico il lavoro di H. Cazelles, *Réligion d'Israël*, in DBS, 10, 240-277, già citato. Sui rapporti tra esegesi, teologia biblica e teologia dogmatica, cfr. J. Rovira Belloso, *Lectura teológica de la Biblia*, in F. Garcia Lopez (ed.), *Biblia literatura e Iglesia*, Salamanca 1995, 200-214.

[32] Cfr. J. Coppens, *La notion vétérotestamentaire de Dieu. Position du Problème*, in J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu*, Louvain 1976, 63-76.

sempre di Lui come del Dio che i padri hanno adorato. Dio è chiamato Dio di "mio padre", di "tuo padre", di "suo padre" (Gen 31, 5. 29; 43, 23; 46, 3; 50, 17; Es 3, 6; 15, 2; 18, 4). Forse per questi patriarchi Dio non aveva un nome, ma era il Dio che si era rivelato all'antenato, il Dio del loro padre. Le stesse promesse divine sono in conformità con i desideri fondamentali di pastori seminomadi: la discendenza che assicura la continuità del clan, la terra dove potersi stabilire definitivamente.[33]

Si può considerare una seconda tappa il periodo precedente all'insediamento stabile di Israele in Canaan. È la tappa nella quale la tradizione religiosa di Israele colloca l'Alleanza di Yahvé con il popolo. Yahvé si manifesta a Mosé come *il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei vostri padri, l'Onnipotente* (Es 3, 6. 13. 15; 6, 3). Tuttavia, mentre il Dio dei padri non aveva nome, il Dio che stabilisce l'Alleanza sul Sinai, ha un nome: Egli è colui che è (Es 3, 14). Nemmeno qui Dio è legato a nessun luogo. *Esodo* 3. 9-15 sottolinea nel contempo la continuità con la fede dei padri e la novità che esprime il nome che Dio ha dato a sé stesso.

In una terza tappa, l'azione di Yahvé, Dio di Israele, appare strettamente legata ad una istituzione politica: il regno di Giuda e la dinastia davidica. Le profezie messianiche sono una buona dimostrazione di questa unione. Tuttavia è anche l'epoca di un vasto movimento animato dai profeti, che reagiscono e lottano per liberare la fede yahvista dai limiti politici e nazionali e mettere in luce le sue esigenze morali, approfondendo il suo carattere monolatrico fino alla più chiara affermazione di monoteismo.[34]

Anche quello che si può definire come quarto periodo risulta legato a questa situazione. Ci è noto soprattutto attraverso gli oracoli profetici, che sottolineano sempre più la fede in un Dio unico e trascendente, potente e pieno di misericordia. Si tratta di un Dio che, essendo l'unico Dio e il creatore di tutto, ama tutti gli uomini. Tutta la terra è piena della sua gloria. La sua presenza è universale (Is 49, 6. 26). Si tratta degli oracoli contenuti nei libri di Amos e Geremia, Ezechiele e Isaia.

Nel periodo persiano si apre quella che si può considerare una quinta tappa. Risalta in essa la riflessione sapienziale su Yahvé, sulla sua esistenza e sulla sua provvidenza. I libri di *Giobbe* e dello *Ecclesiaste* e gran parte del *Salterio*, così ricchi di riflessioni su Dio e la sua provvidenza, sul suo essere e i suoi attributi, ne sono una grande dimostrazione. Si può dire che in questo periodo la teologia su Dio si trova nel suo pieno sviluppo. Accanto a questi pensatori, si eleva la voce della apocalittica, con la preoccupazione di conciliare la fede nell'agire divino con la realtà delle sofferenze del popolo, cercando di unire la provvidenza di Dio, la sua bontà e giustizia, con l'esistenza del male che perfino gli

[33] B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1981, 92-95

[34] I profeti vissero in un'epoca di eclisse del sacro nella quale si tendeva a considerare la religione come un semplice fatto nazionale eticamente irrilevante. Il profeta Elia fu il precursore della reazione della coscienza di Israele contro la degenerazione dello yahvismo. Dopo di Lui tutti i grandi profeti – da Amos e Osea fino a Isaia e Geremia -, proclamano sempre di nuovo le esigenze della divina monarchia, nella sua assoluta singolarità, nella sua santità e nella sua giustizia. Cfr. F. A. Pastor, *El lenguaje bíblico sobre Dios*, "Estudios Eclesiásticos" 60 (1985) 279.

innocenti patiscono. Si sottolinea che questo tempo è passeggero, che i mali che affliggono il popolo non sono definitivi e che il regno di Dio si trova al di là della storia.[35]

I nomi di Dio

Dio trascende ogni conoscenza e, di conseguenza, trascende ogni parola che si possa dire di Lui. Ma, al tempo stesso, se non gli si potesse attribuire nessun nome, Dio ci si presenterebbe come una forza anonima e impersonale, incapace di essere designato e invocato con un nome concreto. La questione del nome di Dio, quindi, è inseparabile dalla considerazione di Dio come essere personale. Nella rivelazione del nome di Dio si manifesta il suo carattere personale a tal punto che si è potuto dire che la rivelazione che Dio fa del suo nome è "una forma attenuata di *incarnazione* di Dio"[36]. Infatti, rivelando il suo nome, Dio entra definitivamente nella storia umana come un essere personale che è possibile invocare[37].

La Bibbia dà grande importanza al nome di Dio. Ciò risulta, p.e., dalla solennità con cui si presenta la rivelazione del nome di Dio sul monte Horeb (Es 3, 13-15); ciò risulta dal Decalogo in cui si proibisce di usare il nome di Dio invano (Es 20, 7; Sir 23, 9; Mt 5, 34), o dal Padrenostro, dove Nostro Signore Gesù Cristo pone come prima petizione che sia *santificato* il nome del Padre che è nei cieli (Mt 6, 9).

Le qualità che accompagnano il nome di Dio indicano fino a che punto, nel pensiero biblico, il nome si identifica con Dio stesso. Il nome di Dio è santo (Sal 111, 10), grande e terribile (Mal 1, 11 e 14), incomunicabile, cioè non si addice a nessun altro, ma solamente a Dio (Sap 14, 21). Il nome di Dio è potente. È nel nome di Dio che parlano i profeti, poiché parlano come inviati di Dio agli uomini (Dt 18, 19; Gs 9, 9; Mt 7, 22; Lc 24, 47). Persino nostro Signore Gesù Cristo non parla che nel nome del Padre suo (Gv 5, 43; 10, 25)[38].

Il nome proprio del Dio di Israele è il nome di Yahvé. Ma ci sono altri modi complementari per designare Dio. Tra questi si trovano *El Shaddai*, Dio onnipotente (Gen 17, 1; 28, 3; Es 6, 3), *El Olam*, Dio eterno (Gen 21, 33), *El 'Eljôn*, Dio Altissimo (Gen 14, 18-22), *Adonai*, Signore (Gdt 16, 16)[39].

---

[35] Altri preferiscono sintetizzare la dottrina biblica su Dio ordinandola in modo diverso, seguendo ciò che chiamano "i quattro generi principali della parola di Dio". Ecco un esempio: "La fede di Israele (e quindi la fede cristiana), assumendo la Bibbia come testimonianza e strumento del Dio che parla, propone un ulteriore cammino di ascolto-investigazione su Dio, senza rinunciare, come è logico, ad un uso adeguato dei criteri letterari, poiché continua ad essere vero che Dio ha parlato e continua a parlare *agli uomini per mezzo di uomini e alla maniera umana* (DV 12). Orbene, Dio si è espresso fondamentalmente come *torah* (orientazione della vita di Israele), come *profezia* (interpretazione della storia del popolo di Dio … e dell'umanità), come *sapienza* (interpretazione e orientazione circa l'esistenza umana) e come *vangelo* (nella parola definitiva pronunciata in Gesù)" (A. Marangon, *Dios* , in P. Rossano (ed.) *Nuevo Diccionario Bíblico*, Madrid 1990, 443).

[36] M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, Madrid 1960, 271.

[37] Come osserva il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, "Dio si è rivelato a Israele, suo popolo, facendogli conoscere il suo nome. Il nome esprime l'essenza, l'identità della persona e il senso della sua vita. Dio ha un nome. Non è una forza anonima. Svelare il proprio nome, è farsi conoscere agli altri; in qualche modo è consegnare se stesso rendendosi accessibile, capace d'essere conosciuto più intimamente e di essere chiamato personalmente" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 203).

[38] Cfr. H. Lesetre, *Nom* in *Dictionnaire de la Bible*, 1670.

[39] Cfr. G. Quell, art. *Theós*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IV, Brescia 1968, 358-387

El è il nome generico di qualsiasi dio nella Bibbia. Si tratta della parola comune a tutte le lingue semitiche per designare la divinità, intesa come potere ultraterreno e tra i semiti serve per designare la divinità nella sua accezione più vaga e primitiva. Forse si tratta di un termine irriducibile ad elementi anteriori che deve essere inteso come una energia intelligente, la quale appartiene ad una misteriosa sfera superiore e può agire sulle cose e sugli uomini. Tra i politeisti, *El* era il termine usato per designare l'essere divino in generale o il dio principale del loro panteon; tra i monoteisti era il nome usato per designare l'unico Dio[40].

L'Antico Testamento usa anche il termine *Elohim* per designare Dio. È un nome che si può trovare applicato sia al vero Dio che ai falsi dei. Si tratta di una forma plurale, anche se con essa molte volte si designa il Dio unico in una forma che si suole intendere come "plurale maiestatico" o "plurale di grandezza". *Elohim* designa quasi sempre il vero Dio e in questo caso viene precisato in modi diversi: con un articolo (*Yahvé è il vero Elohim*, Dt 4, 35), con un complemento (*il Elohim di Abraham* (Gen 24, 27)[41].

Yahvé è il nome proprio del Dio degli Israeliti. È formato da quattro lettere: YHWH. Le nozioni di santità, trascendenza, unicità e salvezza sono unite indissolubilmente a questo nome come attributi propri ed esclusivamente suoi. Negli ambienti giudaici, la denominazione "il Signore" si converte in sinonimo di Yahvé dal momento che è ciò che si dice quando si deve leggere il *tetragramma*. L'Esodo dice che Yahvé è il nome che Dio rivela a Mosé nella teofania del roveto ardente (cfr. Es 3, 13-15)[42]. Secondo questo passo, Dio chiama Mosé da un roveto che arde senza consumarsi e gli dice: *Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe (*Es 3, 6). C'è un interesse evidente a sottolineare che il Dio che ora chiama è il medesimo che chiamò i padri; è il Dio fedele e compassionevole che si ricorda di loro e delle sue promesse e viene a liberare i loro discendenti dalla schiavitù.

Prosegue la narrazione: *Mosé disse a Dio:" Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?". Dio disse a Mosé: "Io sono colui che sono!". Poi disse: "Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi"… Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione."* (Es 3, 13-15)[43].

---

[40] "Per la prima volta incontriamo tra le tribù nomadi ebree dei primi tempi un culto a *El* che, senza volerlo e in maniera totalmente inconscia per il narratore, è in aperta opposizione con il Baal cananeo e conseguentemente sanziona il carattere esclusivo (…) del culto a El" (W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, cit., 165)

[41] F. Vigouroux, *Elohim* in *Dictionnaire de la Bible*, I, 1701- 1703

[42] " Dio si è rivelato al suo popolo progressivamente e sotto diversi nomi; ma la rivelazione del Nome divino fatta a Mosé nella teofania del roveto ardente, alle soglie dell'Esodo e dell'Alleanza del Sinai, si è mostrata come la rivelazione fondamentale per l'Antica e la Nuova Alleanza" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 204).

[43] *Il Catechismo della Chiesa Cattolica* commenta:"Rivelando il suo Nome misterioso di YHWH, "Io sono colui che È" oppure "Io sono colui che Sono" o anche "Io sono chi Io sono", Dio dice chi egli è e con quale nome lo si deve chiamare. Questo nome divino è misterioso come Dio è Mistero. Ad un tempo è un Nome rivelato e quasi il rifiuto di un nome; proprio per questo esprime, come meglio non si potrebbe, la realtà di Dio, infinitamente al di sopra di tutto ciò che possiamo comprendere o dire: egli è il "Dio nascosto" (Is 45, 15), il suo Nome è ineffabile (cfr. Gdc 13, 18), ed è il Dio che si fa vicino agli uomini. Rivelando il suo Nome, Dio rivela al tempo stesso la sua fedeltà che è da sempre e per sempre, valida per il passato ("Io sono il Dio dei

Il centro di questa narrazione si trova precisamente nel nome che Dio rivela a Mosé – YHWH – e nel significato che racchiude. Si tratta di un nome in relazione con il concetto di esistenza e che si suole tradurre con *Io sono colui che è*, o *Io sono colui che sono*, oppure *Io sono chi io sono*, o *Io sarò colui che io sarò*. Gli israeliti lo usano alla terza persona: *Colui che é*[44].
Le parole *Io sono colui che sono* vengono interpretate da alcuni autori come una elusione da parte di Dio, cioè come se invece di dare un nome, Dio si fosse rifiutato di darlo allo scopo di rendere manifesto, da una parte, che Egli si trova al di sopra di ogni nome e, dall'altra, per impedire che gli israeliti – i quali vivevano in un ambiente in cui era abituale lo sforzo di conoscere i nomi degli dèi al fine di utilizzarli in pratiche magiche – cadessero in questa tentazione[45].
È logico intendere il significato delle parole *io sono colui che sono* alla luce delle formule analoghe poste in bocca a Dio: *Io dico quello che dico* (Ez 12, 25), *io faccio grazia a chi faccio grazia* (Es 33, 19). Queste espressioni insistono sulla realtà della sovrana esistenza o meglio sull'efficacia della sua parola e della sua grazia. Ciò è ancora più chiaro se si segue direttamente la lettura del testo ebraico, che offre maggiori possibilità rispetto alla traduzione dei LXX o a quella di S. Gerolamo, dal momento che ammette di essere letto anche al futuro: *io sarò colui che sarò.*
La formula *Io sono colui che sono*, quindi, esprime una esistenza che si manifesta attivamente, un essere efficiente. Secondo il contesto di Es 3, 14, il nome che Dio dà di se stesso deve giustificare la missione di Mosé, incaricato della liberazione di Israele e, pertanto, è logico che il nome con cui si presenta – Yahvé – implichi in un modo o in un altro l'efficacia dell'aiuto divino: io sarò con te[46].
Se si legge il nome di Yahvé, specialmente nell'interpretazione data nella traduzione dei LXX, prendendo il verbo *è* nel significato dell'essere in senso assoluto, allora Yahvé significherebbe colui che è da se stesso, in opposizione ad ogni essere contingente – che non esiste da se stesso – e in opposizione agli dèi delle nazioni che non sono nulla. Evidentemente è molto probabile che l'agiografo non intendesse il nome di Yahvé in questo significato metafisico profondo; è anche certo che la grande tradizione teologica lo ha inteso nel significato metafisico dell'essere assoluto[47].

---

tuoi padri", Es 3, 6), come per l'avvenire ("Io sarò con te", Es 3, 12). Dio che rivela il suo Nome come "Io sono" si rivela come il Dio che è sempre là, presente accanto al suo popolo per salvarlo. (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 206-207.

[44] Il testo non offre varianti degne di menzione. Nei LXX si traduce *egó eimi ho on* e nella Vulgata *ego sum qui sum.*

[45] Si è fatto notare, tuttavia, che quando nella Bibbia si esprime una negativa simile (p.e. Gen 32, 30; Gdc 13, 17-18) lo si fa in modo più chiaro e che, inoltre, nel contesto nulla indica che ci troviamo davanti ad una risposta evasiva (cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, cit, 46-47).

[46] "Già fin dal principio – commenta von Rad – tutto il contesto narrativo ci fa sperare che Yahvé ci comunicherà qualcosa: non come è, ma come si manifesterà ad Israele. Si insiste giustamente sul fatto che, soprattutto in questo testo *hyh* (è) deve intendersi come un *essere presente*, *essere lì*, non in senso assoluto, ma come una esistenza relativa ed efficace: *io sarò lì* (per voi)". (G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca 1993, 235).

[47] S. Tommaso commenta: "L'espressione *Colui che è* per tre motivi é il nome più appropriato di Dio. Prima di tutto, per il suo significato. Ed infatti, non esprime già una qualche forma [o modo particolare di essere], ma lo stesso essere. Quindi, siccome l'essere di Dio è la sua stessa essenza, e siccome ciò, come abbiamo dimostrato, non conviene a nessun altro, è evidente che fra tutti gli altri nomi, questo compete a Dio in modo

Sembra che lo intende così anche il libro della Sapienza, che chiama Dio *ton onta*, colui che è (Sap 13, 1). Il nome di Yahvé manifesta qualcosa che appartiene all'essere di Dio, qualcosa che gli è proprio e lo distingue dalle creature. Yahvé infatti non è un nome astratto, impersonale o privo di concretezza. Tuttavia, è un nome misterioso nella misura in cui, nello stesso tempo in cui afferma la sua relazione con l'essere o l'esistere, non si aggiunge nessun tratto che caratterizzi tale essere o esistere. Ma è l'essere o l'esistere proprio di qualcuno; perciò nei LXX lo si indica al maschile (*ho on, colui che è*), e non al neutro (*to on, ciò che è*)[48].

In Es 3, 13-15 si insiste sulla identità del Dio che parla a Mosé dal roveto con il Dio dei padri, facendo intendere che il Dio che ora parla a Mosé non era sconosciuto del tutto per i Patriarchi. A partire da Mosé – *fin dal paese d'Egitto*, come dice Osea (Os 12, 10; 13, 4) – Yahvé è il Dio di Israele, il Dio dell'alleanza (Es 24, 3-8), che è al centro dell'unione di tutte le tribù d'Israele.

Non si può fissare un'etimologia di questo nome divino[49]. Tuttavia è chiaro che Dio si manifesta a Mosé come una realtà vivente che è al di sopra del tempo. "Il *Io sono* è il Dio del passato (i padri), del presente (del suo popolo) e del futuro (è colui che si manifesterà). Il Dio che si rivela a Mosé è un Dio che entra in contatto con gli uomini, ed è in tale contatto e nelle vicissitudini di questa storia umana dove si manifesta il suo essere, la sua esistenza"[50]. I Patriarchi conoscevano Yahvé con il nome di *El*, noto a tutti i semiti, e con la qualità di *Shaddai*, onnipotente. Eleggendo ora il suo popolo e liberandolo con potente intervento dalle genti che l'opprimono, Dio si dà a conoscere come il Dio dell'alleanza; scegliendo un nome in relazione con qualcosa così universale come l'esistere, senza vincolarlo a nessun clan o luogo, si presenta come qualcuno; non è un *dio nazionale*[51].

Dio come essere personale

Il carattere personale del Dio di Israele, cioè che Yahvé è un essere di natura personale che non si può confondere con una forza anonima della natura, ma che possiede una individualità propria, con intelligenza, volontà e libertà, appare distintamente – come già si è visto – fin dalle prime pagine della Bibbia. Dio crea con la sola sua parola, vede che tutto quanto ha fatto è buono, impone un precetto ai progenitori, passeggia con essi nel paradiso, impone loro un castigo per la loro trasgressione, promette loro un redentore (Gen 1-3). Dio si manifesta sempre come una potenza sapiente, misericordiosa e

---

massimamente proprio: ogni cosa infatti si denomina dalla propria forma [o essenza]. Secondo, per la sua universalità (…) Perciò dice anche il Damasceno che «di tutti i nomi che si dicono di Dio quello che meglio lo esprime è *Colui che è*: poiché *comprendendo tutto in se stesso, possiede l'essere medesimo come una specie d'oceano di sostanza infinito e senza rive*» (…) Terzo per la modalità inclusa nel suo significato. Indica infatti l'essere al presente: e ciò si dice in modo proprissimo di Dio, il cui essere, come afferma S. Agostino, non conosce passato o futuro" (S. Tommaso, SThI, q. 13, a. 11, in c).

[48] Cfr. P. van Imschoot, *Teología del AntiguoTestamento*, cit, 49-50.

[49] Cfr. E. Jenni, *Yahvé*, in *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1978, 067-975

[50] Cfr. A. Spreafico, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Exodo*, Madrid 1995, 57.

[51] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona, 1992, spec. 155-157.

provvidente. Dio è Colui che lungo i secoli è fedele alla Alleanza nella quale Egli stesso ha preso l'iniziativa (cfr. Es 19, 1-6).

Per questa ragione si può dire che il panteismo è totalmente estraneo al concetto biblico di Dio. Nella Bibbia, Dio non é al livello della natura, neppure in riferimento al suo fondamento; non è nemmeno un'idea astratta o vaga, bensì un essere intimamente personale[52]. Nell'Antico Testamento questo carattere personale di Dio resta sottolineato dall'abbondante uso di antropomorfismi. In realtà, il fatto di parlare di Dio come di Qualcuno che si indigna, ha compassione, si pente di aver creato l'uomo, etc., implica necessariamente il concepirlo come un essere personale. L'abbondante presenza di antropomorfismi nell'Antico Testamento non è frutto di una concezione del tutto ingenua della divinità come si potrebbe pensare, ma è piuttosto frutto dello sforzo di esprimere il carattere individuale di un Dio.

Di fronte alla trascendenza ed alla ineffabilità di Dio, il linguaggio antropomorfico risulta inadeguato, ma sono pure inadeguati il linguaggio filosofico e il linguaggio teologico, poiché Dio é al di sopra di ogni concetto e di ogni parola. E tuttavia tutti questi linguaggi dicono *qualcosa* di Dio. L'uso di antropomorfismi parlando di Dio non implica quindi un misconoscere l'assoluta trascendenza divina, ma anzi riflette l'impossibilità di esprimere adeguatamente con parole umane la grandezza di Dio. Nel caso della Sacra Scrittura, questi antropomorfismi sono chiaramente inseriti in affermazioni e manifestazioni della trascendenza e ineffabilità di Dio, della sua assoluta superiorità sull'uomo e su tutto il creato e al tempo stesso vengono usati con una forza ed un vigore poetici straordinari. Così p.e., Dio parla (Gen 1, 3), ode (Es 16, 12) vede (Gen 6, 12), plasma del fango e soffia (Gen 2, 7) etc.

Questo concetto della natura personale di Dio è direttamente legato a tutta la dottrina circa l'Alleanza. In essa la divinità presenta un carattere personale evidente, precisamente per il fatto che si sottolineano tutte le qualità proprie di un essere che prende decisioni. Rivelando il proprio nome, Dio manifesta se stesso come determinato, come un essere che può distinguersi dagli altri[53]. Rivelando il suo nome, Dio non solo si manifesta come un essere concreto, bensì come un essere al contempo trascendente e personale, poiché, in primo luogo, non ha necessità alcuna di mantenere segreto il suo nome affinché gli uomini non abbiano alcun potere su di lui, come avviene tra gli egizi e tra i romani e, in secondo luogo, castiga severamente qualsiasi abuso che si faccia del suo santo nome[54].

Nella Bibbia, Dio non è un'astrazione filosofica per spiegare lo schema dell'universo come causa prima, e nemmeno si confonde con il cosmo. Controlla e dirige le forze cosmiche e

---

[52] "Nella Bibbia Dio non è un'idea che si concepisce, ma è una persona che si *guarda* (Sal 16, 8) o si *ricorda*, e il fine dell'uomo è di contemplare il suo volto (Sal 11, 7; 16, 11; 17, 15). Dio non è un'elaborazione o una categoria mentale, ma è Qualcuno. E l'uomo che torna o si converte a Lui, lo *trova* e contempla il suo volto misterioso nell'intimo della sua fede. L'Unico è individuo indivisibile e inassimilabile; è l'Io dominante e condizionante, da sé solo di tutto ciò che esiste o accade. È l'essere personale per eccellenza. È un Vivente che è l'origine e il fine di tutto e di tutti, il Vivente eterno che crea e poi assiste gli esseri, che viene incontro a quelli che lo *cercano*" (A. Romeo, *Dios en la Biblia*, in G. Ricciotti (ed.), *Con Dios y contra Dios*, Barcelona 1969, 331-332).

[53] Cfr. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, 189.

[54] Cfr. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, cit., 190.

l'andamento della storia, ma sempre a servizio dei suoi disegni di salvezza dell'uomo. Il carattere rivelato della religione di Israele è intrinsecamente unito alla concezione di Dio come un essere personale, che manifesta i sentimenti del suo cuore[55].

L'Antico Testamento mette in risalto questo carattere personale chiamando Dio il *Dio vivo*, cioè un Dio che non rimane inerte, ma che vede, ode e agisce. Dio è essenzialmente il vivente (cfr. Dt 5, 26; 1 Sam 17, 26. 36; Ger 10, 10; 23, 36, etc.). Yahvé stesso giura per la sua vita:"Per la mia vita" (Nm 14, 21. 28; Dt 32, 40; Ger 46, 18, etc.). Questa espressione esprime la vitalità e la potenza che Dio manifesta con il suo intervento nella storia, con la sua difesa di Israele di fronte agli stranieri (Gs 3, 10). La Bibbia oppone con frequenza il Dio vivo – Yahvé – agli dèi delle nazioni che non sono altro che dèi morti e impotenti (cfr. Is 44, 18; Sal 135, 15-17; Sap 15, 17).

Il monoteismo di Israele

Il politeismo è la credenza che esistono vari dèi. Si tratta di dèi generalmente in relazione tra di loro che formano un mondo superiore. Questi dèi inoltre sono frequentemente gerarchizzati in modo che quasi sempre c'é un dio che si considera superiore a tutti, come è il caso di Zeus nel paganesimo greco-romano. La monolatria, invece, è l'adorazione di un solo dio, che si considera proprio del clan o del paese, senza escludere per questo l'esistenza di più dèi: semplicemente non li si adora. Il monoteismo è un gradino di sopra della monolatria: è la credenza in un Dio unico, cioè si adora un solo Dio, perché si ha la ferma convinzione che non esiste altro Dio all'infuori di lui. Una splendida formulazione di questo monoteismo si ha in Isaia: "Io sono il primo e io l'ultimo; fuori di me non vi sono dèi" (…) Dice il Signore, che ti ha riscattato e ti ha formato fin dal seno materno: "Sono io, il Signore, che ho fatto tutto, che ho spiegato i cieli da solo, ho disteso la terra; chi era con me?" (Is 44, 6 e 24).

Il monoteismo appare chiaramente nella Bibbia. Yahvé è l'unico creatore di tutto, l'unico Dio che stringe alleanza con i padri, che rivela a Mosè il suo nome e che insiste sul fatto che la sua divinità è esclusiva. Nonostante la pressione dell'ambiente e nonostante le tante cadute del popolo nella idolatria, l'espressione della fede monoteista risulta presente con forza e costanza lungo l'Antico Testamento. E d'altra parte, come è logico, il monoteismo, così chiaramente espresso nella Bibbia, ha incontrato grandi difficoltà per penetrare nel popolo di Israele, data la sua tendenza all'idolatria.

È quindi necessario distinguere tra la religiosità popolare degli antichi israeliti e la dottrina su Dio che i libri sacri professano. Il monoteismo che in essi si esprime è il risultato di ciò che talvolta si definisce come una lunga lotta a favore del monoteismo[56]. Sorprende la purezza del monoteismo biblico, poiché questi scritti sono stati redatti in mezzo ad un

[55] È evidente che l'attribuzione a Dio in quanto Uno della nozione di essere personale può presentare qualche difficoltà di ordine logico, precisamente a causa del mistero della Trinità, ma non c'è dubbio che Israele ha compreso sempre il Dio Unico come qualcuno con cui si può parlare, qualcuno che reagisce come un essere personale. Possiamo dire che, parlando di Dio Trino nelle Persone, non si sta dicendo che si tratta di una essenza divina che sia persona e, poi ci siano tre persone divine, ma che si sta parlando di un solo ed unico Dio, il quale *è* tre persone, non una sola persona.

[56] Cfr. J. J. Scullion, *God in the OT*, in J. M. Bassler – D.N. Freedman (ed.), *The Ancor Bible*, cit, 1042-1043.

popolo così proclive al politeismo. Ci si chiede come un popolo derivato da un clan nomade, senza un livello culturale speciale, in un ambiente chiaramente politeista, sia giunto all'idea del Dio unico, Signore dell'universo, Sovrano della storia dell'umanità. Una risposta possibile è che questo Dio unico non è un'invenzione di questo popolo, né dei suoi saggi, ma egli stesso è venuto incontro al popolo[57].

La purezza del concetto di Dio nell'insegnamento della Bibbia è sorprendente. A tanti secoli di distanza e da un ambiente profondamente monoteista, ci riesce difficile percepire la complessità mentale religiosa di quei giusti dell'Antico Testamento che dovevano entrare in rapporti – su un piano di limitata minoranza – con popoli politeisti che, d'altra parte, avevano un livello culturale superiore.

La situazione si potrebbe così descrivere: il monoteismo che si apprezza nelle narrazioni patriarcali è una monolatria, senza che sia stata esplicitata l'affermazione teologica della unicità di Dio, cioè senza che si sia stata affermata la non esistenza di dèi locali. La religione patriarcale consisterebbe essenzialmente nel legame personale ed esclusivo con questo Dio che si sarebbe rivelato, iniziando così l'educazione del suo popolo verso il monoteismo. Questo monoteismo pratico sarebbe stato profondamente riaffermato con la rivelazione del nome di Yahvé e con la proibizione assoluta di adorare altri dèi. Dio è un Dio *geloso*. Occorre tener presente che questo *esclusivismo* di Yahvé è unico nella storia delle religioni. Si tratta di un Dio che esige per sé tutto il culto (Dt 18, 13; Es 20, 3-5).

Questo monoteismo pratico non implica che, in un primo momento, la proibizione di prestare culto ad altri dèi equivalesse necessariamente alla esigenza di una fede esplicitamente monoteista. Quello che si afferma in numerosi testi è che solamente Yahvé salva. I profeti dovettero lottare vigorosamente contro la tentazione del popolo di adorare le divinità dei popoli vicini allo scopo di renderli propizi. È allora che appaiono le formulazioni indiscutibili di un monoteismo teologico assoluto (cfr. p.e., Is 44-45)[58]. In questi testi non troviamo una argomentazione filosofica, come se il loro monoteismo fosse una verità raggiunta con uno sforzo di riflessione; neppure si presentano come una nuova rivelazione, bensì soprattutto come una presa di coscienza definitiva del contenuto della rivelazione del Dio di Israele[59].

Quindi, il monoteismo della Bibbia sarebbe il risultato della rivelazione del Dio vivo nella esperienza storica del popolo di Israele. Qui non c'è una riflessione basata sulla necessità che l'infinitamente perfetto sia unico, così caratteristica dell'itinerario filosofico verso Dio. Il monoteismo israelita si fa strada attraverso formule che corrispondono nel contempo

---

[57] Le narrazioni bibliche sono compenetrate dalla viva presenza di una divinità – un essere personale e vivente –, che adotta un gruppo etnico in funzione di alcuni progetti di salvezza anteriori all'esistenza di tale popolo. Nella Bibbia non esiste affatto né panteismo né immanentismo, bensì una distinzione chiara tra la sfera del divino e quella dell'umano. Questa prospettiva religiosa così nitida e coerente è totalmente eccezionale e molto diversa dall'ambiente in cui si svolge il processo storico. Circa i modi diversi di spiegare il monoteismo della Bibbia Cfr. H. Kleinknecht, art. *Theós*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., IV, 397-432.

[58] Cfr. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, cit., 270-272

[59] Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 44

alla manifestazione che Dio fa di sé ed alla percezione che, nei diversi momenti della storia, gli autori sacri vanno acquistando di tale manifestazione di Dio[60].

La nozione di creazione e le sue implicazioni per il concetto di Dio

Nell'insegnamento della Sacra Scrittura, il monoteismo è espresso con ancora maggior nitidezza per il fatto di essere accompagnato dal concetto di creazione *ex nihilo*: Dio ha fatto tutte le cose dal nulla (cfr. 2 Mac 7, 26-28; Is 41, 4) e pertanto è anteriore ad esse. Egli è, per questa stessa ragione, l'unico e supremo Signore del mondo, che in nessun modo può essere confuso con esso o mescolato con i suoi elementi. Dio non fa parte del mondo, né il mondo è divino nel senso che provenga da una sua manifestazione.

Nulla è più estraneo al pensiero biblico del panteismo in una qualsiasi delle sue forme, poiché il cosmo non è una *emanazione* di Dio, né il prodotto di una evoluzione della Divinità, ma è l'opera delle sue mani, una sua creatura[61].

L'etica che il monoteismo israelita comporta – si deve servire solo a Yahvé – si fonda sul fatto che Egli è il Signore Supremo e assoluto, l'unico, proprio perché Egli è l'unico che ha fatto tutto quanto esiste. Egli è il primo e l'unico (cfr. p.e. , Sal 90, 2; 102, 26; Pr 8, 22; Is 41, 4; 44, 6; 48, 2). Per questo motivo, Dio non è schiavo della Creazione, ma suo Signore e Giudice; i suoi disegni sono imperscrutabili: nessuno può insegnargli nulla, nessuno può chiedergli conto del suo agire (Cfr. Gb 38-40).

Questo essere al di sopra di tutte le cose in quanto Creatore è ciò che rende possibile il fatto che, nello stesso tempo, si trova del tutto vicino. La teologia della creazione è fortemente presente nell'Antico Testamento superando le idee mitiche sulla formazione del mondo. La Bibbia sottolinea che la creazione è il frutto di una parola onnipotente di Dio: *Dalla parola del Signore furono fatti i cieli* (…) *Perché Egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste* (Sal 33, 6-9). Questo "parlare" efficace di Dio non costituisce solo la prima creazione, ma anche ciò che si suole definire come conservazione e governo dell'universo (cfr. Gb 37, 6). Come si è scritto, "lì dove la natura e la storia, cioè la totalità del mondo appare come *parola incarnata* del Dio che parla con onnipotenza, ci si presenta in modo grandioso l'*entro e al di sopra* della relazione di Dio con il mondo. Abbiamo l'esempio più chiaro dell'immanenza di Dio nell'immanenza totale del suo governo dell'universo, mentre la sua trascendenza ci si manifesta come trascendenza del suo essere in assoluto possesso di se stesso. L'universo dipende totalmente da lui in tutto ed è sottoposto alle sue decisioni. *Tutto ciò che accade è il risultato del suo piano e del suo progetto*: *Io che dico: «Il mio progetto resta valido*, *io compirò ogni mia volontà*!» (Is 46, 10). La sua sovranità è assoluta sotto

[60] Cfr. J. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 202.

[61] La possibilità del panteismo deriva dal fatto che Dio è l'origine del mondo e per questo il mondo ha qualcosa di divino, ha una grande bellezza, presenta un mistero insondabile: il mistero dell'essere. Si può dire che esiste una certa *affinità* tra il mondo e Dio. Dio stesso è presente nella creazione. Il pensatore panteista percepisce con assoluta acutezza la profondità numinosa del cosmo, ma, precisamente per non aver conosciuto il fatto della creazione *ex nihilo*, confonde Dio con la realtà del mondo o con i suoi elementi. Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I, Madrid, 1960, 301.

tutti gli aspetti : *farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia* (Es 33, 19)"[62].

Questo Dio unico e creatore è il Dio dell'Alleanza. Se la teologia della creazione è essenziale nell'Antico Testamento è precisamente perché essa forma parte dell'Alleanza in quanto è il suo esordio, fino al punto di poter affermare che la creazione, più che la cornice in cui si sviluppa l'alleanza, è già una *prefigurazione* di questa alleanza. Anzi si può dire che l'alleanza è il fine della creazione, mentre la creazione è un evento imprescindibile per l'alleanza[63].

La trascendenza divina

La trascendenza di Dio risulta manifesta nelle affermazioni che Egli è l'unico, il creatore, l'onnipotente. Dio è in ogni parte, in tutti i luoghi, senza che si trovi legato ad alcuno d'essi. Questa trascendenza si manifesta in modo specialmente evidente nella narrazione delle teofanie di Yahvé, nel simbolo della nube e della gloria, nella proibizione di rappresentare Yahvè con immagini. La trascendenza di Dio su tutto il creato si manifesta anche in due dei suoi attributi costantemente messi in risalto dalla Sacra Scrittura: la santità e la spiritualità.

Il concetto di santo appare costantemente nella Sacra Scrittura ed è inseparabile dal concetto di Dio, a tal punto che si può affermare che nella Bibbia, al contrario delle religioni naturaliste, la santità si predica essenzialmente di Dio, è qualcosa come l'essenza di Dio: Dio è l'essere totalmente *altro, separato* da ciò che non é Dio, l'essere trascendente. La sfera di Dio è la sfera della santità; fuori di essa c'è la sfera di ciò che è profano, di ciò che non è santo. Tra le due sfere c'è possibilità di comunicazione. Dio infatti si comunica agli uomini. Per questo motivo, ciò che è santo è, nello stesso tempo, *mysterium tremendum* – qualcosa di temibile e pericoloso, se ci si avvicina come profani, senza le debite disposizioni – e *mysterium fascinans*, mistero affascinante, che attrae e salva, come potere di autocomunicazione[64].

La santità è in rapporto così intimo con Yahvé che lo accompagna sempre in tutte le sue opere. Yahvé è santo (cfr. Is 40, 25; Ab 3, 3; Gb 6, 10); Egli è il santo di Israele (Is 1, 4; 10, 20). Yahvé manifesta la sua santità esaltando la sua potenza nei suoi prodigi (Lv 10, 3; Nm 20, 13), con l'opera della creazione (Is 41, 20; 45, 11-12), con l'elezione e la liberazione del suo popolo (Ez 20, 41; 28, 22-25). È la santità di Dio che ispira al credente venerazione –timore e fiducia al contempo –, poiché nella santità di Dio si manifesta la sua infinita maestà e la sua infinita purezza (cfr. Es 15, 11; Os 11, 9; Is 8, 13). Dio è totalmente santo, dato che è la bontà stessa; ne segue che tutte le sue opere sono sante[65]. È santo anche tutto ciò che ha relazione con Yahvé, dal luogo in cui si manifesta (Gn 28, 17; Es 3, 5), fino alle vesti sacerdotali (Es 29, 37; 30, 29). Deve essere santo chiunque si avvicina a Yahvé (cfr. Gs 3, 5; 1 Sam 16, 5). *Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo* (Lv 11, 44; 19, 1; 20, 26).

---

[62] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner, M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1977, 207-208.

[63] E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1957, 38

[64] Cfr. A. Diez Macho , *Iglesia santa en la Sagrada Escritura*, "Scripta Theologica" 14 (1982) 733-736.

[65] Cfr L. Scheffczyk, *La santidad de Dios, fin y forma de la vida cristiana*, "Scripta Theologica" 11 (1979) 1021-1035.

Dinanzi alla tremenda santità di Yahvé, l'uomo ha la percezione del suo nulla e della infinta trascendenza di Dio. Così, Abramo si sente in preda al terrore dinanzi a Yahvé (Gn 15, 12; 28, 17), e si percepisce come polvere e cenere (Gn 18, 27); Giobbe ammutolisce pieno di terrore dinanzi all'esperienza della suprema santità di Dio (Gb 40, 3-5); Mosé ed Elia si coprono il volto dinanzi alla gloria di Yahvé che passa (Es 3, 6; 33, 22; 1 Re 19, 13).

La santità divina, per l'intima relazione esistente tra Dio e la sua santità, nella Sacra Scrittura si trova in stretta relazione con la gloria di Dio. Dare gloria a Dio è riconoscerlo come santo e potente. Santificare il nome di Yahvé è riconoscerlo come Dio; ciò implica di benedire il suo nome e, nello stesso tempo, comportarsi con la santità morale che si esige da colui che si trova in relazione con Dio. Ne consegue che i peccati di Israele sono una sfida *alla gloria* di Dio (Is 3, 8). Sono infatti una offesa alla sua santità infinita. Yahvé non può cedere *la sua gloria* a nessuno (cfr. Is 42, 8; 48, 11). Questa connessione tra divina trascendenza, santità di Dio, gloria di Dio e sentimento umano del proprio nulla risulta ben evidente nella narrazione della vocazione di Isaia: *Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Attorno a lui stavano dei serafini (…) Proclamavano l'uno all'altro: Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria (…) E dissi: Ohimé! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti*! (Is 6, 1-5).

L'Antico Testamento, nell'utilizzare gli antropomorfismi per sottolineare la personalità di Dio, indica chiaramente nel contempo che Dio non è un uomo. Così, p.e., né dorme, né sogna (Sal 121, 4); non si stanca (Is 40, 28); non ha occhi come gli uomini (Gb 10, 4). Dio riempie la terra (Ger 23, 24), ha il cielo come trono e la terra come sgabello dei suoi piedi (Is 66, 1), è troppo grande perché possano contenerlo i cieli e la terra (1 Re 8, 27). Non si deve fare nessuna immagine di Dio, perché Dio non si è manifestato mediante nessuna figura (Dt 4, 15-16). Tutte queste descrizioni mirano a indicare la spiritualità di Dio, cioè alla concezione di un essere personale che trascende ogni materialità.

Naturalmente, parlando della *spiritualità* di Dio come parlando di tanti altri temi, la prospettiva teologica dell'Antico Testamento non coincide totalmente con le nozioni proprie della filosofia greca: per la nostra mentalità di impronta ellenica, lo *spirito* si contrappone alla materia, che per se stessa implica composizione, pesantezza, limitazione e caducità; lo *spirito* pertanto suggerisce l'idea di qualcosa di semplice, libero da tutto ciò che implica composizione. Gli ebrei, invece, con il sostantivo *ruah*, che significa, *vento*, *alito* vitale, pensano anzitutto a qualcosa di dinamico, come il soffio che fa vivere l'uomo. Per cui, *ruah* applicato a Yahvé non è tanto una descrizione della sua immaterialità quanto una espressione della sua forza creatrice, che dà la vita agli esseri viventi e che si comunica agli uomini in maniera carismatica in determinati momenti della storia del popolo eletto.[66].

La conoscenza naturale di Dio

Dio nella Bibbia è la realtà suprema e totale, la prima e somma certezza alla quale è subordinata tutta la visione del mondo. Dio è l'Infinito, del quale l'uomo sa che esiste, che

[66] Cfr. M. Garcia Cordero, *Teología de la Biblia* I, cit., 298-299.

vive e che opera. Per questo gli scrittori sacri non si preoccupano di dimostrare la sua esistenza, perché considerano che la realtà di Dio si impone da se stessa, dato che si manifesta nell'intervento di Dio nell'accadere storico[67]. Per gli scrittori sacri questa manifestazione è il più sicuro dei fatti. Anche la creazione risultava per loro con facilità luogo di incontro con Lui, come se le cose fossero trasparenti per indicare il fondamento – Dio – dal quale ricevono l'essere. Il fuoco e la grandine, la neve e la nebbia, il vento, le montagne e le colline: tutte le creature parlano di Dio; tutte lo lodano e lo glorificano[68]. L'esistenza di Dio non appare mai posta in discussione. L'affermazione di Dio non è nemmeno presentata come il risultato di una dimostrazione filosofica. Nella Sacra Scrittura l'esistenza di Dio risulta con tale chiarezza che viene presentata non solo come indipendente dal pensiero dell'uomo, ma come il fatto fondamentale la cui negazione non appare nemmeno concepibile[69].

Nella Bibbia è evidente la convinzione che il Dio dell'Alleanza, che con tanta chiarezza è intervenuto negli avvenimenti del popolo di Israele, non ha potuto essere inventato dall'uomo, né ha potuto essere *fatto* da questo. Gli idoli invece sono stati fatti a propria misura dagli uomini. Nella storia ebraica, la tentazione permanente non è l'ateismo, ma l'idolatria. La tentazione del popolo non è cessare di credere in Dio, ma vivere come se Egli non esistesse[70].

Quando la Bibbia parla di *conoscere* Dio, frequentemente si riferisce a *riconoscerlo* come suprema norma di vita, assoggettandosi ai suoi comandi (Dt 11, 2-8; Is 41, 20; Os 11, 3) e, naturalmente, riconoscerlo come il Dio unico, con esclusione di ogni altra divinità (Is 43, 10; 44, 8; 45, 5-6; Sap 13, 1-9). Il profeta dichiara apertamente: *Non devi conoscere altro Dio fuori di me* (Os 13, 4; cfr. Sal 9, 11), lo stesso che si esige nel Decalogo (Es 20, 1-2). In tutte queste espressioni, *riconoscere* Dio significa in realtà *onorarlo* con una condotta di dedizione alla sua volontà. Non si può separare l'atto conoscitivo intellettuale e la sua proiezione morale. Perciò si dice dei figli di Eli, perversi nella loro condotta: *Non conoscevano Yahvé* (1 Sam 2, 12), cioè non riconoscevano i suoi diritti inalienabili nei sacrifici e nelle offerte che si presentavano nel santuario di Silo. Geremia dichiarerà in seguito circa i sacerdoti negligenti: *I detentori della legge non mi hanno conosciuto* (Ger 2, 8). È l'atteggiamento pratico negligente dei contemporanei del profeta, che non prestano attenzione ai suoi avvertimenti ed oracoli: *Hanno rinnegato il Signore, hanno proclamato: "Non è lui! Non verrà sopra di noi la sventura"* (Ger 5, 12).

Parallelamente al fatto di dare per scontata l'esistenza di Dio, la Sacra Scrittura richiama l'attenzione sulla responsabilità dell'uomo nell'accettare o nel rifiutare Yahvé, cioè nel

---

[67] "Gli scrittori del AT non dimostrano l'esistenza di Dio in forma scientifica, per i moderni scienziati, filosofi o storici. Essi conoscono per esperienza che Dio esiste. Essi dichiarano e sono convinti che Dio ha dato inizio all'universo, lo sostiene e lo governa e che egli dirige la storia. Essi non conoscono un Dio inerte" (Cfr. J. J. Scullion, *God in the OT*, in J. M. Bassler, D. N. Freedman (ed.), *The Ancor Bible*, cit., 1041-1042.

[68] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, Madrid 1960, 196.

[69] Cfr. A. Marangon, *Ateo*, in *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, cit., 163-164

[70] Quando il Salmista pone sulla bocca dell'empio la frase spregiativa Non c'è Dio (Sal 13, 1), non sta pensando ad un ateismo teorico, ma ad un ateismo etico, un ateismo pratico: sta parlando dell'atteggiamento di coloro che nella vita vogliono comportarsi come se Dio non si preoccupasse delle azioni umane –*non fa né bene né male* (Sof 1, 12) – e non castigasse l'empietà (Cfr. A. Marangon, *Ateo*, in *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, cit., 163).

riconoscerlo. Quando nei Salmi 13, 1 e 52, 1 si presenta lo stolto che dice che Dio non esiste, si sta propriamente parlando di uomini corrotti che non cercano Dio ed agiscono come se Egli non esistesse, pensando che Egli non si occupa della giustizia sulla terra. Tali sono gli atei, poiché agiscono con un ateismo pratico.

Il testo di Sapienza 13, 1-9

Si è già detto che l'Antico Testamento parla dell'esistenza di Dio come di un fatto che si impone per sé stesso e non ha bisogno di dimostrazione. Solo il libro greco della Sapienza, nel polemizzare contro l'idolatria, indica una prova dell'esistenza di Dio Creatore: l'uomo può e deve riconoscere l'artefice del mondo proprio nella struttura stessa di questo mondo. La bellezza e l'armonia del creato sono un invito al riconoscimento di Dio rivolto a tutti gli uomini, specialmente ai più saggi, quelli che meglio conoscono il mondo. È ovvio osservare che quando nella Sacra Scrittura si descrivono le meraviglie compiute da Dio nella natura o tra gli uomini (p.e. Sal 19, 8; 1-7; 104; Gb 38; Is 40, 25-31), non lo si fa tanto per dimostrare l'esistenza di Dio, quanto per lodarlo (Sal 8; 19, 8-10; 104) e per esortare a confidare nella sua potenza (p.e., Is 40, 27-31).

Ecco il testo del libro della *Sapienza*: *Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere. Ma o il fuoco o il vento o l'aria sottile o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dèi, reggitori del mondo. Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro Signore, perché li ha creati lo stesso autore della bellezza. Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore. Tuttavia per costoro leggero è il rimprovero, perché essi forse s'ingannano nella loro ricerca di Dio e nel volere trovarlo. Occupandosi delle sue opere, compiono indagini, ma si lasciano sedurre dall'apparenza, perché le cose vedute sono tanto belle. Neppure costoro però sono scusabili, perché se tanto poterono sapere da scrutare l'universo, come mai non ne hanno trovato più presto il padrone?* (Sap 13, 1-9).

L'Autore del libro della Sapienza definisce *stolti* quegli uomini che non furono capaci di *riconoscere* il vero Dio attraverso le cose visibili, ma chiamarono dèi le forze della natura. È molto probabile che questo ragionamento scritto nell'ambiente politeista di Alessandria fosse desinato agli idolatri o scettici, non alla società israelitica, immersa in un ambiente semitico, che in quanto tale vede la presenza divina in tutto. Sembra che in questi passi l'autore del libro della Sapienza ha presente specialmente i filosofi e, più in concreto, gli stoici, così attenti alla bellezza ed armonia dell'universo[71].

Per capire la riflessione del nostro autore, è necessario tenere presente la distinzione, ammessa dagli stoici e diffusa soprattutto dal *De natura deorum* di Cicerone, tra l'esistenza del divino e la sua natura. L'esistenza del divino si dimostrava, secondo i filosofi, con l'argomento aristotelico che potrebbe riassumersi così: osservando il mondo, la sua bellezza e le forze che in esso si dispiegano, si giunge a pensare che queste meraviglie sono

[71] Cfr. M. Garcia Corsero, *Teología de la Biblia*, cit., 180.

l'opera di un architetto divino. Così una dimora perfettamente costruita porta alla convinzione che fu progettata da un architetto.
In questo passo, dunque, si attribuisce autentico valore all'itinerario mentale che dall'ammirazione delle cose porta alla scoperta dell'esistenza di Dio. In questa prospettiva è esatta l'osservazione che in questo passo l'Autore, applicando intenzionalmente a Dio il titolo di *architetto* dell'universo, vuole affermare che il Dio a cui giungono i filosofi è lo stesso del Dio della Bibbia[72]. Se egli critica i filosofi non lo fa per il loro procedere intellettuale, ma perché questo procedere, che li porta a scoprire l'esistenza di Dio, avrebbe dovuto condurli un poco oltre: avrebbe dovuto condurli a scoprire qualcosa della vera natura di Dio. Soprattutto avrebbe dovuto condurli a scoprire un Dio distinto dal mondo invece di confonderlo con le forze elementari del mondo, divinizzandole.
D'altra parte – e ciò ha un'importanza di primo ordine – questo passo del libro della Sapienza, descrivendo l'itinerario mentale dell'uomo verso Dio, presenta l'itinerario analogico come una via sicura e universale di accesso al divino. È la prima volta che questa espressione appare nella Sacra Scrittura e costituisce la chiave su cui si basa tutto il passo: se i filosofi avessero portato l'analogia fino alle sue ultime conseguenze avrebbero evitato di errare nel parlare della natura di Dio[73].
Questo passo dunque invita a contemplare il mondo con sensibilità e ammirazione verso la bellezza creata, nella certezza che il creato, dato che riflette il divino, risulta per l'uomo un punto visibile di riferimento, che indica con assoluta chiarezza il Creatore. In tal senso si può dire che il ragionamento che si utilizza qui è lineare e semplice. Sono stolti quegli uomini che non sanno leggere in tutta la sua profondità il libro della Creazione, e perciò non lo conoscono. Si tratta di alcuni uomini che non si sentono interpellati dall'armonia del mondo, che affascinati da così grande bellezza, non sentono l'urgente necessità di cercarne l'Autore. È molto probabile che colui che ha scritto questi passi fosse un ellenista, colpito come i greci dalla bellezza del mondo.[74].
Il passo si conclude con un giudizio morale su questo *disconoscere* il Creatore. Coloro che non riescono a leggere bene il libro della Creazione sono più scusabili di quelli che neppure cercano di leggere, anche se non sono nemmeno del tutto scusabili. Non riescono a leggere correttamente il mondo, proprio perché, invece di considerarlo come punto di riferimento, restano affascinati a tal punto dalla bellezza e dalla potenza degli elementi del mondo che rinunciano ad ogni altra ricerca.
Ne consegue che non sono del tutto scusabili, poiché, se ebbero la forza di dominare gli elementi del mondo, non avrebbero dovuto lasciarsene dominare fino al punto di non

---

[72] "Notiamo che l'autore della Sapienza attribuisce al Dio della rivelazione, a Yahvé, che era apparso a Mosé nel roveto ardente, il titolo non biblico che i filosofi davano a colui la cui esistenza postulavano a partire dall'osservazione del cosmo, cioè il titolo di architetto, di artigiano, *ho technítes* (Sap 13, 1c). Dio è Yahvé, è il Fattore del mondo. In linea di principio, quindi, l'autore della *Sapienza* avrebbe rifiutato di far propria la frase di Biagio Pascal: *Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non il Dio dei filosofi e degli scienziati*. In altre parole, il Dio al quale deve giungere la filosofia secondo quanto richiede l'itinerario (del ragionamento) non è un Dio diverso da quello della fede" (M. Gilbert, *La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse*, in J. Coppens, *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain 1976, 204).
[73] Cfr. M. Gilbert, *La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse*, cit., 205-206
[74] J. M. Rovira Belloso, *Tratado sobre Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 304

tentare di muovere nuovi passi per conoscerne il Fattore. Questo giudizio sembra trascendere il semplice piano speculativo per abbracciare tutto il vasto campo esistenziale dei filosofi[75]. Questo pensiero è il contesto in cui si collocano le affermazioni paoline circa la conoscenza naturale di Dio, in modo speciale i noti passi di Rm 1, 18-23 e di At 17, 22-29, che vedremo più avanti.

[75] "Con queste espressioni in Sap 13, 1, l'Autore non sembra collocarsi esclusivamente sul piano speculativo: infatti l'unione tra Sap 13, 1 e Sap 14, 22 induce a pensare che, secondo il nostro Autore, i filosofi pagani non hanno conosciuto Dio con quella conoscenza esistenziale, totale, che implica la dedizione" (M. Gilbert, *La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse*, cit., 206).

Capitolo 3. Gli attributi del Dio dell'Alleanza

Se Dio esiste ed è un essere personale, necessariamente – secondo il nostro modo d'intendere – deve possedere caratteristiche proprie che lo distinguano dagli altri esseri. Nella Sacra Scrittura si presentano alcuni tratti di come Dio è, tratti che lo distinguono da tutto ciò che è creato. Tuttavia in essa non si trova né una enumerazione sistematica di queste caratteristiche, attributi o perfezioni divine, né questi attributi si presentano come il risultato di una deduzione personale. Si presentano nella misura in cui si narrano gli interventi di Dio nella storia, perché è in tale misura che Dio si manifesta.

Occorre tenere presente che, data l'infinita perfezione e semplicità divine, gli attributi di Dio non sono distinti dalla natura divina. Ma l'uomo possiede solamente una conoscenza analogica di Dio: *Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore* (Sap 13, 5) e, di conseguenza, non ha altro mezzo per parlare di come Egli è oltre all'enumerare le sue perfezioni. Questo avviene anche nella Sacra Scrittura, nella quale Dio parla agli uomini con linguaggio umano.

Orbene, nell'ambito creaturale, gli attributi o le proprietà delle creature indicano delle qualità che sono in esse come in un soggetto. Così si può dire che l'uomo *ha* vita, sapienza, amore. Queste stesse perfezioni si trovano in Dio in maniera molto diversa: non sono in Lui come in un soggetto, bensì Dio *è* tali perfezioni: Dio è la Vita, Dio è Amore, Dio è Sapienza. S. Agostino lo ha espresso nel modo seguente:"(Deus) quod habet hoc est"[76]; Dio è ciò che ha. Queste proprietà o attributi divini di cui parla la Sacra Scrittura sono realmente identici all'essenza divina – Dio non solo è buono, ma è la bontà –, e data la semplicità di Dio, sono anche identici tra loro: la santità di Dio è la sua giustizia; la sua giustizia è anche la sua misericordia. Ciò tuttavia non significa che, parlando di Dio, i nostri concetti sono tra loro identici, perché, anche se queste perfezioni si identificano realmente in Dio, quando parliamo di esse stiamo usando concetti umani, che sono limitati e, dato che sono limitati, queste perfezioni così concepite non possono essere identiche all'essere divino, né nel nostro pensiero e linguaggio soggettivi, e nemmeno nel loro significato oggettivo, che a sua volta è condizionato da noi uomini. Per questa ragione è universale l'affermazione che di Dio "non possiamo sapere ciò che è, ma piuttosto ciò che non è"[77].

Questa è la ragione per cui è necessario rispettare la legge della analogia per non trasformare gli attributi divini in formule che pretendano di esprimere adeguatamente ciò che Dio é. "Infatti, è legittimo affermare *Dio è infinito*, ma la realtà infinita di Dio è solamente analoga *all'infinito* matematico: non è la medesima in-finitudine dei numeri o delle grandezze matematiche; è legittimo dire che Dio è eterno, ma l'eternità di Dio non equivale ad un tempo immensamente lungo, che non finirà mai (…). Perciò è pericoloso immaginare realtà teologiche senza tenere conto della analogia, con i suoi tre passaggi di *affermazione* di qualità in Dio; di *rimozione* di tutto ciò che è creaturale –limitato o

[76] Agostino, *De civitate Dei*, XI, 1, PL 41, 317

[77] Tommaso d'Aquino, *STh*, q. 3, intr.

imperfetto-, e di *eminenza*, atto dell'intelletto con il quale dichiariamo aperti e senza limiti i termini umani che designano qualità divine"[78].

L'onnipotenza di Dio

L'onnipotenza di Yahvé viene evidenziata fin dai primi versetti del libro della Genesi. Infatti, già nella creazione del mondo si manifesta splendidamente il potere di Dio su tutte le cose, perché tutto ciò che esiste al di fuori di Lui è stato creato da Lui, e tutto ciò che esiste è conservato da Lui nell'essere (cfr. Gen 1; Sal 19; 33, 6; 104; Gb 38-40). Dio ha creato l'universo solamente con la sua parola onnipotente (Sal 33, 6); questa parola non ritorna mai a Lui senza effetto, perché raggiunge sempre il suo scopo (Is 55, 11). È Dio che dirige il mondo e lo conserva, perché *fa uscire in ordine l'esercito celeste e chiama ogni stella con il suo nome. Per la sua onnipotenza e il vigore della sua forza non ne manca nessuna* (Is 40, 26).

L'onnipotenza di Jahvé si rivela con speciale forza nel modo in cui salva il popolo eletto. Dio vince sempre – e senza sforzo – i nemici di Israele: *Il Signore è prode in guerra, si chiama Signore* (Es 15, 3); *Voglio cantare in onore del Signore: perché ha mirabilmente trionfato; ha gettato in mare cavallo e cavaliere* (Es 15, 1). Quando Dio interviene a favore del suo popolo, tutto si adegua alla sua volontà; la terra trema, si mettono a suo servizio perfino gli elementi come il mare, le nubi, il sole: *Signore, quando uscivi dal Seir, quando avanzavi dalla steppa di Edom, la terra tremò, i cieli si scossero, le nubi si sciolsero in acqua. Si stemperarono i monti davanti al Signore, Signore del Sinai, davanti al Signore, Dio d'Israele* (Gdc 5, 4-5). Per la Bibbia, i miracoli dell'Esodo (p.e., la manna, le quaglie, l'acqua che scaturisce dalla roccia, le vittorie contro i nemici, cfr. Es 16-17) sono una grande dimostrazione dell'onnipotenza divina. Su questa potenza di Dio mediterà costantemente la letteratura sapienziale e profetica, esaltando il carattere illimitato della sua potenza.

Non c'è luogo dove non arrivi la potenza di Dio, fosse pure il più profondo abisso, lo *sheol*. Si tratta di una precisazione molto importante, che pone tutto l'insegnamento biblico agli antipodi del dualismo. Non c'è nulla –nemmeno le forze del male- che sfugge alla potenza di Dio: *I morti tremano sotto terra, come pure le acque e i loro abitanti. Nuda è la tomba davanti a Lui e senza velo è l'abisso. Egli stende il settentrione sopra il vuoto, tiene sospesa la terra sopra il nulla (…) Al suo soffio si rasserenano i cieli, la sua mano trafigge il serpente tortuoso. Ecco, questi non sono che i margini delle sue opere; quanto lieve è il sussurro che noi ne percepiamo! Ma il tuono della sua potenza chi può comprenderlo?* (Gb 26, 5-14). L'onnipotenza divina si manifesta in tutto ciò che Dio fa e abbraccia tutto: la creazione, il governo dei popoli, i giudizi sugli uomini, cioè tutto ciò che riguarda la natura e la storia. Si tratta di un potere che si esercita con sapienza, governando tutto *fortiter et suaviter*, con forza e dolcezza (cfr. Sap 8, 1). È Dio con la sua potenza che rende feconda Sara (Gen 18, 14) e che in seguito concederà a Santa Maria una maternità verginale (Lc 1, 37); Egli dà la vita e la morte, la salute e la malattia: *Ora vedete che io, io lo sono e nessun altro è dio accanto a me. Sono io che do la morte e faccio vivere; io percuoto e io guarisco e nessuno può liberare dalla mia mano* (Dt 32, 39; cfr. Os 13, 14; Is 66, 9). Perfino i cuori degli uomini sono nelle sue mani: *Signore, Signore re, sovrano dell'universo, tutte le cose sono sottoposte al tuo potere e nessuno può opporsi a te nella tua*

[78] J. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 331-332

volontà di salvare Israele. Tu hai fatto il cielo e la terra e tutte le meraviglie che si trovano sotto il firmamento. Tu sei il Signore di tutte le cose e nessuno può resistere a te, Signore (Est 4, 17b-c).
Nell'Antico Testamento l'onnipotenza divina viene indicata specialmente con le figure della *potenza della parola* che Dio pronuncia, sia riguardo alla creazione (Gen 1, 1-2; Sal 148, 5) sia riguardo alla storia (Is 55, 11); della *potenza del braccio* o *della mano* di Yahvé, che si estende a tutto (cfr. Es 15, 6; 32, 11; Sal 44, 2-4; Is 53, 1); del *soffio* o *spirito* di Yahvé che raggiunge tutto (cfr. Gen 1, 2), e dal quale è stato fatto il cielo e la terra (Sal 33, 6), con il quale ha annientato gli egiziani (Es 15, 10).
Nel Nuovo Testamento si continua ad affermare la totale onnipotenza divina, accogliendo tutta questa dottrina. Non c'è nulla di impossibile per Dio (cfr. Lc 1, 37). La sua potenza si manifesta specialmente nella guarigione degli ammalati e nella santificazione dei peccatori (cfr. Mt 19, 26; Mc 14, 36; 10, 27) che Cristo compie con l'autorità che ha ricevuto dal Padre suo (cfr. Gv 5, 19-22). Tale potenza si manifesta in una forma che sembra impotenza conforme allo *spogliamento* di cui si parla in Fil 2, 7. Cristo compie la redenzione anche con la potenza della sua parola (cfr. Mc 2, 1-12). L'uomo è nelle mani di Dio come l'argilla nelle mani del vasaio. Nessuno può resistere alla volontà di Dio (Rm 9, 14-23).

Eternità e fedeltà di Dio
Nel pensiero biblico, Dio è colui che non muore mai, cioè, colui che non è sottoposto al processo di logoramento proprio della creatura materiale. Egli è il creatore del cosmo, non una parte di esso: *Non sei tu fin da principio, Signore, il mio Dio, il mio santo, che non muore ?* (Ab 1, 12). Mentre nell'ambiente intorno ad Israele gli dei fanno parte del processo di nascita e morte, il divenire e il perire sono semplicemente categorie impossibili nella testimonianza dell'Antico Testamento su Dio. Su questo punto, il suo insegnamento si trova in contraddizione con tutti i miti teogonici e specialmente con il mito del Dio che muore[79].
Boezio ha definito l'eternità come *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*[80], un possesso totale e simultaneo della vita. Come ovvio, questo pensiero risulta astratto per gli scrittori sacri, che non hanno mai formulato l'eternità di Dio in questi termini né in questa prospettiva. Il concetto di eternità nella Bibbia si deve dedurre negativamente, astraendolo da limiti temporali, – cioè, affermando che non ha limite di tempo – perché non è concepibile positivamente come un *eterno presente*. Il Dio degli ebrei dominava la prospettiva del tempo e non era soggetto alla temporalità. Come scrive Schnakenburg, gli ebrei "non si raffigurano la *eternità* come un *diverso modo di essere*, ma prolungano indefinitamente la linea del tempo indietro e innanzi. Tutto rientra nella generazione e nella corruzione, eccetto la divinità. Con ciò si oppongono a tutte le concezioni dell'ambiente circostante che suppongono che gli dèi hanno avuto un inizio"[81].

---

[79] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* II, cit., 205-206
[80] S. Boezio, *De consolatione*, V, PL 63, 858; cfr. PL 63, 724.
[81] R. Schnakenburg, in J. B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1967, 278. Cfr. anche J. M. Casciaro, *El tiempo y la historia en San Pablo*, in Idem, *Estudios sobre la cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, 335-357.

È chiaro che, nella Sacra Scrittura, Dio è anzitutto il *vivente* (cfr. Dt 5, 23; 2 Re 19, 4; Sal 42, 3). L'espressione *Dio vivente* o *Dio vivo* ha diversi significati secondo il contesto: talvolta significa la vitalità esuberante di Yahvé di fronte agli idoli, dèi *morti, impotenti e senza vita* (cfr. Is 44, 18; Sal 135, 15-17; Sap 15, 17); altre volte indica l'assistenza divina verso i devoti che confidano in Lui (cfr. Sal 42, 3; 84, 3). L'esistenza è congenita a tale essere misterioso che gli ebrei chiamavano El, Elohim, Yahvé. E proprio perché l'esistenza è qualcosa di inseparabile dalla divinità, gli autori biblici non pongono mai la questione dell'origine di Dio e danno come ovvia la sua preesistenza alla creazione. Ciò accade nel racconto della creazione: si dà per scontato che Yahvé è anteriore a tutto ed è al di sopra di tutte le cose. Egli è il *Dio eterno* (cfr. Gen 21, 33), per il quale il tempo non conta: *Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre tu sei, Dio* (…) *Ai tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte* (Sal 90, 2-4). Gli anni di Dio durano di generazione in generazione (Sal 102, 25).

I profeti sottolineano questo attributo divino mentre indicano la fedeltà di Dio alle sue promesse. Infatti, questa fedeltà sarebbe impossibile se Yahvé fosse un Dio che potesse cessare di esistere. *Il Dio dei tempi antichi* – si afferma nel Deuteronomio – *è il tuo rifugio, e quaggiù lo sono le sue braccia eterne* (Dt 33, 27); *Chi ha operato e realizzato questo, chiamando le generazioni fin dal principio? Io, il Signore, sono il primo e io stesso sono con gli ultimi* (Is 41, 4). *Io sono il primo e io l'ultimo; fuori di me non vi sono dèi* (Is 44, 6; 48, 12). Le affermazioni riguardo l'eternità di Dio sono numerose e chiare nei profeti e nei libri sapienziali (cfr. p.e. Is 26, 4; 33, 14; 40, 28; Dn 12, 7; Sal 9, 8; 29, 10; 92, 9). *Il Signore, invece, è il vero Dio, egli è Dio vivente e re eterno* (Ger 10, 10). Si è fatto notare che in questo testo Yahvé appare con l'attributo di eterno in relazione alla sua vita. "La sua pienezza vitale, pertanto, è il fondamento interno della sua eternità, tutte le generazioni di Israele giurano per Yahvé, il *Dio vivo* (cfr. Gdc 8, 19; 1 Sam 14, 39), e riconoscono in tal modo che la sua vitalità è l'aspetto supremo e più elevato della sua essenza. Tale vita non può diminuire in nessun modo, neppure a causa del peccato (cfr. Gb 7, 20; 35, 6). È così smisuratamente ricca, che non può aumentare nemmeno mediante la giustizia dell'uomo (Gb 35, 6) (…) Partendo da questo punto di vista della vitalità di Dio indipendente dal mondo, l'Antico Testamento intende ciò che la dogmatica vuole affermare con l'*actus purus*"[82].

Così si mette in rilievo l'assoluta vitalità di Dio, in modo tale che quanto si dirà in seguito circa l'immutabilità divina non potrà mai confondersi con la *apatheia* di gran parte del pensiero greco. Tuttavia, come ovvio, l'eternità di Dio, la sua fedeltà all'Alleanza etc. parlano di permanenza e, pertanto, in tal senso indicano una certa immutabilità di Dio: *In principio tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani. Essi periranno, ma tu rimani, tutti si logorano come veste (…) Ma tu resti lo stesso e i tuoi anni non hanno fine* (Sal 102, 26.28). La sapienza divina, *pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova* (Sap 7, 27). Proprio perché Dio non ha né inizio né fine, non è nemmeno suscettibile di mutamento nel suo essere. Egli permane sempre. Infatti, l'eternità, intesa come pienezza di vita, è legata al concetto di immutabilità, non in quanto questo concetto indica semplice assenza di mutamenti, bensì

[82] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis* II, cit., 206.

in quanto questo concetto viene compreso nella pienezza della vita. Si tratta di una vita che non diminuisce e che, essendo sempre piena, non è nemmeno cresciuta.
La fedeltà divina implica una certa immutabilità della volontà: *La parola del nostro Dio dura sempre* (Is, 40, 8) e *non rinnega le sue parole* (Is 31, 2). *I cieli si dissolveranno come fumo, la terra si logorerà come una veste, e i suoi abitanti moriranno come larve. Ma la mia salvezza durerà sempre, la mia giustizia non sarà annientata* (Is 51, 6). Questi testi e molti altri simili, che in seguito i teologi applicheranno all'immutabilità della volontà divina, coesistono nell'Antico Testamento con altri nei quali si attribuiscono a Dio pentimento e cambio di atteggiamento. Così, p.e., *cambia* la sua decisione di sterminare il popolo di Israele come castigo per l'adorazione del vitello d'oro di fronte alle preghiere di Mosé (Es 32, 10-14), o di infliggere altri castighi (cfr. Am 7, 3. 6; Os 11, 8-9). Si tratta di testi nei quali si vuole sottolineare l'infinita misericordia di Yahvé e il potere dell'orazione e dell'intercessione sul cuore di Dio. Gli ebrei, intimamente convinti dell'efficacia della preghiera e della misericordia divina, non si sono nemmeno posti il problema di conciliare queste verità di esperienza con l'immutabilità divina. Tuttavia, "il problema non è sfuggito completamente ad Osea, poiché cerca di spiegare l'incomprensibile misericordia di Yahvé, alla vista del suo popolo colpevole, mediante la santità di Yahvé, cioè mediante ciò che differenzia Dio dall'uomo e lo pone al di sopra di ogni essere creato. Il profeta ha sentito manifestamente il mistero di Dio, il mistero di Colui che, essendo totalmente diverso ed elevato al di sopra di tutto ciò che è oggetto di conoscenza da parte dell'uomo, può unire in se stesso attributi che sembrano inconciliabili"[83].
Questi antropomorfismi e antropopatismi nel descrivere sentimenti di amore e di ira in Dio "nel loro genere risultano persino specialmente appropriati per farci vedere ciò che Dio ha voluto rivelarci al di là di ogni speculazione circa l'*actus purus*, iscrivendolo in certo senso nel cuore dell'uomo: la sua vitalità indistruttibile ed inesauribile, che internamente possiede un alto grado di dinamismo ed esternamente governa tutto"[84]. Comunque, tali testi devono essere oggetto della stessa attenzione di quegli altri in cui si parla dell'immutabilità della volontà di Dio: *Dio non è un uomo da potersi smentire, non è un figlio dell'uomo da potersi pentire* (Nm 23, 19); la decisione di Yahvé permane eternamente.

Onnipresenza e sapienza di Dio

L'onnipotenza divina nella Sacra Scrittura é accompagnata da altri attributi senza i quali questa onnipotenza non sarebbe vera e reale: l'onniscienza, cioè, la conoscenza di tutte le cose, l'immensità, cioè l'incomprensibilità e onnipresenza di Dio. Infatti, solo chi conosce tutto ed è dappertutto e non può essere circoscritto da nulla ha realmente il potere su tutte le cose. Implicitamente, l'esistenza di questi attributi in Dio risulta affermata in quei passi della Sacra Scrittura nei quali si afferma la trascendenza e onnipotenza divine, poiché l'idea di un Dio Unico, Signore del cosmo e della storia, implica l'affermazione della sua onniscienza e della sua universale presenza.

[83] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, 95.
[84] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* II, cit., 206.

Nel nostro modo di parlare, l'onnipresenza di Dio si trova in stretta relazione con la sua trascendenza sul mondo e sulla materia, cioè con la sua *spiritualità*. Solo chi non è circoscritto in un luogo da una struttura materiale può essere presente in tutti i luoghi nello stesso tempo. Data la mentalità concreta degli israeliti, il pensiero della spiritualità di Dio non viene compreso facilmente e la religiosità popolare tende a *localizzare* Dio in alcuni luoghi. Ne consegue che, come avviene con tanti altri attributi divini, nella storia del popolo eletto, accanto all'insegnamento chiaro della Sacra Scrittura circa l'onnipresenza di Dio, appaiono particolari di una pietà popolare rudimentale, che tende a vincolare Dio a determinati luoghi.

Ma occorre tenere presente che, fin dal libro della Genesi, nel descrivere la potenza di Dio, lo si descrive mentre interviene nei diversi luoghi di cui si parla, dimostrando così che la sua potenza si estende a tutti quei luoghi: Dio chiama Abramo da Ur di Caldea, lo conduce alla terra di Canaan e lo protegge in Egitto (Gen 11-12); obbliga il Faraone a lasciare libere le tribù di Israele (Es 6-7); interviene con mano potente nel Mar Rosso (Es 15, 1-2); accompagna il popolo nella lunga traversata del deserto. Perciò, fin dalle prime manifestazioni della Sacra Scrittura, Yahvé appare come un Dio che non è legato esclusivamente ad un luogo concreto, ma che, pur presente in alcuni luoghi, p.e. a Sichem (Gen 12, 6), a Bersabea (Gen 21, 33) o a Ebron (Gen 13, 18), non è circoscritto da nessuno, ma si trova al di sopra di tutti. Yahvé non è mai stato un dio locale nel senso che si trovi circoscritto in un luogo determinato; e se è stato venerato specialmente in certi santuari, è a ricordo delle rivelazioni con le quali, secondo la tradizione, ha onorato gli antenati di Israele in quei luoghi[85].

Questa è la ragione per cui il tempio di Gerusalemme appare come il luogo per eccellenza della presenza di Dio: Yahvé ha la sua residenza in Sion, il suo monte santo (Sal 46, 5; Am 1, 2; Is 2, 2; 11, 9; 48, 2), nel tempio di Gerusalemme (Is 2, 3; 64, 10; Ger 7, 10). La speciale presenza di Dio in mezzo al popolo era il maggior orgoglio e la maggiore sicurezza di Israele; ciò che dava significato alla sua unità e alla sua passione per la terra promessa[86]. E nello stesso tempo, in testi appartenenti alla stessa epoca, si sottolinea la presenza di Dio in cielo (Sal 2, 4; 11, 4; 68, 6; Am 9, 6; Is 63, 15) in modo tale che, nell'affermare che si trova lì, si dice anche che si trova dappertutto, usando alcune espressioni poetiche che indicano l'onnipresenza di Dio: *il cielo è il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi* (Is 66, 1; cfr. Ger 23, 24).

Nel pensiero biblico questa presenza simultanea di Dio in tutte le cose risulta legata al suo carattere di creatore. "Yahvé è realmente il signore di tutti gli spazi cosmici e perciò non è legato al cosmo sotto nessun aspetto. Le stesse forze celesti che agiscono sulle stelle –nel mondo antico si consideravano come gli dèi supremi- perdono in tal modo la loro categoria divina nella rivelazione dell'AT e restano talmente sottomesse ad Yahvé, che l'autore di Gen 1 chiama semplicemente *luminari* il sole e la luna, senza impiegare i loro nomi propri che recano il ricordo di tali divinità (…) Questa trascendenza di Yahvé in fondo ha le proprie radici nel suo carattere assoluto di creatore di fronte a tutti gli esseri, che non sono scaturiti per emanazione dalla sua essenza, ma che sono venuti all'esistenza

[85] Cfr. A. Marangon, *Dios*, in P. Rossano, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, cit., 453-454

[86] Cfr. J. Guillet, *Temas bíblicos*, Madrid 1963, 197-213

come parola sua, in certo modo condensata, a partire dalla potenza originaria della sua volontà creatrice (Gen 1, 1ss; Is 42, 5; 45, 18; Sal 33, 6. 9; 148, 5)"[87].

L'immensità di Dio appare esplicitamente affermata nella preghiera di Salomone all'inaugurazione del tempio: *Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruita*! (1 Re 8, 27). I cieli e la terra sono pieni della gloria di Dio (cfr. Is 6, 3); è Dio stesso che riempie cieli e terra (cfr. Ger 23, 24); Dio è più alto dei cieli, più profondo dello sheol, più esteso della terra, più vasto del mare (cfr. Gb 11, 9-10). L'immensità divina si trova espressa splendidamente in queste parole: *Dove andare lontano dal tuo spirito, dove fuggire dalla tua presenza? Se salgo in cielo, là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti. Se prendo le ali dell'aurora per abitare all'estremità del mare,, anche là mi guida la tua mano e mi afferra la tua destra* (Sal 138, 7-9). Nostro Signore, nel dialogo con la samaritana, risponde alla sua domanda su dove si deve adorare Dio ricordandole questa dottrina già conosciuta in Israele: Dio si deve adorare in ogni luogo (cfr. Gv 4, 20-24). Come risulta dai testi citati, questa presenza di Dio non è un semplice stare, ma la presenza propria di un essere personale, che conosce, che ama, che interviene.

L'affermazione dell'onniscienza divina è ancora più esplicita dell'onnipresenza. Fin dai testi più antichi si insegna che Dio conosce il futuro (cfr. p. e., Gen 25, 22; Es 18, 15; Nm 27, 21; Gs 9, 14; Gdc 1, 1; 18, 5; 1 Sam 9, 9; 10, 22). Dio conosce quello che avviene dappertutto: *In ogni luogo sono gli occhi del Signore, scrutano i malvagi e i buoni* (Pr 15, 3). Yahvé non ignora nulla di quanto accade sulla terra (Zc 4, 10). Gli occhi di Yahvé penetrano fin nello sheol (Pr 15, 11; Gb 26, 6) e nei cuori degli uomini (Pr 15, 11; Sal 11, 4; 33, 15). Dio conosce i pensieri umani, le intenzioni segrete (Sal 139, 1-4) e i piani segreti (Sal 44, 22; 139, 2). Il conoscere di Dio penetra fino ai reni e al cuore dell'uomo (Ger 11, 20; 17, 10). Come avveniva con l'onnipresenza, anche l'onniscienza divina risulta espressa nella Bibbia in stretta relazione con la sua azione come creatore. Perciò si prega nel Salmo: *Sei tu che hai creato le mie viscere e mi hai tessuto nel seno di mia madre (…) Tu mi conosci fino in fondo. Non ti erano nascoste le mie ossa quando venivo formato nel segreto (…) Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi e tutto era scritto nel tuo libro; i miei giorni erano fissati, quando ancora non ne esisteva uno* (Sal 139, 13-16). E Dio dice a Geremia nell'episodio della sua vocazione: *Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo* (Ger 1, 5).

Enfasi speciale viene data all'affermazione che Dio conosce da sempre tutti gli avvenimenti futuri, sia quelli degli uomini singoli (Sal 139, 15-16) sia quelli dei popoli (Am 3, 7; Is 5, 19; 14, 26; 19, 17). Infatti, il carisma profetico si fonda su questa conoscenza divina del futuro: il profeta conosce questi avvenimenti perché Dio glieli ha fatti conoscere, poiché Dio è l'unico che conosce il futuro da sé stesso: *Chi ha fatto sentire quelle cose da molto tempo e predetto ciò fin da allora? Non sono forse io, il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio* (Is 45, 21; cfr 41, 23).

Dio quindi possiede la sapienza in assoluta pienezza. A questa qualità divina si riferisce già il libro della Genesi quando lo suppone possessore della scienza del bene e del male (Gen 3, 22). La sapienza è una delle qualità divine costantemente lodate dalla Sacra Scrittura (cfr. Is 28, 29; 40, 13-14; Dn 2, 20-23; Gb 9, 4; 11, 6-8). Si tratta di una sapienza

[87] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* II, cit., 205.

insondabile (Is 40, 28; Gb 11, 6-9; Sal 92, 6; 139, 17-18) che Dio non ha ricevuto da nessuno (Is 40, 13-14) e che supera tutti i calcoli umani: *Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie – oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri* (Is 55, 8-9).

Nel Nuovo Testamento, questo pensiero che la sapienza di Dio è molto al di sopra della sapienza degli uomini trova una formulazione radicale nella teologia della Croce. La sapienza di Dio non è stata ricevuta dalla sapienza degli uomini (cfr. Rm 1, 21-23); per questo la sapienza degli uomini è stata respinta, e la sapienza di Dio si manifesta ora nella Croce di Cristo in maniera chiara e incomprensibile: è follia per i greci, scandalo per i giudei, ma è potenza e salvezza per colui che crede (cfr. 1 Cor 3, 19-20; 2 Cor 1, 12)[88].

Nell'Antico Testamento si insiste sul fatto che la sapienza di Dio si trova presente in tutte le sue opere: nella Legge (Dt 4, 5-6; Sal 19, 8), nella creazione e nel governo del mondo (Gn 1, 10; 1, 31; Gb 36-37; Sal 8; Pr 3, 19-20; Sap 7, 22-2). Se gli uomini raggiungono la sapienza è perché la ricevono da Dio (Gb 32, 8; Sap 7, 7; 9, 17). Nella letteratura sapienziale la sapienza di Yahvé – che lo accompagna in tutte le sue opere come attributo creatore e ordinatore dell'universo – appare descritta con tratti così forti e personali – con una personalizzazione talmente inconfondibile –, che tale personificazione poetica sembra talvolta indicare una vera ipostasi, preludendo così alla personificazione del Logos in San Giovanni.

I testi sapienziali sulla Sapienza e la Parola di Dio

Il popolo ebraico, proprio per la difficoltà che sperimenta ad usare nozioni astratte, tende a *personalizzare* alcuni degli attributi divini. Ciò avviene particolarmente in alcuni passi della Sacra Scrittura con le espressioni *sapienza di Dio* e *parola di Dio*. Esistono motivi per questa personalizzazione speciale della sapienza e della parola: Dio fa tutte le cose accompagnato dalla sua sapienza; la parola di Dio è veramente efficace, poiché basta che la pronunci perché il mondo scaturisca dal nulla.

Specialmente nei libri sapienziali, la sapienza appare elevata a categoria teologica. In questi libri esistono inni dedicati alla sapienza che la descrivono come qualcosa di divino e nei quali la sua personificazione è talmente accentuata che sembrano suggerire una sapienza come entità indipendente.

Così p.e., in Pr 8-9, la sapienza è presentata sotto un duplice aspetto. In primo luogo appare come una signora che invita gli uomini, esortandoli alla giustizia, alla bontà e alla prudenza. Si tratta di una sapienza che ha un evidente carattere etico. È la personificazione dell'arte di governare se stesso e di governare i popoli. *Il suo inizio è il timore del Signore* (Pr 8, 1-22). La personificazione della sapienza qui è così forte che troviamo frasi come queste: *Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra. Quando non esistevano gli abissi, io fui generata; quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua (…) Quando egli fissava i cieli, io ero là (…) Allora io ero davanti a lui con lui come architetto, ed ero la sua delizia ogni giorno, dilettandomi in ogni istante* (Pr 8, 22-31). In questo passo, la sapienza di cui si sta

[88] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, cit., 576.

parlando è la sapienza di Dio, quella che gli serve da *architetto* per la costruzione del mondo. Questa sapienza ha una tale *autonomia* da essere la delizia di Yahvé e da dilettarsi in sua presenza su tutto l'orbe terrestre. *La Sapienza*, si dice un poco più avanti, *si è costruita la casa*, e invita tutti: *venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato* (Pr 9, 1-6).
In *Sir 1,1-10*, la sapienza è descritta come proveniente da Dio e presente in tutte le opere della creazione. Essa è la prima creatura: *Ogni sapienza viene dal Signore (…) Prima di ogni cosa fu creata la sapienza (…) È il Signore che la creò e la distribuì (…) e la concesse a quelli che l'amano.*
In *Sap 7, 21-27* si trova la più bella personificazione della sapienza. Essa è uno spirito dotato di qualità splendide, che le fanno penetrare tutto e pervadere tutto; essa è un soffio della potenza divina, una emanazione della gloria di Dio, uno splendore della luce eterna; essa, rimanendo in se stessa, tutto rinnova: *Tutto ciò che è nascosto e ciò che è palese io lo so, perché mi ha istruito la Sapienza, artefice di tutte le cose. In essa c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile (…) onnipotente, onniveggente e che pervade tutti gli spiriti (…) È un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente (…) È un riflesso della luce perenne (…) Sebbene unica, essa può tutto (…) entrando nelle anime sante forma amici di Dio* (Sap 7, 21-27). La personificazione della sapienza qui è evidente. I tratti con cui viene descritta –partecipa alla creazione e al governo del mondo, santifica le anime rendendo gli uomini amici di Dio – fanno sì che questo passo sia sempre stato inteso come una *preparazione* alla dottrina trinitaria. Infatti questo passo si trova al fondo di alcuni testi giovannei e paolini (cfr. Gv 1; Col 1, 15) nei quali si parla di Cristo come Sapienza di Dio e dello spirito di Cristo come spirito santificatore.
Si tratta solamente di questo: di una personificazione poetica che sarà utilizzata nel Nuovo Testamento come veicolo per esprimere la dottrina trinitaria. Infatti, l'esame attento di ciascun testo dimostra che sono semplici *personificazioni* letterarie di una azione, manifestazione o qualità divina, senza che le si possa prendere nel significato preciso di persona o di realtà sussistente. E tuttavia si tratta di personificazioni che sono aperte ad essere intese con una consistenza che va al di là delle semplici immagini poetiche. "È necessario, anzi, riconoscere a questa sapienza, già nella concezione veterotestamentaria dell'epoca posteriore, un determinato grado di autonomia, anche se naturalmente in stretta aderenza e dipendenza da Dio. Indubbiamente non si può pensare di attribuirle una ipostasi nel significato in cui appare solo in seguito nel concetto della parola di Dio"[89].
Questa personificazione della sapienza fino al punto di accordarle una certa autonomia si deve considerare, quindi, solamente come una preparazione della rivelazione del mistero trinitario, e non come una prima rivelazione. Si tratta di una *preparazione*, non di un *inizio* della rivelazione di questo mistero, che avverrà solo nel Nuovo Testamento[90]. Ma è preparazione autentica, poiché se tutto l'Antico Testamento è preparazione al Nuovo,

[89] R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J: Feiner y M. Löherer (eds), *Mysterium Salutis* II, cit., 73.
[90] "Il mistero della Trinità non è stato rivelato nel AT. Gli uomini hanno preso coscienza di questo mistero solo mediante la missione del Figlio, che è entrato personalmente nella storia umana con la sua incarnazione e, poi, con la missione dello Spirito, promesso dal Figlio e inviato congiuntamente dal Padre e dal Figlio dopo la Pentecoste. Non c'è motivo, quindi, di cercare alcuna espressione di teologia trinitaria nel significato letterale dei testi biblici prima dei vangeli" (P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Paris 1962, 466).

come non è possibile pensare che questa preparazione è avvenuta per quello che è il centro di tutta la Sacra Scrittura, cioè per il mistero trinitario del Dio unico?
Funzione identica svolge tutto il tema biblico della *parola* con la quale Dio si è manifestato nella storia. La parola pronunciata da Dio non è un suono vano, ma una realtà operante ed efficace. È con la sua parola che Dio crea il mondo e governa i fenomeni della natura (cfr. p.e., Gen 1, 3; Sal 107, 25; 147, 15-18). È con la sua parola che Dio si manifesta ad Israele (Is 9, 7; Sal 46, 7; 106, 9). Si tratta di una parola che ha forza in se stessa e, pertanto, molte volte appare *personificata*, con azione propria: *Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare (…) così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata* (Is 55, 10-11).
La parola di Dio viene descritta non solo come un *messaggio* intelligibile per gli uomini, ma anche come una realtà dinamica e potente che realizza immancabilmente i disegni divini. Si tratta di una realtà che è all'origine della creazione del mondo, della elezione del popolo di Israele e di tutto quanto accade nella storia. Una realtà che proclama sia la trascendenza di Dio –Dio crea solamente con la sua parola- sia la sua vicinanza al popolo: Egli è presente con la sua parola che chiama, insegna, riprende, perdona. Si tratta di una parola viva che, in quanto tale, agisce con potenza (cfr. p.e., Is 9, 7; 55, 10-11; Sal 107, 20; 119, 81).
Nell'Antico Testamento assistiamo ad "una ipostatizzazione della parola realizzata con fermezza, anche se non così come la sapienza (…) Così Giovanni, sul fondamento di una nuova rivelazione, poté giungere a riunire tutti i tratti della natura del *debar* Yahvé dell'AT, incluse le affermazioni sulla sapienza, nell'unica parola che identificò con Cristo (cfr. Gv 1; 1 Gv 1, 1)"[91].
La *personificazione* della sapienza e della parola di Dio dà luogo al fatto che appaiano descritte molte volte come *mediazioni* tra Dio e il mondo, come esseri appartenenti alla sfera divina e per mezzo dei quali Dio opera. Perciò si può dire che "la rivelazione della Trinità nel Nuovo Testamento è stata preparata dall'affermazione e dal sentimento vissuto della trascendenza di Dio, dalle misteriose *mediazioni* destinate ad unire questa trascendenza con la presenza di Dio al suo popolo; mediazioni attribuite ad esseri dotati di personalità, la cui personalità non è distinta da quella di Yahvé e che preparavano lo spirito del credente al riconoscimento di persone distinte in Dio. Questa rivelazione non è stata la rivelazione della personalità di Dio, poiché Dio si era già rivelato come essere personale. È stata la rivelazione del modo misterioso con cui Dio è personale"[92].
Si tratta, infatti, di alcune *personificazioni* che alludono già alla ricchezza della vita intima di Yahvé e sono come una anticipazione della rivelazione del Nuovo Testamento, nella quale il Dio vivo e personale della storia mostra che la sua semplicissima unità è vissuta nella pienezza tripersonale di Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo. Come si è scritto, "L'immagine veterotestamentaria del Dio vivo, del Dio della storia, non è un'immagine conclusa e chiusa, ma aperta alla rivelazione definitiva di Dio. È solamente *l'ombra dei beni futuri* (Eb 10, 1)"[93].

---

[91] R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds), *Mysterium Salutis* II, cit., 72.
[92] J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 51-52
[93] W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 278

Gli attributi morali di Dio

Tra gli attributi morali con i quali l'Antico Testamento descrive Dio risaltano quelli di verità, giustizia, fedeltà e amore. In seguito, nel Nuovo Testamento si affermerà con frase categorica che *Dio è amore* (1 Gv 4, 8) come il tratto fondamentale che riassume tutti gli attributi divini. In realtà tutti questi appellativi circa la bontà di Dio risultano talmente collegati che è difficile attribuire a ciascuno un significato adeguatamente distinto, perfettamente delimitato.

Così, p.e., con la *verità* di Dio si esprime frequentemente la sua fedeltà e la sua lealtà. Dio è vero, perché non mente mai; è sempre fedele alla sua alleanza. La fedeltà, a sua volta, suole essere unita alla bontà e si mette in risalto che nell'operare di Dio sono sempre unite la sua fedeltà all'alleanza e la sua benevolenza verso gli uomini. La bontà suole procedere unita a fedeltà e, soprattutto, alla misericordia[94].

Verità e fedeltà in Dio

Nell'Antico Testamento verità e fedeltà appaiono con significato praticamente intercambiabile (cfr. Sal 25, 10; 26, 3; 40, 11-12; 57, 4. 11; Sal 36, 6; 88, 12; 89, 2-3), indicando essere sempre certo, essere stabile, sicuro, che la persona è quello che deve essere. In tal senso, la veracità e la fedeltà di Dio corrispondono al fatto che Dio, supremo sovrano, è sempre colui che è fedele a ciò che deve essere. Si tratta di un concetto veterotestamentario chiave nel parlare dell'essere divino, dato che tutta la teologia dell'Antico Testamento ruota attorno all'idea di elezione e di alleanza. Ne consegue che la fedeltà di Yahvé e la sua veracità risaltano unite. Yahvé è colui che è sempre fedele, colui che sempre adempie ciò che ha promesso. Dio, infatti, non solo è sapiente e giusto, ma è un Dio della storia, che si è impegnato nella storia di Israele in ordine ad un misterioso disegno salvifico su tutta l'umanità. Egli ha promesso un Salvatore, il quale è la ragione d'essere del popolo ebraico, eletto come portatore della promessa.

Ne consegue che *émet* (verità, fedeltà, sicurezza) risulta unito così decisamente con *hesed* (bontà, grazia). Yahvé è ricco di *hesed* e *émet* (cfr. Es 34, 6), di pietà e verità; possiede in alto grado la bontà, la verità, cioè la veracità e la costanza; in una parola, la fedeltà; la sua fedeltà (*émet*) è uno scudo (Sal 91, 4), cioè una protezione sicura. Yahvé è una guida sicura (Sal 43, 3); tutti i suoi sentieri sono bontà e fedeltà (Sal 25, 10), cioè tutto il suo modo di operare si ispira alla benevolenza ed alla fedeltà alle sue promesse[95]. Ciò che è più contrario a Yahvé è l'ingiustizia, l'infedeltà, la falsità. Yahvé è la verità: tutte le sue vie sono misericordia e verità (Tb 3, 2; Sal 24, 10); la misericordia e la verità lo precedono (Sal 88, 15); le opere delle sue mani sono verità e giudizio (Sal 110, 7); la verità del Signore rimane per sempre (Sal 116, 2). Quando si dice di Nostro Signore che è pieno di grazia e di verità (cfr. Gv 1, 14), o egli in persona dice di se stesso che è la via, la verità e la vita (cfr.

[94] Cfr. A. Aranda, *Dios en la Sagrada Escritura*, in Ger VII, 801-802

[95] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, 107.

Gv 14, 6), è chiaro il riferimento ad attributi di Yahvé sottolineati in modo speciale dall'Antico Testamento.
Proprio perché questi concetti ruotano attorno alla grande realtà dell'alleanza e della promessa di Yahvé, l'idea di veracità, fedeltà e misericordia va unita indissolubilmente all'idea di *giustizia*, cioè all'idea di *salvezza*, perché nella prospettiva religiosa dell'alleanza, la fedeltà va unita all'ampiezza di visione della *giustizia* o della *salvezza* nei piani divini. Effettivamente, questi piani hanno come centro la promessa del Salvatore.

La giustizia divina
La giustizia di Dio (*sedeq*) è la conformità nell'operare secondo ciò che *deve essere*. La Bibbia presenta il Dio del popolo eletto, già fin dai tempi dei patriarchi, non come una forza cieca e incontrollata, ma come un potere onnipotente che opera sempre in conformità all'equità e alla giustizia. Dio è giusto in tutti i sensi, poiché " il Giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?" (Gen 18, 25). Nel pensiero biblico, il concetto di giusto ha sempre un forte significato religioso, dato che Yahvé è la fonte di ogni diritto. Per comprendere questo nelle sue esatte dimensioni, occorre tener presente l'idea di alleanza che è centrale in tutta la Bibbia: Yahvé è legato ad Israele da una alleanza concreta e ciò comporta conseguenze giuridiche ed esigenze reciproche.
Per il fatto di essere il Giusto, colui che sempre rispetta l'alleanza, colui che sempre è verace e fedele, Yahvé è sempre la fonte di ogni diritto e, pertanto, colui che indica la linea del giusto secondo le sue proprie norme. La volontà divina è la regola suprema per quelli che credono nel Dio di Israele e, d'altra parte, la volontà divina si trova sempre in armonia con gli attributi di giustizia e misericordia.
Yahvé è il Dio di Israele che, *legato* dalla alleanza, rende giustizia ad Israele sui suoi nemici e stabilisce anche la giustizia tra i membri del popolo di Israele. Perciò gli israeliti concepiscono le loro vittorie sui nemici come atti di giustizia di Dio (cfr. Mi 6, 5; 2 Sam 18, 31). E nello stesso tempo concepiscono Dio come vendicatore di tutti quelli che sono oppressi entro il popolo stesso di Israele (cfr. Os 2, 21; 10, 12), poiché Yahvé castiga coloro che trasgrediscono la sua Legge (Am 5, 24; Is 5, 16). Di fronte ad ogni ingiustizia, Dio è il protettore dei deboli, come i poveri (Sal 139, 13), gli orfani e le vedove (Es 22, 22; Dt 10, 18; 27, 19).
Uno dei tratti distintivi del futuro Re messianico, sul quale si poserà lo spirito di Yahvé, è di esercitare santamente la giustizia e instaurare il diritto: *Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse (…) Su di lui si poserà lo spirito del Signore (…) Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese (…) Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia, cintura dei suoi fianchi la fedeltà* (Is 11, 1-5). E nel Nuovo Testamento, il Messia stabilisce come legge fondamentale del suo regno la dottrina delle beatitudini, cioè un'affermazione della *giustizia piena*, che include la misericordia e il perdono dei nemici (Mt 5, 20-48).
Ne consegue che il concetto di *giustizia* applicato a Dio è in relazione con quello di santità. Ecco una descrizione di questo concetto nella sua varietà di sfumature: la giustizia "viene attribuita al Santo che non commette iniquità; che non lascia il malvagio senza castigo né il buono senza essere riconosciuto come tale; al Dio misericordioso e tardo all'ira, che non

desidera la morte del peccatore, ma che si penta e viva; al Dio amoroso, che cerca la salvezza del suo popolo e che comunica la sua giustizia al peccatore e lo giustifica"[96]. Ne consegue pure che, nel Nuovo Testamento, il vocabolo giustizia (*dikaiosyne*) sia nel contempo un attributo divino e un dono che Dio fa agli uomini, una grazia che concede *in* Cristo a coloro che hanno fede in Lui: *Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia* (Rm 3, 21-24). Cfr. anche 1 Cor 1, 30; 2 Cor 5, 21.

Nel leggere per la prima volta l'Antico Testamento può sorprendere il modo in cui talvolta si dice che Dio fa giustizia, soprattutto contro i nemici di Israele. È evidente che Yahvé agisce con parzialità a favore dei suoi eletti: a favore di Abramo (Gen 12, 10-20; 26, 6-10), a favore di Giacobbe (Gen 27), a favore delle tribù israelite che spogliarono gli egiziani (Es 3, 21-22; 12,35) e ordina la distruzione totale dei cananei (Dt 8, 1-11. 16). Questo *ordine* di distruzione totale va inteso secondo il diritto antico che considerava normale la distruzione totale delle città e che molte volte la esigeva come obbligatoria, al meno quando si trattava di una guerra sacra.

Insieme a queste considerazioni, occorre tenere presente qualcosa di molto importante: il modo particolare di parlare degli ebrei che attribuiscono a Dio ciò che è proprio delle cause seconde, senza distinguere ciò che Dio comanda, ciò che Dio vuole o ciò che Dio permette. Nel caso che ci interessa, si suole indicare che, "gli ebrei erano convinti di fare la guerra santa ai nemici di Yahvé e di essere gli strumenti delle sue vendette. Gli autori sacri esprimono questa persuasione nella forma di un ordine dato da Yahvé di distruggere i vinti. Lo fanno tanto più liberamente in quanto considerano poco le cause seconde e mettono in relazione con Dio, causa prima, tutti gli avvenimenti (p.e. Am 1, 4; 4, 7-10) e gli incidenti fortuiti (Es 21, 13). Questo è anche il motivo per cui dicono che Dio *eccita* al male (2 Sam 16,10; 24, 1; 1 Sam 26, 19) e che, d'altra parte, non lascerà impunito il cuore indurito del faraone (Es 4, 21; 7, 3) o del suo popolo (Is 6, 10)"[97].

Occorre tenere presente, inoltre, che il fatto che un personaggio si distingue come scelto da Dio non implica che Dio approvi tutto quanto fa. Si pensi al caso paradigmatico del re Davide. A ciò si aggiunge che nemmeno Dio rivelò in un primo momento la pienezza della Legge, rivelazione che viene compiuta solo da Gesù Cristo. Per questo motivo, nello sviluppo della storia di Israele assistiamo a un processo di progressiva presa di coscienza di ciò che è buono e di ciò che è cattivo. "Sia in campo dogmatico che in campo morale, il processo di sviluppo è stato lento, e Dio ha rispettato la mentalità dell'ambiente, accondiscendendo a molte pratiche che positivamente non poteva né proporre né ordinare (…) Non tutto ciò che fanno i patriarchi e gli altri personaggi, scelti come strumenti nel processo della storia della salvezza, è accettabile nella visione spirituale e morale del

[96] G. Martin, *La notion de justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, cit. da E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament, Neuchâtel 1968, 76.

[97] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, cit., 112.

Vangelo. Gesù stesso afferma che Mosé permise l'atto di ripudio *propter duritiam cordis eorum* (Mt 19, 8)"[98].

La misericordia e l'amore di Dio

Nella Bibbia la nozione di un Dio *misericordioso e pietoso*, *lento all'ira e ricco di grazia* (Es 34, 6) appare accompagnata frequentemente all'attributo di giustizia, evidenziando così che la giustizia divina, in primo luogo e soprattutto, è santità, e che la relazione primaria di Dio con gli uomini –specialmente con il popolo eletto- è una relazione di misericordia.

"L'israelita sa che può contare sull'assistenza e la bontà di Yahvé; l'invoca con fiducia, ma non la esige come qualcosa di dovuto (Sal 6, 5; 25, 6-7; 119, 149; 143, 12); sa pure che per ottenerla è obbligato a rispettare personalmente le condizioni dell'alleanza, cioè a osservare i comandi del suo Dio (Es 20, 6; Dt 7, 12; 1 Re 8, 23; Os 10, 12, etc.). In ogni modo, ogni volta che Israele infrange l'alleanza, Yahvé non gli ritira la sua *hesed*, perché è un Dio misericordioso e pietoso, magnanimo, ricco di bontà (*hesed*) e fedeltà (*émet*), che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato (Es 34, 6-7; Nm 14, 18; Sal 86, 15; 103, 8; Gl 2, 13; Gn 4, 2; Ne 9, 17)"[99].

Nella Scrittura Dio appare sempre come un Dio che non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva (cfr. Ez 33, 11). Quando Nostro Signore, nella parabola del figlio prodigo (Lc 15, 11-32) mostra le viscere di misericordia di Dio verso il peccatore sta portando alla sua piena espressione la verità già chiaramente affermata dall'Antico Testamento sulla misericordia divina. La misericordia di Dio si manifesta specialmente con i poveri, con quelli che soffrono, con i deboli (Sal 69, 17; 79, 8; 103, 13; 119, 77). Anche su questo punto, quando Gesù di Nazareth insegna che l'argomento principale del giudizio universale saranno le opere di misericordia si trova immerso nella lunga tradizione dottrinale dell'Antico Testamento (cfr. Mt 25, 34).

Si tratta di una misericordia che è efficace e che risulta legata al concetto di alleanza. Per questo motivo, i sentimenti di Yahvé "portano il sigillo della tenerezza famigliare. Non si deve mai perdere di vista questo contesto della comunità del *berit*, o alleanza, che regge tutte le manifestazioni religiose degli agiografi. Yahvé non è una divinità astratta con alcuni attributi concreti, ma un Essere che si manifesta sempre nel contesto storico della problematica del popolo eletto (…) Solo in seguito, alla luce della riflessione profetica e sapienziale, apparirà il Dio di tutti i popoli e del cosmo, e allora i suoi attributi e sentimenti assumeranno una universalità al di fuori dell'ambito familiare dell'Israele storico"[100].

La misericordia divina, come ovvio, appare in stretta relazione con l'amore che Dio manifesta al suo popolo, agli uomini, alla creazione. Questo amore di Dio appare già nella *Genesi* rivolto al primo uomo (Gen 2, 8; 3, 21), a Noé e alla sua famiglia (Gen 7, 1 e 16), ai patriarchi (Gen 12, 2-3; 15, 1-18). Come è noto, nell'Antico Testamento, nel contesto dell'alleanza, l'amore di Dio viene descritto specialmente come l'amore dello sposo per la

[98] M. Garcia Cordero, *Teología de la Biblia* I, cit., 253-254

[99] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, cit., 102.

[100] M. Garcia Cordero, *Teología de la Biblia* I, cit., 257.

sposa o come l'amore del padre per il figlio. A partire dai profeti, specialmente Osea, Geremia, Ezechiele ed Isaia, l'alleanza di Yahvé con il popolo viene descritta come una alleanza sponsale; i peccati del popolo, di conseguenza, vengono descritti come una infedeltà a tale alleanza (cfr. p.e., Os 2-3; Ger 2, 1-36; Ez 16, 1-52).

Dio è anche padre del popolo, al quale rivolge cure paterne (cfr. Es 4, 22; Dt 14, 1; 32, 5). L'amore di Dio scaturisce dalla sua paternità divina (Cfr. Os 11, 1-9). Tra tutti i popoli, Israele è il suo primogenito (cfr. Es 4, 22; Ger 31, 9). Talvolta questo amore viene descritto con la tenerezza dell'amore materno: *Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai* (Is 49, 15). In continuità con questi pensieri, Nostro Signore spiegherà a Nicodemo che *Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito* (Gv 3, 16).

Capitolo 4. Dio nel Nuovo Testamento

L'insegnamento del Nuovo Testamento su Dio affonda le sue radici negli insegnamenti dell'Antico. Infatti, quando nel Nuovo Testamento si parla di Dio, il Dio a cui si sta pensando è Yahvé, cioè il Dio unico, benedetto nei secoli, che si è manifestato a Mosé e che ha parlato per mezzo dei profeti (cfr. Rm 1, 18-25); gli attributi con i quali lo si descrive –soprattutto la sua unicità –, sono gli stessi con cui lo abbiamo visto essere descritto nelle pagine dell'Antico. E tuttavia non è casuale che su questo punto, sulla questione di Dio, persistono le differenze più fondamentali tra ebrei e cristiani. Il fatto è che l'esplicitazione del concetto di Dio che ha luogo nel Nuovo Testamento, sebbene assuma i tratti essenziali dell'insegnamento dell'Antico, implica una *novità radicale*, che va oltre uno *sviluppo* o una *evoluzione* del concetto veterotestamentario[101].

Questa *radicale novità* scaturisce da una nuova rivelazione che, in certo senso, supera infinitamente tutte le rivelazioni anteriori. Dio si è rivelato personalmente in Cristo, nel Figlio: *Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo* (Eb 1, 1-2). Si tratta di una nuova rivelazione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe che svela definitivamente la sua vita intima e il suo piano di salvezza per gli uomini.

Il testo di *Ebrei* appena citato dimostra la continuità tra i due Testamenti, mentre sottolinea nel contempo ciò che è specifico del nuovo: nel Nuovo Testamento Dio non solo ha detto parole su Sé stesso, ma ha inviato la sua Parola fatta carne, e questa Parola ha convissuto con gli uomini e ha espresso con linguaggio definitivo la verità su Dio. Si tratta di un'affermazione fondamentale nel Nuovo Testamento e che Nostro Signore formula con assoluta chiarezza: *Chi ha visto me ha visto il Padre.* –dice a Filippo – *Come puoi dire: Mostraci il Padre?* (cfr. Gv 14, 9).

Ne segue che gli insegnamenti neotestamentari su Dio implicano nello stesso tempo continuità e discontinuità con quelli dell'Antico Testamento. Implicano continuità, perché il Dio di cui si sta parlando nel Nuovo Testamento è lo stesso che già cominciò a rivelarsi *in diversi modi* nell'Antico Testamento. È il Dio venerato dal suo popolo al quale Gesù si riferisce chiamandolo suo *Padre* (cfr. Mt 7, 21), suo *abbá* (Mc 14, 36). Nello stesso tempo, questi insegnamenti del Nuovo Testamento implicano una *discontinuità* e una radicale novità, perché si differenziano dalle affermazioni corrispondenti dell'Antico Testamento per il fatto che tutte senza eccezione hanno un punto di riferimento concreto e tangibile: *il volto di Gesù Cristo* (2 Cor 4, 6).

Qui si trova ciò che è più fondamentale e innovativo nella dottrina su Dio nel Nuovo Testamento: Dio ha rivelato *nel Figlio* definitivamente il mistero del suo essere e della sua volontà, perché attraverso Lui dice al mondo *tutto* quello che si può *dire* e *ascoltare* su Dio

[101] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática* II, *Dios uno y trino*, Barcelona 1988, 162

(cfr. Gv 15, 15). A colui che domanda e cerca Dio può e deve *bastare* vedere e ascoltare la parola che Gesù *dice* (cfr. Gv 14, 8) e che Egli stesso *é*[102].
Si tratta di una novità che implica *definitività* e *immediatezza*. Il mistero di Dio si rivela in modo nuovo e definitivo *per* Cristo e *in* Cristo. Nel donarci la sua Parola, Dio in essa ci ha già detto tutto[103]. Il carattere definitivo degli insegnamenti di Gesù su Dio si fonda proprio sulla sua condizione di Dio-Uomo, per la quale le sue parole sono, in senso pieno, parole umane di Dio[104]. Per questo motivo, usando una espressione di S. Tommaso d'Aquino, si può dire che, in Cristo, Dio insegna in modo immediato[105]. Questa immediatezza implica che Gesù non solo insegna la verità direttamente, ma che Egli è anche la Verità stessa insegnata: Cristo è in se stesso rivelazione di Dio, e chi vede Lui vede il Padre (cfr. Gv 14, 9; 12, 45)[106].
L'insegnnamento di Gesù su Dio trova il suo punto culminante proprio nella rivelazione del mistero della Trinità, rivelazione che implica, insieme all'affermazione che non esiste che un unico Dio, l'affermazione che questo Dio è simultaneamente Padre, Figlio e Spirito (cfr. Mt 28, 19). Qui si trova ciò che è più specifico del Dio che si rivela in Cristo. Questa rivelazione del mistero trinitario di Dio a sua volta costituisce parte essenziale della mediazione salvifica di Gesù Cristo, poiché la salvezza dell'uomo si realizza proprio nel suo ineffabile inserirsi nella vita intima di Dio. L'uomo è fatto figlio di Dio nel Figlio per lo Spirito Santo.

La continuità con l'Antico Testamento

Questa situazione radicalmente nuova che ha luogo con la rivelazione del mistero della Santissima Trinità e secondo la quale l'unicità di Dio così fermamente professata dal popolo di Israele non implica unicità di persone, è tuttavia caratterizzata da una chiara sintonia tra i due Testamenti. Il Dio di cui parla Gesù è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (cfr. Mc 2, 26); i tratti con cui lo descrive sono pure sostanzialmente i medesimi, anche se in Gesù trovano una dimensione e una prospettiva nuove.
Gesù risponde alla domanda del fariseo su quale è il primo comandamento, rimandando proprio a Dt 6, 4-5: *Il primo è: Ascolta Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore* (Mc 12, 29; cfr. Mt 22, 37), cioè rimandando al testo fondamentale della confessione

---

[102] J. Pfammatter, *Propiedades y formas de actuación de Dios en el Nuevo Testamento,* in J. Feiner y M. Löhrer (eds*), Mysterium Salutis* II, Madrid 1969, 234.
[103] Splendidamente lo esprime S. Giovanni della Croce: "Per cui, chi ora volesse chiedere a Dio o desiderare una qualche visione o rivelazione, non solo commetterebbe una sciocchezza, ma farebbe offesa a Dio, non fissando gli occhi totalmente su Cristo, senza volere altra cosa o novità. Perché Dio gli potrebbe rispondere in questo modo dicendo: Se ti ho parlato di tutte le cose nella mia Parola che è mio Figlio, e non ne ho un'altra, che ti posso ora rispondere o rivelare che sia più di questo? Fissa lo sguardo solo in Lui, perché in Lui ti ho detto e rivelato tutto, e troverai in Lui ancor più di ciò che chiedi o desideri" (S. Giovanni della Croce, *Noche*, II, 22, 5).
[104] Si tratta quindi della rivelazione di Dio in tutta la sua immediatezza, perché chi rivela il Padre è la Parola immanente del Padre. Cfr. F. Ocáriz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona, 1993, 231-235).
[105] "In Christo Deus docet immediate" (S. Tommaso d'Aquino, *In Epist. Ad Gal*., c. 1, lect. 2).
[106] Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Dei Verbum*, n.2.

veterotestamentaria della unicità di Dio. La continuità tra i due Testamenti emerge con speciale chiarezza qui, nella riaffermazione del monoteismo veterotestamentario che si fa nel Nuovo. Di conseguenza, l'affermazione neotestamentaria del mistero trinitario non può intendersi come una "attenuazione" del monoteismo veterotestamentario, o come un "monoteismo debilitato", bensì come un approfondimento della vita intima del Dio unico e benedetto. Gesù di Nazareth non solo ha confermato il monoteismo dell'Antico, ma lo ha approfondito. Per i cristiani esiste solamente un Dio vero. Così lo riassume uno dei testi cronologicamente più antichi del NT: *Quanto dunque al mangiare le carni immolate agli idoli, noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c'è che un Dio solo* (1 Cor 8, 4)[107]. Il monoteismo è insegnato dal Nuovo Testamento così categoricamente come nell'Antico; la rivelazione del mistero della Trinità non va intesa altrimenti che come una apertura ineffabile della realtà infinitamente ricca dell'unico vero Dio.

Dio è unico, buono, sapiente, giusto e potente

Si diceva poco prima che i tratti con i quali Gesù di Nazareth descrive Dio sono sostanzialmente gli stessi dell'Antico Testamento, che in Lui trovano una nuova dimensione ed una nuova prospettiva: Dio è buono, sapiente, giusto, potente, pieno di pietà e di misericordia in un modo impensabile per gli uomini dell'Antico Testamento. Tali attributi divini trovano una espressione nuova nel rivelarsi del volto di Cristo.

Quando Gesù parla di Dio ha come sfondo del suo pensiero tutta la dottrina veterotestamentaria sulla creazione e sul supremo dominio di Dio: *Ed egli rispose: Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi* (Mt 19, 4-6. Cfr. Mc 13, 19). Dio è Signore di cieli e terra (cfr. Mt 11, 25).

Come nell'Antico Testamento, anche nel Nuovo si insegna la trascendenza del Creatore sul mondo: *Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo, né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa* (At 17, 24-25). Il Nuovo Testamento insiste sulla trascendenza di Dio rispetto al mondo nello stesso tempo in cui proclama la fede nel mistero dell'Incarnazione, e lo fa affermando in una forma molto superiore a quella dell'Antico Testamento la trascendenza di Dio e la sua vicinanza al mondo e all'uomo. Dio non solo continua a prendersi cura del mondo fin nei suoi minimi dettagli (cfr. Mt 6, 25-31; Gv 5, 17), ma in Cristo si è avvicinato agli uomini in una forma nuova, molto superiore alla forma in cui si era avvicinato attraverso i profeti: Cristo *è* il Verbo di Dio, che esiste fin dal principio presso Dio e che ora ha piantato la sua tenda tra gli uomini (cfr. Gv 1, 1-14). Perciò San Paolo dirà che in Cristo abita *corporalmente* la divinità (cfr. Col 2, 9).

Di fronte al giudaismo del suo tempo, che intendeva la trascendenza di Dio rispetto al mondo in un modo che talvolta lasciava in penombra la sua vicinanza all'uomo, Gesù insiste sulla vicinanza di Dio a ciascuno. L'uomo deve penetrare nell'intimo del suo cuore,

[107] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona 1992, 190.

perché ivi, nel fondo del suo cuore, c'è Dio, che *vede nel segreto* (cfr. Mt 6, 4-6). Il Regno di Dio è così vicino, che Gesù dice che *è in mezzo a voi* (Lc 17, 21). In certo senso, l'incarnazione del Verbo è un vertice di questa vicinanza di Dio. Il Dio *che i cieli e la terra non possono contenere* (cfr. 1 Re 8, 27), nel compimento escatologico, si farà presente alla creazione intera per mezzo di Cristo in tal modo che arriverà ad essere *tutto in tutti* (1 Cor 15, 28).

Ma le parole di Gesù su Dio si trovano in stretta connessione con l'Antico Testamento non solo perché si sta riferendo al medesimo soggetto e lo descrive con i medesimi attributi, ma anche perché ne usa lo stesso linguaggio. Anche Gesù parla di Dio impiegando gli *antropomorfismi* e gli *antropopatismi*, che utilizza l'Antico Testamento, manifestando con ciò l'essere ineffabilmente personale di Dio. Dio è qualcuno che trova un punto di riferimento nella persona umana. Ciò è evidente, p.e. nella parabola del figlio prodigo (cfr. Lc 15, 11-32) o in quella dei vignaioli malvagi (cfr. Mt 21, 33-41).

Gli attributi con cui si descrive Dio sono gli stessi dell'Antico Testamento, Dio è unico, onnipotente, re, giudice, santo, amante della creazione. La predicazione di Gesù su Dio, tuttavia, è accompagnata da due tratti che la rendono inconfondibile: la proclamazione dell'imminenza del regno di Dio e l'esigenza di conversione personale per entrarvi (cfr. Mc 1, 15) e l'uso che fa dell'espressione *abbá* (Mc 14, 36) per rivolgersi al Padre.

Nella prima predicazione della Chiesa, l'urgenza di Gesù di parlare del regno di Dio si converte in predicazione su Gesù stesso, poiché Egli è il regno. Per questa ragione, il messaggio centrale del Nuovo Testamento è costituito dalla testimonianza sulla morte e resurrezione del Signore.

Nella misura in cui i pagani si convertono al cristianesimo, si insiste nell'insegnamento dell'unicità di Dio (cfr. p.e., 1 Ts 1, 9-10; 1 Cor 8, 6; Ef 4, 4-6; 1 Tm 2, 5), poiché la conversione al cristianesimo implica la fede in un unico Dio e l'abbandono dell'idolatria. Nella predicazione rivolta agli ebrei si insiste sul fatto che Gesù è stato risuscitato da Dio (cfr. At 2, 24; 1 Pt 1, 21), con una chiara intenzionalità teologica: questa resurrezione implica l'approvazione divina di quanto Gesù ha detto su Dio e, in concreto, della sua rivelazione del mistero trinitario. A questo riguardo, non si deve dimenticare che la vera ragione della condanna a morte di Gesù fu il suo insegnamento su Dio e l'aver affermato di se stesso che era Figlio di Dio con una filiazione superiore a quella degli altri uomini[108].

Dio è unico. Come nell'Antico Testamento, la proclamazione di Dt 6, 4 – *Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore…* – alla quale si riferisce Gesù (Mc 12, 29-30), costituisce la colonna vertebrale dell'insegnamento neotestamentario su Dio. Negli scritti del Nuovo Testamento si fa ripetutamente professione di fede in un solo Dio (cfr. p.e., 1 Cor 8, 4-6; Ef 4, 6; 1 Tm 2, 5; Rm 3, 30), in un Dio che è unico (cfr. Rm 16, 27; 1 Tm 1, 17; 6, 15) e dal quale provengono tutte le cose (Rm 11, 36; Eb 2, 10; 1 Cor 8, 6; Ap 4, 11). Gli scrittori del Nuovo Testamento respingono qualsiasi idolatria con la stessa forza dei profeti dell'Antico Testamento (cfr. p.e., Rm 1, 18; Ef 4, 17-24; 1 Pt 4, 3). L'affermazione della unicità di Dio è tema costante nelle dossologie e nei primi inni cristiani (cfr. p.e. 1 Tm 1, 17; 6, 15-16; Rm 16, 27; Ap 7, 10-12).

[108] J. Bassler, *God* (NT), in D. N. Freedman (ed), *The Ancor Bible Dictionary* II, New York, 1992, 1049-1050.

Il Nuovo Testamento costituisce una affermazione inequivoca sia del monoteismo nel suo aspetto teorico sia delle sue implicazioni etiche. Si deve adorare solo Dio (Mt 4, 10). Il primo comandamento è amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, ma il secondo è *simile* al primo (Mt 22, 34-40), poiché l'amore per il prossimo scaturisce dall'amore per il Dio unico. I discepoli di Gesù devono essere perfetti come il Padre celeste è perfetto (Mt 5, 48).

Non si trova nel Nuovo Testamento una sistematizzazione degli attributi divini. Al pari di quanto avviene nell'Antico, l'enumerazione di questi attributi appare in linea con le orazioni, le formule di fede, la narrazione degli interventi divini. Solo Dio è buono (Mc 10, 18-19). Egli è santo (Gv 17, 11; 1 Pt 1, 15; Ap 3, 7; 4, 8; 15, 4), eterno (Rm 16, 26), sapiente (Rm 16, 27), fedele (1 Cor 1, 9; 10, 12-13; 2 Ts 3, 3). La risurrezione di Gesù è presentata in *Atti* come compimento delle promesse fatte ad Israele nell'Antico Testamento (At 2, 17-36; 24, 14-15; 24, 14-15; 26, 6-8).

Dio è signore del cielo e della terra (Mt 11, 25). Il Nuovo Testamento – al pari dell'Antico – non considera l'onnipotenza di Dio in astratto, ma soprattutto in relazione all'adempimento delle sue promesse e al suo intervento nella storia. Tutto é possibile a Dio (cfr. Mc 14, 36). Egli è onnipotente (cfr. Ap 4, 8; 11, 17; 15, 3). Se tutte le cose sono possibili per Dio, allora anche tutte le cose sono possibili per chi crede (Mc 9, 23; 11, 22-24; Mt 17, 20).

E tuttavia, il "Dio di Gesù", persino quando Nostro Signore si limita a nominarlo con gli attributi con cui lo descrive l'Antico Testamento, é descritto in un modo inconfondibile. Si tratta di un Dio che vuole essere il Dio degli esclusi e dei disprezzati. La sua immagine è un prolungamento di quello che hanno detto i profeti, quando lo presentano come colui che si schiera dalla parte del povero, dell'orfano e della vedova, ma va molto oltre. Basti ricordare la vicinanza di Dio ai peccatori: non si tratta solo del fatto che li perdona, se si pentono, ma che va in cerca della pecora smarrita e la pone sulle sue spalle, che ha dato il suo Figlio Unigenito affinché il mondo non perisca ma abbia la vita eterna (cfr. Gv 3, 16). Invece, è burlarsi di Dio l'accontentarsi delle osservanze esteriori, perché ciò che Dio chiede è il cuore, la fiducia totale, l'amore assoluto[109].

La novità dell'insegnamento di Gesù

La novità principale del messaggio di Gesù su Dio si basa sul modo in cui lo chiama *Padre* e, di conseguenza, sulla rivelazione del mistero trinitario. Dio è il Padre di Nostro Signore Gesù Cristo (cfr. 2 Cor 1, 3), in un modo speciale ed unico. Gesù, che parla del Dio dell'Alleanza, del Creatore del mondo che si è rivelato ai Patriarchi, a Mosé e ai profeti, quando si rivolge a Lui, lo chiama Padre in un modo come nessuno ha mai fatto. Dio è l'*abbá* di Gesù (cfr. Mc 14, 36; cfr. Mt 26, 53; Lc 22, 42; 23, 34; 23, 46). Usando la parola *abbá*, Gesù sta chiamando padre Dio alla maniera in cui i bambini israeliti chiamano i loro padri. Il fatto che Gesù abbia scelto proprio una parola del vocabolario infantile per parlare con Dio è qualcosa che si potrebbe spiegare nel contesto della sua esortazione a divenire dinnanzi a Dio come bambini (Mt 18, 3) o anche ad accogliere il regno di Dio come

[109] Cfr. J. Dupont, *Le Dieu de Jésus*, "Nouvelle Revue Théologique", 109 (1987) 342-343.

bambini (Mc 10, 15; Lc 18, 17), ma ciò non è sufficiente. La fede cristiana, già nei primi discepoli ha interpretato l'espressione *abbá* di Gesù come espressione di una relazione intima con Dio e di un'eccezionale consapevolezza di filiazione[110].

L'espressione *abbá* sulle labbra di Gesù ha una grande importanza teologica e segna definitivamente la comprensione cristiana di Dio. In essa si esprime anzitutto una confidenza ed obbedienza totale verso il Padre. È molto significativo che sia questo il modo in cui Gesù si rivolge al Padre nella preghiera del Getsemani (Mc 14, 36). La primitiva comunità cristiana ha fatto propria questa espressione, secondo la testimonianza di passi come Rm 8, 15 e Gal 4, 6. È lo Spirito stesso di Cristo, il quale dimora nei credenti, che li fa gridare: Abbá! Padre! Questo modo familiare di rivolgersi a Dio implica una nuova comprensione della Divinità. Questa espressione – anche senza entrare nella questione della frequenza con cui Gesù la usò lungo la sua vita[111] –, illumina i numerosi passi in cui Gesù parla della paternità e della misericordia di Dio; nello stesso tempo, questi passi indicano il profondo insegnamento sulla natura di Dio contenuto nell'espressione *abbá*.

L'espressione *abbá* in quanto testimonianza dell'intima relazione di Gesù con il Padre ha pure un'evidente importanza in cristologia. È chiaro che Gesù chiama Dio suo Padre in una forma esclusiva ed intrasferibile, non applicabile a nessun altro: *Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare* (Lc 10, 22). Si tratta di un modo di parlare che giustifica il fatto che nello stesso tempo in cui si afferma che tutti gli uomini sono veramente figli di Dio (cfr. Mt 5, 48; 6, 4-8; 23, 9), si afferma di Cristo che Egli è l'Unigenito del Padre (Cfr. Gv 1, 14-18; 3, 16: 1 Gv 4, 9). Infatti, questa relazione filiale di Gesù con il Padre suo si trova ad un livello diverso e superiore a quello che hanno gli altri uomini con Dio, i quali pure possono invocare Dio con il dolcissimo nome di Padre. È molto significativo il fatto che Gesù non usa mai l'espressione *nostro Padre* ponendo la sua Filiazione al Padre sullo stesso livello della nostra, ma distingue sempre tra *il Padre mio* e *il Padre vostro* (cfr. Mt 5, 45; 6, 1; Mt 7, 11; Mt 6, 8)[112], e tra Dio *mio* e Dio *vostro*: *Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro* (Gv 20, 17).

Questa relazione speciale di Gesù con il Padre appare sottolineata in modo speciale nel vangelo di San Giovanni. Per San Giovanni, la filiazione di Gesù al Padre è così intima ed essenziale, che su tale filiazione si fonda l'affermazione della sua preesistenza presso Dio prima della creazione del mondo (cfr. Gv 1, 18; 6, 46; 8, 58; 17, 24). Si è fatto notare che San Giovanni nel suo Vangelo usa 115 volte il nome Padre per designare Dio e che lo usa in esclusiva per indicare l'origine dell'attività messianica di Gesù: il Padre è colui che invia, il Figlio è l'inviato (cr. p.e., Gv 20, 21)[113].

Le espressioni usate da San Giovanni sono fin troppo eloquenti. Ecco alcuni esempi: *Il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre (…) Il Padre infatti ama il Figlio,*

---

[110] Cfr. F. J. Schierse, *Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds), *Mysterium Salutis* II, cit., 94.

[111] Cfr. Jeremías, *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1983; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, Paris 1987, sp. 204-209

[112] J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, cit., 206-207

[113] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática* II, *Dios uno y trino*, cit., 174

gli manifesta tutto quello che fa e gli manifesterà opere ancora più grandi di queste, e voi ne resterete meravigliati. Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole (Gv 5, 19-21); *Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso* (Gv 5, 26). Cfr. anche Gv 6, 57; 6, 65; 8, 29; 8, 55; 10, 15; 17, 21. Questa unità tra Padre e Figlio è così forte che si descrive "come essere i due una cosa sola": *Io e il Padre siamo una cosa sola (…) Il Padre è in me e io nel Padre* (Gv 10, 30. 38). Anche in San Giovanni, Cristo non si limita a chiamare Padre Dio, ma afferma di essere una cosa sola con il Padre, cioè che il suo essere di Figlio è lo stesso essere di Dio[114].

Da questa forma nuova con cui Gesù chiama Dio *Padre* suo dipende la forza e il realismo con cui Gesù proclama che Dio è Padre di tutti gli uomini. Grazie a Cristo *osiamo* chiamare Dio Padre nostro. Quando i discepoli chiedono a Gesù di insegnare loro a pregare, la prima cosa che Nostro Signore insegna loro é chiamare Padre Dio: *Padre nostro che sei nei cieli* (Mt 6, 9). L'audacia di chiamare Dio nostro Padre è frutto della consapevolezza della piena filiazione che Gesù ha[115]. Per cui si afferma che, nella sua predicazione su Dio, Gesù di Nazareth porta a pienezza l'insegnamento veterotestamentario sugli attributi divini. Ciò risulta con speciale evidenza nel parlare della bontà di Dio. Gesù rivela nella propria Persona la bontà del Padre. In Cristo, figlio naturale del Padre, si rivela l'amore del Padre verso quelli che ha predestinato a divenire conformi al Figlio suo (cfr. Col 1, 13-21). L'agire stesso di Gesù è trasparenza dell'amore universale di Dio Padre per tutti gli uomini. La sua frequentazione con peccatori e pubblicani per perdonarli e accoglierli sono il segno visibile dell'abbraccio amoroso di Dio, aperto a tutti gli uomini come Padre (Mc 2, 17)[116].

L'originalità con cui Gesù chiama Dio *abbá* suo è indissolubilmente unita al suo insegnamento sulla vita trinitaria. Ma questa confessione di fede trinitaria ha luogo entro la più rigorosa confessione di fede in un Dio Unico. Il cristianesimo primitivo prova una grande ripugnanza per le apoteosi, così comuni nel paganesimo del tempo. La filiazione divina di Gesù, il Cristo, non è risultato di una apoteosi e, perciò non entra in conflitto con il monoteismo[117]. Nell'insegnamento cristiano non esiste una "divinizzazione" dell'uomo Gesù, ma una autentica "incarnazione" del Logos. Questo equilibrio nel monoteismo trinitario si rivela perfino nella precisione con cui nel Nuovo Testamento si usa l'espressione Dio, *Theós*. Il termine *theós* con l'articolo determinativo –*ho Theós* – si applica quasi esclusivamente a Dio Padre, riservando per Gesù lo stesso termine, ma senza articolo. Ne segue che *ho Theós* al singolare e con articolo si riferisce a Dio in quanto Creatore, oppure a Dio Padre, ma non si usa per designare Dio Figlio, né Dio Spirito Santo. Ciascuna delle tre Persone divine sono Dio –*Theós* –, ma solo il Padre, o Dio preso nella sua unità di natura, è chiamato *ho Theós*[118].

[114] Cfr. Ocáriz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, cit., 210.

[115] J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, cit., 210.

[116] Cfr. S. Vergés, J. M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1979, 59.

[117] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje la Biblia*, cit., 211-212

[118] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje la Biblia*, cit., 210-211

La predicazione di Gesù come testimonianza sul Padre

La rivelazione che Cristo fa del Padre si presenta anzitutto come una testimonianza, cioè come la manifestazione di qualcuno che è testimone, proprio perché ha visto. È la rivelazione che fa il Figlio Unigenito, colui che eternamente sussiste unito al Padre. Si tratta quindi di una rivelazione completamente unica e suprema.

Questa unicità viene sottolineata in Gv 1, 17-18, proprio facendo notare la trascendenza di Dio: *Perché la legge fu data per mezzo di Mosé; la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio Unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato.* Nel v. 17 si fa un confronto tra Mosé e Gesù, avendo come sfondo le teofanie di cui si narra in *Esodo* (cfr. Es 3, 1-15; 19, 16-25; 34, 6-9). È evidente la contrapposizione: la Legge venne per mezzo di Mosé, la verità e la grazia vennero per mezzo di Gesù Cristo. Questa contrapposizione scaturisce dalla relazione diversa che entrambi hanno con Dio. Nel primo emistichio del v. 18, San Giovanni precisa che la visione che Mosé ebbe di Dio non fu una visione diretta; la visione di Dio propriamente detta appartiene solamente all'Unigenito. Dio è invisibile agli occhi umani. Si tratta di un'affermazione che si ripete in San Giovanni (cfr. 5, 37; 6, 46). Da questa regola generale si esclude l'Unigenito del Padre, proprio perché è Dio e perciò è nel seno del Padre (cfr.Gv 6, 46; 8, 38; 3, 11-13)[119].

Questa è la ragione del modo in cui Cristo può parlare di Dio: con una immediatezza che San Giovanni non esita a definire testimonianza (cfr. p.e. Gv 3, 11). Ne consegue che il vero ed unico mistagogo è Gesù Cristo, il quale, come Dio e Figlio di Dio è addentro a tutti i misteri divini.

L'affermazione della immediatezza della rivelazione che il Figlio fa del Padre viene sottolineata in uno dei passi lucani più solenni: Lc 10, 21-24. Gesù pieno di gioia di fronte alla misericordia divina, esclama: *Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli (…) Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare*.

Gesù gioisce nel vedere che il regno di Dio giunge ai piccoli. L'arrivo del regno è posto essenzialmente in relazione con la rivelazione che è stata fatta loro e che questi hanno accolta. Con l'espressione *queste cose* Gesù si riferisce al mistero del regno di Dio, cioè a tutto ciò che è venuto a rivelare, e in particolare alla conoscenza di chi è il Padre e chi è colui che è venuto a rivelarlo. Il v. 22 corre parallelo a molti del quarto vangelo. *Il Figlio, il Padre*, con l'articolo corrispondono a Gv 1, 18; 16, 15. Gesù qui dimostra una chiara consapevolezza della sua singolare trascendenza. La mutua conoscenza del Figlio e del

---

[119] In San Giovanni "il verbo *testimoniare* è legato frequentemente al verbo *vedere*. Colui che attesta è qualcuno che ha visto. San Giovanni Battista, dopo la teofania del Giordano, dichiara: *E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio* (1, 34): Gesù, che viene dal cielo, testimonia che ha visto e udito (3, 11-32); lo stesso apostolo Giovanni, avendo visto sgorgare il sangue e l'acqua dal costato trafitto di Cristo, scrive: *Chi ha visto ne dà testimonianza* (19, 35) (…) Vedere e testimoniare hanno lo stesso oggetto solamente nel caso eccezionale di Cristo, del quale si dice: *Chi viene dal cielo è al di sopra di tutti. Egli attesta ciò che ha visto e udito (3, 31-32).* Gesù è presentato come testimone oculare delle realtà celesti, il che presuppone la sua preesistenza. La sua testimonianza ricade su quello stesso che egli ha visto unito al Padre; tale testimonianza è quindi direttamente rivelazione" (I. de la Potterie, *La verdad de Jesús*, Madrid 1978, 272-273).

Padre ci ricorda Gv 17, 25. La conoscenza di Gesù – il conoscere Gesù – è equiparata alla conoscenza del Padre[120].

La natura dell'Unigenito determina la novità e la definitività della rivelazione che ha luogo "ultimamente, in questi giorni" (Eb 1, 1-3). In questo testo, come in quelli precedentemente citati, si indica la definitività e pienezza della rivelazione fatta da Dio nel Figlio, in contrapposizione alle rivelazioni fatte in precedenza. Ciò si deve proprio alla singolarità dell'Unigenito, alla sua superiorità sui profeti e gli angeli. La rivelazione ultima e definitiva avviene certamente *per mezzo* del Figlio, ma si esprime con un *in*, che, se può avere significato strumentale, per mezzo di (At 17, 31; Mt 9, 34), può conservare anche il significato locale, in quanto Dio si rivela *in* tutto l'agire e *in* tutte le parole del Figlio, poiché in Lui abita la divinità corporalmente[121].

In Gesù, Dio si rende accessibile agli uomini con volto umano. Per cui in seguito si chiama il Figlio *irradiazione della gloria del Padre* (Eb 1, 3). La gloria divina è la natura divina stessa che, in quanto manifestata agli uomini, suscita in essi ammirazione e lode. Se Dio è luce (cfr. 1 Gv 1, 5), il Figlio è la *irradiazione* di tale luce, il riflesso di tale luce. Ciò che si vuole affermare con questa espressione è chiaro: l'irradiazione procede dalla luce ed è sempre unita ad essa, così che è impossibile vedere la luce senza vederla *nella* sua irradiazione. Ne consegue che il Figlio, irradiazione del Padre, è per se stesso e in se stesso la piena manifestazione di Dio. Così intesero i Padri del Concilio di Nicea, quando chiamarono il Figlio *Dio da Dio e luce da luce.*

La filiazione divina di Gesù di Nazareth e il mistero di Dio

Come si è già detto ripetutamente, la differenza essenziale tra i due Testamenti trova il suo fondamento più importante nell'affermazione che Gesù di Nazareth è l'Unigenito del Padre e, di conseguenza, Yahvé è Padre ed anche è Figlio, dato che questo Figlio – essendo Figlio in senso stretto – è della stessa natura del Padre. Qui risiede la differenza essenziale tra il Dio dell'Antico Testamento e il Dio del Nuovo. La novità nella concezione cristiana di Dio non rappresenta qualcosa di simile ad una evoluzione genuina del concetto di Dio nell'Antico Testamento. Anzi è sorta grazie ad una rivelazione divina radicalmente nuova, una rivelazione che, a giudicarla con criteri umani, supera infinitamente tutte le rivelazioni precedenti su Dio: in Gesù di Nazareth, Dio parla e opera in questo mondo in un modo così diretto che fin dall'inizio si chiama *Figlio di Dio*[122].

La filiazione divina di Gesù di Nazareth è la chiave per comprendere la ragione di fondo su cui si basa l'insegnamento del Nuovo Testamento circa il mistero della Santissima Trinità. Infatti, è nella rivelazione della filiazione *naturale* di Gesù al Padre – filiazione che, essendo *naturale*, implica uguaglianza quanto alla natura divina e distinzione quanto alla relazione esistente tra Padre e Figlio – che comincia la rivelazione del mistero della Santissima Trinità. Nell'ordine della rivelazione del mistero, l'uguaglianza e la distinzione

---

[120] Cfr. J. Leal, *Evangelio de San Lucas,* in *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento,* I cit., 658.

[121] Cfr. M. Nicolau, *Carta a los Hebreos* in *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento*, III, Madrid 1962, 16.

[122] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, Barcelona, 1988, 162.

tra il Padre e il Figlio scaturiscono proprio da questa filiazione unica che Gesù afferma di avere riguardo al Padre.
Nel significato nuovo e pieno del nome di Padre concesso a Dio si manifesta la nuova concezione della divinità propria del Nuovo Testamento. Come la singolare concezione religiosa di Israele trovò la sua espressione più rilevante nella teofania del roveto ardente chiamando Dio con il nome di Yahvé, così ora l'espressione più rilevante del Nuovo Testamento è che Dio si rivela pienamente nel Figlio[123].
San Giovanni presenta il mistero centrale della vita cristiana nel prologo del suo vangelo, affermando proprio che *in principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio (…) e il Verbo si fece carne (…), e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità* (Gv 1, 1-14). È lo stesso pensiero che troviamo nel celebre inno cristologico di *Filippesi*: Cristo Gesù, *il quale , pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso (…) Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome (…) e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore (Kyrios),a gloria di Dio Padre* (Fil 2, 5-11). Questa concezione si rivela con assoluta fermezza nella formula con la quale, fin dai primi tempi, si amministra il battesimo: "nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"[124], proclamando così l'uguaglianza del potere salvifico delle tre Persone divine.

La verità e l'amore di Dio in dimensione trinitaria
Le espressioni *gloria, irradiazione, luce, sapienza*, così frequentemente riferite a Dio in assoluta pienezza dalla Sacra Scrittura, portano a considerare Dio come verità. *Dio è luce e in Lui non ci sono tenebre* (1 Gv 1, 5). Egli è l'assoluta chiarezza e trasparenza. Per questa ragione deve essere considerato Verità sussistente, verità primaria. Ogni verità – tutta la verità ed intelligibilità che risplende nelle creature – viene da Lui e ha il suo fondamento in Lui. "Dato che Dio è verità, la sua vita è eminentemente luminosa. La vita divina si realizza nella forma dell'esistenza trinitaria. La vita trinitaria, di conseguenza, é suprema luminosità e intelligibilità. Ma i nostri occhi non possono comprendere questa vita di luce (…) Questo è ciò che esprimono le parole in cui si dice che Dio è verità. Significano che Dio è la realtà più chiara e intelligibile tra tutte quelle che possiamo conoscere (cfr. Gv 14, 6)"[125]. Lo ha espresso splendidamente S. Agostino esclamando: O eterna verità e vera carità e cara eternità! Tu sei il mio Dio! A te sospiro giorno e notte!"[126]. E San Tommaso afferma: in Dio "il suo essere non solo è conforme al suo intelletto, ma è il suo stesso intendere; e il suo atto di intellezione è la misura e la causa di ogni altro essere e di ogni altro intelletto; ed egli stesso è il suo proprio essere e la sua intellezione. Conseguentemente non soltanto in lui vi è verità, ma egli medesimo è la stessa somma e prima verità"[127].

[123] Cfr. Auer, *Curso de Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, cit., 167-168.
[124] Cfr. p.e., *Didaché*, 7.
[125] M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I. *La Trinidad de Dios*, Madrid 1960, 528.
[126] "O aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas! Tu es deus meus! Tibi suspiro die ac nocte » (Agostino, Confessiones, VII, 10, 16 ; X 14, 65 ; XII, 25, 35).
[127] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 16, a. 5, in c.

Si può affermare che, per il Nuovo Testamento, tutta la verità di Dio si compendia in Gesù. Un tema centrale nella rivelazione di Cristo circa il mistero di Dio si basa proprio sul fatto che identifica Se stesso con la Verità; Egli non solo rivela, ma è in se stesso – nella sua Persona – la verità stessa rivelata. Per questa ragione, il concetto di verità riferito a Gesù – Gesù è la verità – differisce da ogni concezione astratta della verità. Gesù è la verità salvifica per gli uomini, in quanto come via illumina i passi dell'umanità verso il Padre.

Nel Nuovo Testamento anche lo Spirito si identifica con la verità. Gesù lo chiama *Spirito di verità* (Gv 14, 17), lo *Spirito di verità che procede dal Padre* (Gv 15, 26). Anche la missione dello Spirito è legata alla rivelazione, al fatto di condurre l'uomo fino alla verità completa, cioè, al fatto di condurre l'uomo fino a quella verità con la quale Cristo si è identificato: *Quando però verrà lo Spirito di verità* –dice Gesù –, *egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito, perché prenderà del mio. Tutto quello che il Padre possiede è mio;* per *questo ho detto che prenderà del mio e ve lo annunzierà* (Gv 16, 13-15).

Dio è la verità stessa e ha creato tutto con la sua Sapienza (cfr. Sap 13, 1-9). Dio è l'unico Creatore di cielo e terra e perciò egli è l'unico che può dare la conoscenza vera delle cose indicando precisamente la relazione che le cose mantengono con Lui[128]. Ne consegue che è giusto affermare che la verità di Dio "esige un'apertura sempre incompiuta verso Dio, come verità primaria che è nascosta sotto la verità"[129].

L'Antico Testamento, nel descrivere la vita divina, insiste sulla bontà e misericordia di Dio. Dio ha un amore gratuito verso il suo popolo (cfr. Dt 4, 37; 7, 8; 10, 15). È un amore somigliante a quello del padre per il figlio (cfr. Os 11, 1), un amore più forte di quello che prova una madre per i suoi figli (cfr. Is 49, 14-15); un amore che i profeti frequentemente definiscono come amore eterno (cfr. Is 54, 8-10; Ger 31, 3). Inviando nella pienezza dei tempi il suo unico Figlio e lo Spirito di Amore, Dio rivela il suo più intimo segreto (cfr. 1 Cor, 7-16; Ef 3, 9-12). Come afferma San Giovanni, Dio è Amore (1 Gv 4, 8. 16). "È lui stesso eterno scambio d'amore: Padre, Figlio e Spirito Santo, e ci ha destinati ad esserne partecipi"[130].

Dio è essenzialmente Amore e, nello stesso tempo, questo Amore esiste personalmente in Dio e si chiama Spirito Santo[131]. Ecco come lo esprime S. Agostino: "Il Padre è per il Figlio, che è la verità, la vera origine, e il Figlio è la verità (*veritas*) nata dal Padre vero, e lo Spirito Santo è la bontà (*bonitas*) che scaturisce dal Padre buono e dal Figlio buono; da tutto ciò non si differenzia la divinità (*divinitas*) né si deve separare l'unità (*unitas*)"[132].

"Nella sua vita intima –scrive Giovanni Paolo II – Dio "è amore" (cfr. 1 Gv 4, 8.16), amore essenziale, comune alle tre divine Persone: amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio. Per questo, egli "*scruta le profondità di Dio*" (Cor 2, 10), come *amore-dono increato*. Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si

---

[128] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.216.

[129] J. Auer , *Curso de Teología Dogmática* II, Dios Uno y Trino, cit., 410

[130] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.221.

[131] Come osserva San Tommaso, "Il termine amore parlando di Dio può riferirsi all'essenza o alle persone. Se riferito a una persona è nome proprio dello Spirito Santo" (cfr. Tommaso d'Aquino, STh, I, q. 37, a. 1, in c). Si assume *secondo l'essenza*, quando questo nome viene riferito a tutta l'essenza divina; si assume *secondo la persona*, quando si riferisce alla terza Persona della Santissima Trinità.

[132] Agostino, *Sermo 71 in Mat 12, 18*. (Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática* II, *Dios Uno y Trino*, cit., 291-292).

fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio "*esiste*" a modo di dono. È lo Spirito Santo *l'espressione personale* di un tale donarsi, di questo essere-amore. È Persona-amore. È Persona-dono (…) Al tempo stesso, lo Spirito Santo, in quanto consostanziale al Padre e al Figlio nella divinità, è amore e dono (increato), da cui deriva come da fonte (*fons vivus*) ogni elargizione nei riguardi delle creature (dono creato): la donazione dell'esistenza a tutte le cose mediante la creazione, la donazione della grazia agli uomini mediante l'intera economia della salvezza. Come scrive l'apostolo Paolo: "L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo *dello Spirito Santo, che ci è stato dato* (Rm 5, 5)"[133].

Monoteismo e Trinità

La predicazione di Gesù è imperniata sull'inconfondibile affermazione che Dio è suo Padre e nostro Padre; questa affermazione tuttavia non esclude, bensì include gli altri attributi divini così chiaramente rivelati negli insegnamenti veterotestamentari su Dio. Dio è sapiente, provvidente, giusto e misericordioso. Non esiste che un unico Dio.

Occorre ricordare che Cristo, durante la sua vita terrena, fu un fedele osservante della Legge, e che si dimostrò sempre un israelita devoto, che accettava la dottrina rivelata, secondo quanto afferma esplicitamente: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento* (Mt 5, 17-19). Gesù salì al Tempio come al luogo privilegiato dell'incontro con Dio. Il Tempio era per Lui la dimora del Padre suo, una casa di preghiera, e si accende di sdegno per il fatto che il cortile esterno è diventato un luogo di commercio (cfr. Mt 21, 13)[134].

Gesù non ha scandalizzato i farisei per il fatto di predicare un Dio diverso dal Dio dell'Alleanza, ma per l'aver affermato che questo Dio era suo Padre in forma suprema ed unica, per essersi attribuito prerogative divine come il perdono dei peccati o essere padrone del sabato, per avere manifestato la volontà misericordiosa di Dio verso i peccatori.

Ecco come descrive il comportamento di Gesù il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, "Gesù ha scandalizzato i farisei mangiando con i pubblicani e i peccatori (cfr. Lc 5, 30) con la stessa familiarità con cui pranzava con loro (cfr. Lc 7, 36; 11, 37; 14, 1). Contro quelli tra i farisei *che presumevano di essere giusti e disprezzavano gli altri* (Lc 18, 9; cfr. Gv 7, 49; 9, 34), Gesù ha affermato: *Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori* (Lc 5, 32) (…) Gesù ha suscitato scandalo soprattutto per aver identificato il proprio comportamento misericordioso verso i peccatori con l'atteggiamento di Dio stesso a loro riguardo (cfr. Mt 9, 13; Os 6, 6). È arrivato a lasciar intendere che, sedendo a mensa con i peccatori (cfr. Lc 15, 1-2), li ammetteva al banchetto messianico (cfr. 15, 22-32). Ma è soprattutto perdonando i peccati, che Gesù ha messo le autorità religiose di Israele di fronte a un dilemma. Infatti, come costoro, inorriditi, giustamente affermano, solo Dio può rimettere i peccati (Mc 2, 7). Perdonando i peccati, Gesù o bestemmia perché è un uomo che si fa uguale a Dio (cfr. Gv 5, 18; 10, 33), oppure dice il vero e la sua Persona rende presente e rivela il Nome di Dio

[133] Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18. V. 1986, n. 10.

[134] Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 584.

(cfr. Gv 17, 6-26) (…) Soltanto l'identità divina della Persona di Gesù può giustificare un'esigenza assoluta come questa: *Chi non è con me è contro di me* (Mt 12, 30); altrettanto quando egli dice che in lui c'è *più di Giona…più di Salomone* (Mt 12, 41-42), *c'è qualcosa più grande del Tempio* (Mt 12, 6); quando ricorda, a proprio riguardo, che Davide ha chiamato il Messia suo Signore (cfr. Mt 12, 36-37), e quando afferma: *Prima che Abramo fosse, Io Sono* (Gv 8, 58); e anche: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Gv 10, 30) (…) Gesù ha chiesto alle autorità religiose di Gerusalemme di credere in lui a causa delle opere del Padre che egli compiva (Gv 10, 36-38) (…) Una simile esigenza di conversione di fronte a un così sorprendente compimento delle promesse (cfr. Is 53, 1) permette di capire il tragico disprezzo del Sinedrio che ha stimato Gesù meritevole di morte perché bestemmiatore (cfr. Mc 3, 6; Mt 26, 64-66)"[135].

Con la rivelazione del mistero trinitario nel Nuovo Testamento, giunge alla sua pienezza quanto è stato rivelato nell'Antico Testamento sul Dio unico e personale, che trascende tutte le cose. Il mistero trinitario è il modo misterioso in cui il Dio Unico è un Dio personale[136]. Per così dire, la rivelazione del misterio trinitario non si può considerare come un ammorbidimento della unicità di Dio, ma come un approfondimento della vita misteriosa di questo Essere infinito ed eterno. La confessione della unicità di Dio è inseparabile dalla confessione del mistero trinitario. Dio è unico: non esiste che un solo Dio. Ciò si rivela con tutta chiarezza nell'Antico Testamento[137]. Nostro Signore fa riferimento con frequenza a questa dottrina veterotestamentaria. Così p.e. ripete, con riferimento al Deuteronomio, che si deve amarlo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e tutte le forze (cfr. Mc 12, 29-30). E nello stesso tempo che sottolinea con tanta forza che c'è un solo Dio, lascia capire che Egli stesso è *il Signore* (cfr. Mc 12, 35-37). Per questa ragione, i suoi discepoli possono affermare senza alcun dubbio che confessare che *Gesù é Signore* è lo specifico della fede cristiana. Ciò non è contrario alla fede nel Dio Unico. Allo stesso modo, credere nello Spirito Santo, *che è Signore e dà la vita*, non introduce alcuna divisione nel Dio unico[138].

Questa confessione di un Dio unico – l'affermazione monoteista – appartiene all'essenza stessa del mistero trinitario. E d'altra parte, la confessione di fede trinitaria non si deve concepire come qualcosa che si aggiunge all'idea di un Dio unico, ma è la forma in cui, all'arrivo della pienezza dei tempi, si manifesta l'unicità di questo Dio. È chiara l'argomentazione razionale per dimostrare che l'Essere Supremo deve essere unico: infatti, il carattere assoluto e infinito di Dio esclude l'esistenza di un secondo Dio, dato che questo secondo dio limiterebbe il primo[139]. L'unità di Dio esclude la molteplicità di dèi, poiché è

---

[135] Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 588-591

[136] Cfr. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 51.

[137] "A Israele, suo eletto, Dio si è rivelato come l'Unico: *Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze (Dt 6, 4-5).* Per mezzo dei profeti, Dio invita Israele e tutte le nazioni a volgersi a lui, l'Unico: *Volgetevi a me e sarete salvi, paesi tutti della terra, perché io sono Dio; non ce n'è altri…davanti a me si piegherà ogni ginocchio, per me giurerà ogni lingua. Si dirà: "Solo nel Signore si trovano vittoria e potenza* (Is 45, 22-24; cfr. Fil 2, 10-11)" (Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 201).

[138] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 202.

[139] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 11, aa. 3-4.

l'unità massima[140], come si addice all'essere semplicissimo e sommamente trascendente, cioè all'essere pieno di conoscenza e di amore. La suddetta considerazione porta a pensare che una tale unità della vita suprema non solo non esclude la trinità di Persone, ma anzi la include. Infatti, come già compresero i Santi Padri[141], senza tale pluralità nell'unità, Dio non sarebbe un essere supremo solitario che avrebbe bisogno del mondo e perderebbe così il suo essere divino? In base a ciò, si comprende che, per i Padri della Chiesa, *la confessione trinitaria fosse la figura concreta del monoteismo cristiano*[142]. Il fatto è che il monoteismo trinitario è quella fede che ci indica in che modo il Dio personale è conoscenza e Amore in pienezza, fecondità, comunione e vita, in che modo l'Essere sommamente semplice vive come essere personale[143].

La conoscenza naturale di Dio

L'insegnamento del Nuovo Testamento su questa importante questione prosegue secondo le medesime coordinate che già sono apparse nell'analisi del tema nell'Antico Testamento: Dio è alla portata dell'intelligenza umana, poiché la sua gloria si manifesta nella bellezza del mondo; gli agiografi si stupiscono per la cecità che affligge coloro che non tributano la loro adorazione a Dio. Queste affermazioni sono sviluppate per esteso in Rm 1, 18-23 e nel Discorso di San Paolo all'Areòpago (At 17, 22-29).

Romani 1, 18-23: Il contesto in cui si colloca questo passo è l'affermazione della assoluta e universale necessità che tutti gli uomini hanno del perdono di Dio e, conseguentemente, l'assoluta e universale necessità di un Salvatore. Tutti, ebrei e gentili, hanno peccato; tutti sono privati della gloria di Dio e tutti sono bisognosi di salvezza. Il Vangelo rivela la giustizia e la santità di Dio, per la quale il credente è giustificato. In questo contesto, precisamente nel descrivere l'ambiente generalizzato di peccato in cui si trova immerso il mondo pagano, San Paolo realizza una descrizione seria delle malattie morali della società del suo tempo e una diagnosi convinta. Queste malattie sono il risultato del fatto di non aver saputo riconoscere Dio attraverso la sua creazione:

In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute,come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria, né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili. Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi, poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen (Rm 1, 18-25).

---

[140] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 11, a. 4, in c.

[141] Cfr. Ilario di Poitiers, De Trinitate, I, 1-4; I, 17; I, 23; I, 15; IV, 17-18, etc.

[142] Cfr. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 276.

[143] Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 203-206.

Questo passo della *Lettera ai Romani* evoca con forza *l'iter* argomentativo del passo della *Sapienza* precedentemente citato: il Dio invisibile si manifesta all'uomo attraverso le sue opere; la creazione rinvia al Creatore; l'itinerario mentale dei filosofi avrebbe dovuto portare alla conclusione dell'esistenza del Fattore del mondo e tuttavia si è sviato verso la divinizzazione delle cose create; una simile deviazione non é esente da colpevolezza da parte dell'uomo.

Il pensiero paolino si può sintetizzare attorno alle seguenti tre grandi affermazioni:

a) *L'intelligenza umana ha la capacità di trascendere il mondo creato e giungere alla conoscenza di Dio*. Si tratta, infatti, di una intelligenza che, contemplando le opere del Creatore, può trascenderle; anzi *è chiamata* a trascenderle a tal punto che, quando l'uomo non arriva alla conoscenza di Dio, si può dire che ha *bloccato*, ha imprigionato la verità con un comportamento ingiusto. Nel testo paolino si afferma, quindi, la dimensione religiosa o pre-religiosa dell'intelligenza; dimensione inerente all'intelligenza umana in quanto tale, cioè all'intelligenza umana di tutte le epoche e di tutte le culture[144];

b) Il mondo è rivelazione di Dio. Le affermazioni paoline sono chiare e ripetitive: Dio ha manifestato la sua invisibilità – il suo potere eterno e la sua divinità – attraverso le cose visibili, così che si può affermare che Dio in esse si rivela oggettivamente;

c) *L'uomo ha la capacità di conoscere e riconoscere Dio*: si afferma qui, al pari che nel libro della *Sapienza*, che i pagani ebbero qualche conoscenza dell'esistenza di Dio, ma non seppero *riconoscerlo* come Dio, cioè non seppero avere un concetto di Dio che superasse la semplice *divinizzazione* delle forze naturali e non seppero tributargli la dovuta adorazione e il dovuto rendimento di grazie. Ciò che si critica non è il fatto che furono atei ma che non seppero riconoscere Dio trasformando la loro conoscenza della creazione in autentica conoscenza religiosa e in autentica attitudine religiosa di dedizione a Dio.

Si tratta di una conoscenza che, come risulta da altri passi paolini (cfr. p.e., 2 Cor 3, 5; Fil 2, 13), è compito umano, ma non puramente umano, bensì suscitato dalla grazia di Dio. Passare dalla *conoscenza* di Dio al *riconoscimento* di Dio implica un'attitudine profonda dell'uomo – una conversione – per la quale è necessaria la grazia di Dio. Ma tra questa *conoscenza* di Dio e il *riconoscimento* di Dio esiste una autentica continuità. Ciò equivale ad affermare che nella stessa rivelazione naturale esiste già una chiamata alla conversione personale, cioè, "Dio chiama l'uomo non soltanto alla conoscenza, ma all'adorazione e al rendimento di grazie, propri della sua grazia dialogante, totalmente gratuita. La conoscenza naturale appare così alla luce della *Lettera ai Romani* e dal punto di vista del disegno di Dio stesso, come un *momento* o una *tappa verso il riconoscimento proprio della fede* (…) La conoscenza naturale è un momento interiore del riconoscimento entro la fede e permane come un momento di umanità e razionalità"[145].

Il Discorso all'Areòpago (At 17, 22-29): La convinzione dell'unione indissolubile tra conoscenza naturale di Dio e ri-conoscimento di Dio domina il famoso discorso di San Paolo conservato in *Atti*:

---

[144] "L'intelligenza che vede Dio nelle opere è la sapienza, patrimonio dell'umanità e delle religioni" (J. M. Rovira Belloso, *Tratado sobre Dios Uno y Trino*, cit., 305).

[145] J. M. Rovira Belloso, *Tratado sobre Dios Uno y Trino*, cit., 306.

Allora Paolo, alzatosi in mezzo all'Areòpago, disse: Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dèi. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo. Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana (At 17, 22-29).

Si tratta di un discorso nel quale la *captatio benevolentiae* (ateniesi, vedo che siete religiosissimi[146]), si basa sulle affermazioni contenute nei passi precedentemente citati: l'affermazione della rivelazione divina nella creazione; l'affermazione della possibilità della conoscenza naturale di Dio; la deviazione pagana in ciò che si riferisce alla vera natura di Dio; l'invito al ri-conoscimento di Dio a partire dalle creature. Nel testo che stiamo commentando appare una sfumatura nuova: si invita a conoscere Dio proprio nell'uomo, che è immagine di Dio e di stirpe divina.

Qui non si pretende nemmeno di dimostrare direttamente l'esistenza di Dio, perché si dà per scontato che gli uditori l'accettano; si pretende solamente di spiegare il vero essere di Dio, affinché gli uditori possano *riconoscere* come Dio Colui che si è rivelato nella sua creazione, ma che al tempo stesso la trascende. Si sottolinea con forza speciale la vicinanza di Dio all'uomo – o meglio la vicinanza dell'uomo a Dio –, poiché si afferma che "in Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo". Questa vicinanza di Dio si rivela nell'aiuto che concede a tutti quelli che lo cercano. Si tratta, quindi, di una vicinanza che non è puramente conoscitiva, ma attiva e provvidenziale e che ha una chiara influenza sul riconoscimento della capacità dell'uomo di incontrare Dio. Possiamo riconoscere Dio, non solo perché Egli si è rivelato nella creazione, ma perché ci dà le forze per comprendere tale rivelazione. Il nostro essere proviene da Dio e si conserva nell'esistenza, proprio perché *viviamo* in Lui. Il discorso paolino usa qui l'affermazione dell'azione di Dio nel mondo come ragione per giustificare l'invito a riconoscerlo nella vita delle creature[147].

Per la Sacra Scrittura è evidente non solo l'esistenza di Dio e la sua vicinanza all'uomo, ma anche la capacità che l'uomo ha di riconoscerlo nelle sue creature, e la responsabilità della verità, che rimane imprigionata se non lo riconosce. Le citazioni di testi biblici a questo riguardo potrebbero moltiplicarsi notevolmente, sia quelle che ammoniscono circa la responsabilità che tocca all'uomo per l'ignoranza del vero Dio (cfr. p.e., Sap 14, 12-31; Sal 14, 1-3; 53, 1-5; Rm 3, 20, etc.), sia quelle altre che semplicemente lodano Dio perché la sua gloria *si manifesta* nell'armonia e bellezza della creazione (cfr. p.e., Sal 104, 1-33).

---

[146] San Paolo usa intenzionalmente l'espressione *deisidaimonestérous* (*superstitiosiores*, timorosi dei demoni, timorosi delle forze soprannaturali), evitando il termine esatto di "*timorosi di Dio*", dato che adorano falsi dèi (Cfr. J. Leal, *Hechos de los Apóstoles*, in VV. AA., *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* II, BAC, Madrid 1962, 119).

[147] Cfr. J. Leal, *Hechos de los Apóstoles*, cit., 120.

Capitolo 5. La rivelazione del mistero trinitario

Dio si rivela in Gesù Cristo come Padre, Figlio e Spirito. Procederemo in primo luogo ad esporre la dottrina neotestamentaria su ciascuna delle tre divine Persone, per terminare soffermandoci su quei passi che contengono le principali espressioni trinitarie.

La rivelazione di Dio Padre

L'invocazione di Dio come *padre* è conosciuta in molte religioni. La divinità è stata chiamata con frequenza *padre degli dèi e degli uomini*. Nell'usare questo termine si vogliono sottolineare due aspetti nell'agire di Dio: che Egli è l'origine prima di tutto; che Egli è bontà e sollecitudine amorevole verso tutti gli uomini, agendo con loro come un buon padre fa con i suoi figli. Questa tenerezza paterna di Dio si esprime perfino mediante l'immagine della maternità, che indica con maggior evidenza la vicinanza e la compassione di Dio: *Come una madre consola un figlio, così io vi consoleró* (Is 66, 13). Questa unione di paternità e maternità è sottolineata in modo speciale nei testi che esprimono la paternità sui poveri e i deboli (cfr. Os 11, 1-9; Ger 31, 9.20; Is 49, 15; 66, 13). La Sacra Scrittura insegna anche che Dio trascende la distinzione umana dei sessi. Dio non è né uomo né donna, ma l'Essere Supremo; la sua paternità trascende la paternità e la maternità umane e, al tempo stesso, è origine e misura di ogni altra paternità: da Lui *ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome* (Ef 3, 15)[1]

Dio come padre nell'Antico Testamento

Gli autori sacri presentano Israele come il primogenito di Yahvé (Es 4, 22), come il popolo del quale Dio si prende specialmente cura tanto da chiamarlo *popolo mio* (cfr. Dt 14, 1-2; 7, 8), poiché lo ha scelto come proprietà per essere portatore delle promesse messianiche, cioè essere portatore dei misteriosi disegni divini di salvezza. Israele è stato scelto proprio perché questi disegni possano giungere a compimento. Persino la creazione è intesa come l'inizio della salvezza e, pertanto, come esercizio della paternità di Dio sull'uomo (cfr. Dt 14, 1; 32, 6; Ml 2, 10).

La paternità di Dio verso il popolo si basa sul fatto della sua elezione e della sua liberazione (cfr. Dt 7, 7; 14, 1-2). Si basa, quindi, sull'impegno storico che Yahvé ha liberamente contratto scegliendo Israele e promettendogli la sua protezione continua. Perfino i castighi che Yahvé infligge al popolo quando gli è infedele scaturiscono dalla paternità di Yahvé, che corregge come un padre corregge i suoi figli e che è lento all'ira e ricco di misericordia (cfr. Is 64, 7; Ger 2, 27; 31, 29; Os 11, 3-8).

L'idea di Dio Padre fluisce spontanea nei testi profetici, riferita non solo al popolo, ma anche al giusto indifeso: *Come un padre ha pietà dei suoi figli, così il Signore ha pietà di quanti lo temono. Perché egli sa di che siamo plasmati, ricorda che noi siamo polvere* (Sal 103, 13-14). Dio è specialmente *il padre degli orfani, il difensore delle vedove* (Sal 68, 6). Tutta la letteratura

[1] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 238-239

sapienziale è imbevuta di un sentimento di adesione filiale al Dio provvidente e giusto, che fa presagire la rivelazione del discorso della montagna.
La paternità di Yahvé assume i toni più forti quando viene riferita al Messia, il quale è il re e sacerdote per sempre, proprio perché è il Figlio di Yahvé (cfr. p.e. Sal 2, 7; 110, 3). Il messaggio di Cristo sorprese i suoi ascoltatori e, in un certo senso, era inaudito, ma aveva avuto una preparazione nell'affermazione della paternità di Dio nei riguardi del popolo e, specialmente, nei riguardi del Messia[2].

Il Padre rivelato dal Figlio
Nostro Signore inserisce la sua predicazione su Dio nell'insegnamento sulla paternità di Dio contenuto nell'Antico Testamento. Quando Cristo insegna ai discepoli a recitare il Padrenostro sta proponendo l'atteggiamento fondamentale con cui il cristiano deve rivolgersi a Dio. Questo atteggiamento è collegato all'affermazione della provvidenza di Dio nei confronti dell'uomo e del mondo (cfr. Mt 6, 8).
Ecco alcune affermazioni della paternità di Dio prese dal Sermone della montagna nella forma in cui lo leggiamo nel vangelo di San Matteo: *Perché siate figli del Padre vostro* (Mt 5, 45); *Siate perfetti come il Padre celeste* (Mt 5, 48); *Il Padre che vede nel segreto* (Mt 6, 4); *Il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno* (Mt 6, 8); *Padre nostro* (Mt 6, 9); *Se voi infatti perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi* (Mt 6, 14) *Se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro*…(Mt 6, 15); *Tuo Padre che è nel segreto* (Mt 6, 18); *Guardate gli uccelli del cielo…il Padre vostro celeste li nutre* (Mt 6, 26); *Il Padre vostro celeste sa che ne avete bisogno* (Mt 6, 32); *Il Padre vostro che è nei cieli darà cose buone a quelli che gliele domandano* (Mt 7, 11)[3].
Questi testi risultano in evidente continuità con le affermazioni dell'Antico Testamento, ma nello stesso tempo in essi la paternità di Dio è sottolineata con una forza ed una immediatezza veramente sorprendente. Nostro Signore non solo afferma la paternità di Dio sugli uomini, ma con quali viscere di misericordia esercita questa paternità. Le parabole della misericordia, come quella del figlio prodigo, sono una bella espressione dell'insegnamento di Gesù circa l'infinita misericordia di Dio verso l'uomo peccatore (cfr. Lc 15, 11-32).
Ma oltre a questo, l'insegnamento di Gesù sulla paternità di Dio racchiude una radicale novità basata sulla coscienza della sua filiazione al Padre, poiché alla sua luce acquista una prospettiva nuova e definitiva quanto l'Antico Testamento ha affermato sulla paternità di Dio. Gesù chiama Dio con il nome di Padre suo in un modo completamente nuovo che, a sua volta, influisce decisivamente sul modo con il quale noi altri possiamo chiamare Dio con il nome di Padre[4]. La filiazione a Dio degli uomini, che abbiamo visto già affermata nell'Antico Testamento, ora è conseguenza e applicazione del nostro radicamento in Cristo, che è il Figlio eterno del Padre (cfr. Gv 15, 1-10). Di conseguenza, tutto l'insegnamento dell'Antico Testamento sulla paternità di Dio appare assolutamente rinnovato. La Buona Novella non è che Dio è *come* un Padre, ma che Dio *è*, con assoluta

[2] Cfr. R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1977, 68.
[3] Cfr. J. M. Rovira Belloso, *La teología del Padre*, in A. Aranda (ed.) *Trinidad y salvación*, Pamplona, 1990, 101
[4] J. Auer, *Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, Barcelona 1988, 173.

proprietà, Padre di Gesù, e che, in Gesù, siamo resi realmente figli di Dio. La Buona Novella è la relazione di paternità che Gesù vive come filiazione autenticamente ricevuta[5]. Questa è la vera essenza del messaggio del Nuovo Testamento su Dio: Dio ha un Figlio, il quale è eterno ed è Dio come il Padre. Questa radicale novità si basa su ciò che Gesù ha detto della sua filiazione divina, cioè sulla coscienza che Gesù ha del suo essere e della sua origine. "Se ci è permesso l'ardire di penetrare nella coscienza umana di Gesù, vedremo in essa l'origine del linguaggio cristiano su Dio. Il Figlio stesso, incarnato, lo ha chiamato simultaneamente *mio Dio* e *mio Padre* (Mt 27, 46; Lc 23, 46). Per il fatto che il Figlio è divenuto uomo, e lo è per sempre, il Padre diviene suo Dio e il nostro Dio. Nello stesso tempo in cui continuava ad essere il Padre suo e che diveniva il nostro (Gv 20, 17)"[6]. Sul fondamento di questa coscienza di filiazione al Padre, gli Apostoli confessano Gesù come *il Verbo che in principio era presso Dio e che era Dio* (Gv 1, 2), come *l'immagine del Dio invisibile* (Col 1, 15) e come *l'irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza* (Eb 1, 3). Più tardi, seguendo la tradizione apostolica, la Chiesa confesserà nel Concilio di Nicea che il Figlio è *consustanziale* al Padre, cioè un solo Dio con lui[7].

Nello studiare la teologia di Dio Padre, l'attenzione si rivolge, quindi, a quei testi nei quali Gesù chiama Dio Padre suo e alla coscienza di Filiazione al Padre che Gesù dimostra. Si tratta di alcuni testi nei quali Gesù parla di Dio come Padre suo in un senso di completa immediatezza. Già da fanciullo Gesù dice di se stesso che *deve occuparsi delle cose del Padre suo* (Lc 2, 49) e ammonisce che *non tutti entreranno nel regno dei cieli ma solo colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli* (Mt 7, 21).

Gesù si sente strettamente immedesimato con l'attività del Padre. Gesù si sente talmente unito al Padre, che Questi gli ha consegnato ogni potere; anzi che solo Lui conosce il Padre e a sua volta solo il Padre conosce Lui: *Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare* (Mt 11, 27; Lc 10, 21). Si tratta di un testo di fondamentale importanza, poiché rivela l'uguaglianza di conoscenza esistente fra entrambi e, siccome il conoscere deriva dall'essere, indica l'uguaglianza di natura. "Si tratta, quindi, di una conoscenza che nasce dalla intimità di un vivere con Dio. Anche il Figlio (cioè solamente lui!) partecipa alla conoscenza dei piani e dei segreti di Dio; lui sa quello che il Padre vuole e che è gradito ai suoi occhi"[8].

Questa intimità tra Gesù e il Padre si manifesta con tratti inconfondibili nel modo in cui Gesù prega: pregando chiama sempre Dio con il nome di Padre[9]. Gesù si rivolge al Padre chiamandolo *Abbá* (Mc 14, 36). La tradizione cristiana ha inteso l'esclamazione *Abbá* di Gesù come espressione della sua singolare coscienza della filiazione al Padre. A questo occorre aggiungere il fatto che Gesù non ha mai messo la sua filiazione al Padre allo stesso livello della nostra. Così, p.e., non lo chiamò mai *Padre nostro*, ma usò l'espressione *Padre mio e Padre vostro* (cfr. p.e. Gv 20, 17), senza includersi mai nella nostra filiazione. Lo stesso

[5] J. M. Rovira Belloso, *La teología del Padre*, in A. Aranda (ed.) *Trinidad y salvación*, cit., 102.
[6] J. M. Nicolas, *Compendio de Teología*, cit., 113.
[7] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 241-242.
[8] R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, cit., 109.
[9] L'unica volta che Gesù si rivolge a Dio chiamandolo *Dio mio* è sulla Croce, proprio perché prega citando il Salmo 21 (cfr. Mt 27, 46).

avviene con la preghiera di Gesù: Gesù insegna a pregare, ma prega sempre da solo (cfr. Mc 1, 35; 6, 46; 14, 32-42; cfr. Lc 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 28; 11, 1).
Questo comportamento di Gesù giustifica il fatto che la prima comunità cristiana abbia inteso questa singolare espressione – *Abbá* – come manifestazione di una singolare consapevolezza della sua filiazione[10], cioè come manifestazione della sua consapevolezza di una intima relazione con Dio in quanto figlio in senso pieno[11].
Nel vangelo di San Giovanni questa relazione Padre-Figlio appare descritta come eterna ed essenziale, così che si afferma che Gesù di Nazareth ha un'esistenza anteriore alla sua nascita secondo la carne: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio* (Gv 1, 1.18); Gesù afferma che viene da Dio: *Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre* (Gv 6, 46); discutendo con i giudei dice: "*Prima che Abramo fosse, Io Sono* (Gv 8, 58); e nella preghiera sacerdotale: *E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse* (Gv 17, 5).
Si tratta di una unione tra Padre e Figlio che non è solo operativa, ma vitale ed eterna. Il Figlio fa tutto quanto ha visto fare dal Padre (Gv 5, 19-22; 6, 38); è il Padre colui che invia il Figlio (Gv 5, 26-38). Questa unione tra Padre e Figlio è di natura tale che Gesù può affermare: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Gv 10, 30).
Le espressioni che Gesù usa sono di una assoluta chiarezza: *In quel giorno* (dopo l'invio dello Spirito) *voi saprete che io sono nel Padre* (Gv 14, 20); *Perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato* (Gv 17, 21). Su questa intima relazione tra i cristiani, Cristo e il Padre si costruisce la vita cristiana in obbedienza e amore. Qui sta la chiave della prima lettera dell'Apostolo Giovanni[12].
Questa speciale paternità di Dio verso Gesù risulta già nei primi discorsi di San Pietro negli *Atti*: *Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire* (At 2, 32-33). Così si riflette anche negli scritti di San Paolo: Dio, che è padre di tutti gli uomini, è Padre di Gesù Cristo in un modo esclusivo ed unico, dato che Gesù è figlio suo per natura e non per adozione: *Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge* (Gal 4, 4-5). *Dio, mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato*…(Rm 8, 3). È evidente che, in questa argomentazione di San Paolo, il Figlio non riceve la sua filiazione nell'essere inviato, ma è inviato proprio perché è il Figlio. Gesù è il Figlio proprio di Dio (Rm 8, 3.32), il Figlio dell'amore del Padre (cfr. Col 1, 3 e 13). Egli è il Figlio *per mezzo del quale ha fatto anche il mondo*, si afferma in Eb 1, 2 in evidente parallelismo con Gv 1, 18.

[10] Cfr. Jeremías, *Abbá. Jésus et son Père*, Paris 1972, 66-67 ; *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974. Cfr. anche J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dio Uno y Trino,* Salamanca 1993, 404-405
[11] R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, cit., 94-95.
[12] Cfr. J. Auer, *Teología Dogmática*, II *Dios, Uno y Trino*, cit., 177.

La rivelazione di Dio Figlio

Nel messaggio cristiano, la questione su Dio e la questione su Cristo sono inseparabili. Dio è padre di Cristo nel significato più stretto; Gesù è figlio di Dio con tale precisione ed esattezza che, per il fatto di essere veramente figlio, è della stessa natura del Padre. *Cristo*-logia e *Teo*-logia sono, quindi, inseparabili. Nelle pagine precedenti si sono considerati i testi biblici più significativi intorno alla paternità di Dio. L'attenzione si rivolgeva, quindi, agli insegnamenti su Dio Padre contenuti nella predicazione di Gesù Cristo. Questa predicazione su Dio Padre – come si è visto – veniva realizzata da Nostro Signore in quanto era riflesso e manifestazione della propria filiazione. Padre e Figlio sono realtà correlative: la paternità è riferita al Figlio e la filiazione è riferita al Padre. I passi biblici nei quali l'una e l'altra si esprimono sono gli stessi.

I preludi dell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento troviamo alcune forme di mediazione tra Yahvé e il suo popolo che gli esegeti sono soliti considerare come preludi – solamente preludi – dell'insegnamento del Nuovo Testamento circa la Persona del Figlio. Si tratta di semplici allusioni, non di una anticipazione o di un inizio di rivelazione del mistero della Santissima Trinità. E tuttavia si può affermare che la rivelazione della filiazione divina di Gesù – perfino letterariamente – è stata preparata con la progressiva rivelazione della paternità di Dio verso il popolo, verso il re, verso il Messia. E soprattutto con le *personificazioni* dell'attività di Yahvé.

Si tratta di alcune *personificazioni* che si possono considerare come forme diverse di *mediazione* tra Yahvé e il suo popolo. Gli agiografi del Nuovo Testamento ricorrono a queste *personificazioni* per esprimere la loro Teologia del Figlio: si tratta dell'Angelo di Yahvé, della Parola di Dio e della Sapienza. La loro importanza teologica risiede fondamentalmente nel fatto di essere presentate come mediazioni tra Yahvé e la creazione[13].

a) L'Angelo di Yahvé

L'Angelo di Yahvé appare in una forma individuale, con una concreta missione salvifica. Nel cammino attraverso il deserto è come il messaggero di Yahvé, il soccorritore di Israele (cfr. Es 23, 20-23; 32, 34; Nm 20, 16). L'Angelo di Yahvé è guida e protettore di coloro che temono Dio (cfr. Gn 24, 7. 40; 1 Re 19, 5-6; 2 Re 1, 3.15). Talvolta appare come angelo castigatore (2 Sam 24, 16-18; 2 Re 19, 35-36) e giudice (2 Sam 14, 7. 20; 19, 28); altre volte non si riesce più a distinguere chiaramente l'Angelo di Yahvé dallo stesso Yahvé[14].

b) La Parola di Dio

La Parola di Dio è anzitutto la parola con la quale Dio, nel rivelarsi, manifesta la sua volontà riguardo ad Israele che ha scelto e costituito come *popolo suo* proprio con la sua parola. Sul Sinai Yahvé pronuncia le *dieci* parole (Es 34, 28) rivolte a Mosé, incaricato di

[13] R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1977, 68-75.
[14] Cfr. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1976, 33-38.

trasmetterle al popolo. Queste dieci parole – questi dieci comandamenti – sono il fondamento inamovibile di tutti i doveri che scaturiscono dall'Alleanza. Questa inamovibilità delle parole viene espressa nel fatto della loro incisione sulle tavole della legge e nell'obbligo di trasmetterle fedelmente a tutte le generazioni (Es 32, 16; 34, 16.27). La posizione eminente di Mosé rispetto ad Israele – gode della massima autorità lungo tutta la sua storia – si basa proprio sull'importanza della parola di Dio: sul fatto che Dio lo ha scelto per parlare in suo nome (Es 3, 1-20); sul suo incarico di trasmettere al popolo le parole di Dio e di prendersi cura che il popolo si mantenga fedele nell'osservarle (cfr. Es 34, 10-35). Mosé è il mediatore di Israele dinanzi a Dio, poiché *non è più sorto in Israele un profeta come Mosé – lui con il quale il Signore parlava faccia a faccia* (Dt 34, 10).

Parola di Dio è anche la parola dei profeti. Tale parola anzitutto è la parola che proviene dal cielo e che è udita dal profeta (cfr. Is 5, 9; Ez 10, 5; Ger 1, 11). Si tratta di una parola che converte il profeta in inviato di Yahvé, che lo rende *bocca* di Yahvé (cfr. Is 6, 8; 50, 4; Ger 1, 7; 15, 19; 20, 9).

Dove c'è la parola profetica, ivi c'è Yahvé che agisce, annuncia, si rivolge al popolo, salva, giudica (cfr. 1 Sam 3, 10-14; 2 Sam 2, 4-16; Ger 1, 4-10). La parola di Yahvé è efficace: *Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme al seminatore e pane da mangiare, così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata* (Is 55, 10-11). L'efficacia della *parola di Dio* si estende anche alla creazione. È *con la sua parola* che Dio ha creato il mondo (cfr. Gen 1, 3-25; Sal 33, 4-12; Sap 9, 1-4).

Secondo la teologia veterotestamentaria, tutta l'attività divina nella creazione del mondo, nell'elezione di Israele e nella salvezza degli uomini è in stretta dipendenza dalla *parola di Dio* (cfr. p.e. Is 9, 7; 55, 10-11; Ger 20, 9; 23, 29). La parola di Dio non solo rende efficacemente presente la potenza di Dio e Dio stesso, ma è parola forte, efficace, piena di sapienza. In un tale contesto teologico, si comprende facilmente il fatto che Giovanni, fondandosi su una nuova rivelazione, abbia riunito tutti i tratti della natura del *debar Yahvé* dell'Antico Testamento, comprese le affermazioni sulla sapienza, in una *unica* parola, che ha identificato con Cristo (cfr. Gv 1, 1; 1 Gv 1, 1)[15].

c) La sapienza di Dio

La sapienza di Dio, infinita ed insondabile, si rivela nella creazione (cfr. Ger 10, 12; Pr 3, 19; 8-9; Gb 28; Sap 7, 22- 8, 1). *Questa sapienza è una emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente. È un riflesso della luce perenne e un'immagine della bontà di Dio* (cfr. Sap 7, 25-26). Sono immagini che, nel Nuovo Testamento, saranno applicate direttamente a Cristo (cfr. Col 1, 15; Eb 1, 3). Gli inni dedicati alla sapienza (cfr. Pr 1, 20-32; 8;), 1-6; Sap 6, 12-25; 7, 22- 8, 1) la personificano in modo tale che alcuni hanno visto in essa una autentica ipostasi*: Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra* (Pr 8, 22-23). L'esegesi ariana si baserà su testi come questo per affermare che il

[15] Cfr. R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, cit., 72.

Verbo, sapienza di Dio, fu creato come prima creatura. E San Paolo chiamerà Cristo *potenza di Dio e sapienza di Dio* (1 Cor 1, 24).

La divinità di Gesù

Gesù manifestò la sua divinità a poco a poco, in modo graduale e progressivo, mediante una pedagogia adeguata al forte senso monoteista del popolo di Israele. Questa manifestazione della sua Divinità è indissolubilmente legata alla coscienza che Gesù ha della sua filiazione al Padre. Il Nuovo Testamento è una testimonianza eloquente della divinità di Nostro Signore Gesù Cristo; infatti esso ruota totalmente intorno alla confessione di Pietro – *Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente* (Mt 16, 16) – cioè all'affermazione che *Gesù è il Signore* (cfr. Fil 2, 11).

I vangeli sinottici

Nei Vangeli sinottici si trovano numerosi passi nei quali Gesù, assumendo il titolo di *Figlio dell'uomo*, rivela di possedere dignità e poteri divini. Infatti Gesù in quanto Figlio dell'uomo attribuisce a se stesso il potere di *perdonare i peccati* (cfr. Mc 2, 5-12). È usando questo titolo che Gesù si attribuisce una dignità del tutto singolare: si dichiara superiore al Tempio (cfr. Mt 12, 6), ai re (cfr. Lc 10, 24) e concretamente a Davide (cfr. Mt 22, 43-45), ai profeti (Mt 11, 11 ss.), alla Legge (cfr. Mt 5, 21), al sabato (cfr. Mt 12, 8) etc[16]. Gesù, come *Figlio dell'uomo*, presenta Se stesso come oggetto della elezione assoluta ed incondizionata, che si deve solamente a Dio. Afferma che colui che accetta il *Figlio dell'uomo* si salva. Mentre chi lo respinge si perde (cfr. Mt 16, 24-25); esige dai suoi discepoli di dare la loro vita per Lui (cfr. Mc 8, 34-38) e di amarlo più dei loro genitori e figli (cfr. Mt 10, 37).

Il *Figlio dell'uomo* si presenta come Figlio di Dio uguale a Dio, quando, interrogato dal Sinedrio sulla sua messianicità e filiazione divina, risponde di essere il Messia e aggiunge: *Vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo* (Mc 14, 62). Allora *tutti sentenziarono che era reo di morte* (v. 64). L'espressione usata da Gesù – *vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza* (Dio) –, dava all'affermazione della sua filiazione divina il significato preciso di essere Dio, uguale a Dio Padre nella divinità (nella "Onnipotenza"), e fu per questo che affermarono che era reo di morte. Ciò non sarebbe accaduto se l'affermazione di essere *figlio di Dio* si fosse potuta intendere in senso generico o morale (come "giusto", o "eletto di Dio").

Occorre osservare quindi che in questo testo ciò che è decisivo non è il fatto che Gesù risponda affermativamente alla domanda sulla sua divinità o filiazione divina (che si sarebbe potuta intendere in un senso ampio), ma che lo fa identificandosi con il *Figlio dell'uomo* di *Daniele*, seduto – per di più – alla destra dell'Onnipotente: perciò Caifa comprese che Gesù affermava che era Dio e, per conseguenza l'accusa di bestemmia (cfr. anche Lc 22, 66-71)[17].

[16] Cfr. J. Daniélou, *Cristo e noi*, cit., pp. 47-52

[17] "Sei tu il Figlio di Dio? Indubbiamente, sulle sue labbra (quelle di Caifa), la frase non ha il valore di una *filiazione* divina nel senso di partecipazione alla *natura* del Dio unico. Ciò per i giudei era qualcosa di inconcepibile, poiché non lo attribuivano nemmeno al Messia. Ma Gesù raccoglie l'affermazione dei suoi giudici e, lungi dal negarla, la fa sua, anche se in un significato molto più profondo che essi non possono capire. Comunque, per loro l'affermazione di Gesù ha carattere di bestemmia, per cui è *reo di morte*" (M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, II, Salamanca 1972, 411).

Un aspetto importante della testimonianza dei sinottici circa la divinità di Gesù è costituito dal titolo di *Figlio di Dio* e in generale dalle attribuzioni della filiazione divina a Cristo. Come già detto, il titolo *Figlio di Dio* può avere – e di fatto ha – nell'Antico Testamento un significato generico e morale (sono figli di Dio gli angeli, i giusti etc.). Esistono nei sinottici alcuni passi nei quali *Figlio di Dio* potrebbe essere interpretato in questo senso (cfr. Mt 5, 9; Mc 3, 11). In altri passi, invece, l'espressione *Figlio di Dio*, o più semplicemente *il Figlio*, indica la filiazione divina di Gesù in senso proprio e pieno; cioè indica la vera divinità di Gesù Cristo.

A questo riguardo, sono notevoli per la loro chiarezza i testi nei quali Cristo stesso si rivolge a Dio nella sua preghiera chiamandolo *Padre* o *Padre mio* (cfr. Mt 11, 25-26; 26, 39.42; Mc 14, 36; Lc 22, 42; 23, 34.46). È possibile che il termine impiegato da Gesù fosse sempre quello di *Abbá*, e non solo quando viene esplicitamente indicato così nei Vangeli. L'analisi di questo comportamento di Gesù, assolutamente insolito nelle preghiere degli ebrei, dimostra che introduce tratti assolutamente nuovi nella lunga tradizione giudaica. La coscienza religiosa di Gesù sembra rivelare *"che Egli non è un uomo precostituito per la sua elezione di figlio, ma che tutto il suo essere concreto è legato indissolubilmente alla sua relazione con il Padre. Egli procede in tutto da Lui e, quindi, ha con il Padre quella relazione di familiarità, inconcepibile negli altri*[18].

Il Padre stesso rende testimonianza al Figlio, nel *Battesimo* di Gesù (cfr. Mc 1, 11) chiamandolo *Figlio prediletto*, il che indica anche l'idea di Figlio unico. È la stessa voce che si ode nella *trasfigurazione* del Signore: *Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto* (Mt 17, 5; cfr. Mc 9, 7; Lc 9, 28-36). Questa dichiarazione al momento della trasfigurazione è come una conferma di quanto già si fece udire al momento del battesimo.[19]

Nei vangeli sinottici, Gesù fa riferimento a se stesso come al *Figlio* che conosce il Padre (cfr. Mt 11, 27; 21, 37-38) e che, come figlio, è superiore ai *servi* che Dio in precedenza ha mandato al suo popolo (cfr. Mt 21, 34-36), superiore persino agli stessi angeli (cfr. Mt 24, 36). Gesù ha distinto la sua filiazione da quella dei suoi discepoli, non dicendo mai *nostro Padre* (cfr. Mt 5, 48; 6, 8; 7, 21; Lc 11, 13; Gv 20, 17)[20].

Le epistole paoline

Nelle epistole paoline si trovano pure numerose testimonianze sulla divinità di Gesù. Tra esse si distingue il celebre inno della *Lettera ai Filippesi*, che è uno di quelli più minuziosamente analizzati dall'esegesi*: Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura (*forma*) divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione (*forma*) di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro*

[18] Cfr. M. Bordoni, *Gesù di Nazaret*, *Signore e Cristo*, cit., vol 2, 268.
[19] Cfr. M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, II, cit., 407.
[20] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 443 (cfr. Ibid., nn. 441-445).

nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre (Fil 2, 5-11)[21].

Questo inno cristologico costituisce una sintesi di tutto il mistero di Cristo: dalla preesistenza eterna del Verbo, che esisteva *nella forma* di Dio prima dell'Incarnazione, fino alla sua glorificazione, esaltato alla gloria del Padre e costituito Signore Universale (il nome che è al di sopra di ogni nome è *Kyrios*, cioè Signore); gloria alla quale pervenne attraverso la *kenosi* o volontario annientamento di se stesso.

La preesistenza di Cristo, nella sua divinità, è affermata fortemente da San Paolo in Col 1, 1-17: *Egli (*Cristo*) è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose (…) Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui* (Col 1, 1-17).

Cristo non solo esiste prima di ogni creatura come immagine di Dio, ma esercita rispetto alla creazione intera un'opera che è esclusiva di Dio: creare e conservare nell'essere tutte le cose[22].

Nella stessa lettera l'Apostolo scrive che in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità (Col 2, 9). Questo testo sembra riferirsi più direttamente alla glorificazione (divinizzazione) del corpo di Gesù dopo la Resurrezione, ma indica anche che la sua divinità non é il *semplice abitare* di Dio in un uomo, ma l'abitare corporalmente di Dio: in altre parole, l'Incarnazione di Dio[23].

San Paolo abitualmente fa riferimento alla divinità di Gesù usando il termine *Signore* (*Kyrios*), e riserbando il nome di Dio (*Theós*) per il Padre (Cfr. 1 Cor 8, 6). Tuttavia talvolta applica il sostantivo *Theós* a Gesù Cristo: *nell'attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo* (Tt 2, 13). Nell'originale greco c'è un solo articolo comune a grande Dio e salvatore Gesù Cristo; cioè questo Salvatore nostro Gesù Cristo è grande Dio[24].

San Paolo afferma in tutta chiarezza la filiazione divina di Gesù. *Il Catechismo della Chiesa Cattolica* ricorda che San Paolo "a proposito della sua conversione sulla strada di Damasco, dirà: *"Quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani…"* (Gal 1, 15-16). "*Subito nelle sinagoghe proclamava Gesù Figlio di Dio"* (At 9, 20). Questo sarà fin dagli inizi (cfr. 1 Ts 1, 10) il centro della fede apostolica (cfr. Gv 20, 31) professata prima di tutti da Pietro quale fondamento della Chiesa (cfr. Mt 16, 18)"[25]. È la stessa dottrina contenuta nel celebre inizio della *Lettera agli Ebrei* (Eb 1, 1-3), dove Cristo è chiamato *Figlio* di Dio, *erede* di tutte le cose, *per mezzo del quale ha fatto anche il mondo, irradiazione della gloria e impronta*

---

[21] Cfr. A. Feuillet, *L'hymne christologique aux Philippiens* (II, 6, 11), RB 71/72 (1965) 352-380, 481-507 ; L. Cerfaux, *Cristo nella Teologia di San Paolo*, A. V. E. , Roma 1979, 315- 332

[22] Cfr. F. Prat, *La teologia di San Paolo*, S.E.I., Torino 1961, vol.I, 278-281; L. Cerfaux, *Cristo nella Teologia di San Paolo*, cit., 332-335; P. Rossano, *Vangelo e culture a Efeso e nella Provincia d'Asia al tempo di S. Paolo e di S. Giovanni,* Civiltà Classica e Cristiana 1 (1980) 278-288.

[23] Cfr. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942, 258.

[24] Cfr. V. Loi, *San Paolo e l'interpretazione teologica del messaggio di Gesù*, Ed. Japadre, L'Aquila, 1980, 95-96. Su questa interpretazione di Tt 2, 13 –che si può definire unanime tra i Padri-, cfr. per esempio S. Atanasio, *Epist. Ad Adelphium*, 7 (PG 26, 1079); S. Agostino, *Contra Maximinum arianorum episcopum*, 13-14 (PL 42, 718-721). Sul testo di Rm 5, 9, cfr. L. Cerfaux, *Cristo nella teologia di San Paolo*, cit., 434-436.

[25] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 442.

della sostanza del Padre. Si afferma che *sostiene tutto* con la sua mano potente e che *è assiso alla destra della maestà*[26].

Verbo di Dio e Figlio Unigenito in San Giovanni

Lo stesso agiografo manifesta apertamente che questo Vangelo è stato scritto per dimostrare la divinità di Cristo (cfr. Gv 20, 31). Nel Prologo (Gv 1, 1-18) si enumerano i tratti fondamentali del mistero di Cristo che saranno sviluppati lungo il Vangelo, sia nella narrazione delle opere e delle parole di Gesù, sia nei commenti che ne fa l'evangelista. Comincia con l'affermazione della preesistenza eterna del Verbo di Dio: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio* (Gv 1, 1). Questo *Verbo* o *Parola* di Dio è Dio. Il termine greco *Logos* San Giovanni può averlo preso o dalla cultura greca o dal giudaismo, al quale, come si è appena indicato, non era estranea l'espressione *Parola di Dio* (*Debar Yahvé*). Comunque è indubbio che ci troviamo di fronte ad una netta distinzione tra il Padre e il Logos. Infatti poco dopo si chiamerà il Verbo *unigenito dal Padre* (Gv 1, 14). Questo Verbo di Dio si è fatto uomo: *E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi* (Gv 1, 14); egli è Colui che è stato *contemplato* dai discepoli di Gesù; è Colui al quale ha reso testimonianza Giovanni Battista (cfr. Gv 1, 15), e dalla cui pienezza noi tutti abbiamo ricevuto; Egli è l'Unigenito che è nel seno del Padre (Gv 1, 18).

Gesù stesso si attribuisce la preesistenza: *prima che Abramo fosse, Io Sono* (Gv 8, 58; cfr. Gv 17, 5. 24). L'espressione *Io sono* aveva per gli ebrei un significato molto forte, poiché è l'espressione con la quale Dio si rivela a Mosé[27]: "con tale espressione Gesù manifesta di essere il vero Dio"[28]. Per questo, "il vertice della Rivelazione fu raggiunto lì dove la Parola ha potuto far vibrare nella carne l'eterno *Io sono* di Dio"[29].

Come era proprio del Verbo prima dell'Incarnazione essere luce e vita degli uomini (cfr. Gv 1, 4-5), così anche il Verbo incarnato, Gesù, dichiara che è *la luce del mondo* (Gv 8, 12) e che è la *Vita* (Gv 14, 6) e fonte della vita: *Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole* (Gv 5, 21). Nelle parole di Cristo raccolte nel vangelo di San Giovanni, si rende evidente la stretta unione tra ciò che Cristo è e ciò che Cristo fa: le opere di Cristo manifestano che è Figlio di Dio, uguale a Dio[30].

Unigenito dal Padre (Gv 1, 14) è un titolo che San Giovanni applica frequentemente a Gesù come equivalente alle espressioni "il Figlio", "il Figlio di Dio" o "Figlio del Padre". Alcune volte troviamo nel quarto Vangelo l'espressione *figlio di Dio* presa in senso ampio (sono figli di Dio gli angeli e i giusti), ma in molte altre occasioni significa, senza dubbio, la divinità di Cristo. Specialmente esplicite sono le seguenti espressioni: *Io e il Padre siamo una cosa sola (…) il Padre è in me e io nel Padre* (Gv 10, 30.38). Qui Cristo non solo chiama Padre Dio, ma afferma di "essere una cosa sola con Dio Padre"; cioè afferma che il suo essere Figlio di Dio consiste nell'essere Dio.

---

[26] Cfr. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, I, Paris 1952, 39-91.
[27] Cfr. D. Mollat, *La divinité du Christ d'après saint Jean*, « Lumen Vitae » 9 (1953) 127.
[28] Giovanni Paolo II, *Discorso* 26-VIII-1987, n. 7: *Insegnamenti*, X, 3(1987) 249-250. Cfr. anche A. Feuillet, *Les ego eimi christologiques du quatrième évangile*, "Recherches de Science Religieuse" 54 (1966) 5-22, 213-240.
[29] D. Spada, *L'importanza dell'evento pentecostale nel processo di riconoscimento della divinità di Gesù,* "Euntes Docete" 33 (1980) 269.
[30] J. Daniélou, *Cristo e noi*, cit., 67.

Il Padre e il Figlio, una cosa sola

Abbiamo ripetutamente incontrato alcuni testi dei sinottici nei quali si parla della uguaglianza esistente tra il Padre e il Figlio. Così avviene, p.e., in Mt 11, 27: *Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare*. Questa uguaglianza nella conoscenza sta ad indicare, come è ovvio, l'uguaglianza di natura. Anche nel vangelo di San Giovanni troviamo messa in risalto questa uguaglianza tra il Padre e il Figlio.
Questo avviene in modo particolare con l'affermazione contenuta in Gv 10, 30: *Io e il Padre siamo una cosa sola*. Si tratta di una unità di volontà, che si rivela così intima da poter dire che i due sono uno solo[31]. La dichiarazione di Gesù è così esplicita che i giudei vogliono lapidarlo come bestemmiatore. Quando Gesù chiede loro perché vogliono lapidarlo, essi rispondono: *Non ti lapidiamo per un'opera buona, ma per la bestemmia e perché tu, che sei uomo, ti fai Dio* (Gv 10, 33). Di fronte a questa risposta dei giudei, Gesù non solo non corregge le sue precedenti affermazioni, ma insiste sul fatto che devono attenersi alle opere che compie, perché esse dimostrano la sua unione con il Padre. Se i giudei avessero capito il vero significato della predicazione e dei miracoli di Gesù, avrebbero conosciuto che *il Padre è in me e io nel Padre* (Gv 10, 38), poiché il potere taumaturgico di Gesù e il suo modo di operare in generale dimostrano la sua unità con il Padre.
Quando Gesù dice che il Padre e Lui sono *una cosa sola*, secondo il contesto, si sta riferendo alle opere che compie in nome del Padre. L'affermazione è ampia ed allude ad una comunione più profonda e misteriosa, che è la comunione di essere e di natura (cfr. Gv 17, 11.22). I giudei così comprendono che Gesù si fa uguale a Dio (Gv 10, 33). L'unità del Padre e del Figlio è unità di volontà, di amore, di conoscenza, di potenza. Così si spiega l'irritazione dei giudei che vogliono lapidarlo come bestemmiatore[32].
Gesù torna a riferirsi a questa uguaglianza con il Padre nell'Ultima Cena. Se conosceste me – dice ai discepoli – conoscereste anche *mio Padre* (Gv 14, 7). E rivolgendosi a Filippo, il quale non ha compreso la risposta di Gesù e insiste perché mostri loro il Padre, dice: *Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?* (Gv 14, 10). E aggiunge con un argomento identico a quello di Gv 10, 30: *Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse* (Gv 14, 11). Le opere del Figlio sono quelle del Padre, non solo perché il Padre ha dato al Figlio il potere di compierle, ma perché il Padre è sempre nel Figlio.
Nel corso della sua vita, Gesù dimostrò alcune volte in maniera implicita questa uguaglianza con il Padre. Richiese che gli si tributasse l'amore assoluto, si manifestò con poteri divini, affermò di se stesso che esisteva prima che Abramo esistesse, chiamò Dio

[31] Commentando l'obbedienza di Gesù verso il Padre quale è descritta in Gv 4, 34, I. de la Potterie scrive:"Un annientamento così radicale lascia intravedere qualcosa del mistero di Gesù. Certamente questa obbedienza è quella dell'uomo Gesù. Ma, come hanno perfettamente compreso Origene e san Cirillo d'Alessandria, una unione così perfetta tra la volontà di Gesù e quella del Padre si spiega nella sua totalità solamente con la filiazione divina e l'unità sostanziale con il Padre. Secondo Origene, se la volontà del Padre costituisce un autentico alimento per Gesù, è perché ha fatto sua in tal modo la volontà divina che, per così dire, non possiede più volontà propria: la perfetta unione tra la volontà umana di Gesù e la volontà di Dio è la manifestazione di una unità ancora più profonda, l'unità tra il Padre e il Figlio, perché la volontà del Figlio è identica a quella del Padre; perciò può affermare: io e il Padre siamo una cosa sola (Gv 10, 30)" (I. de la Potterie, *La verdad de Jesús*, Madrid 1979, 49).
[32] Cfr. J. Leal, *Evangelio de San Juan* in *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús,* Madrid 1964, 957.

Padre suo in maniera totale ed unica. In questo contesto si può percepire meglio la forza della sua affermazione: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Gv 10, 30). Come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «Soltanto l'identità divina della Persona di Gesù può giustificare un'esigenza assoluta come questa: "*Chi non è con me è contro di me*" (Mt 12, 30); altrettanto quando egli dice che in lui c'è "*più di Giona… più di Salomone*" (Mt 12, 41-42), "*c'è qualcosa più grande del Tempio*" (Mt 12, 6); quando ricorda, a proprio riguardo, che Davide ha chiamato il Messia suo Signore (Mt 12, 36-37), e quando afferma: "*Prima che Abramo fosse, Io Sono*" (Gv 8, 58); e anche: "*Io e il Padre siamo una cosa sola*" (Gv 10, 30)»[33].

[33] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 590.

Capitolo 6. La rivelazione di Dio Spirito Santo

Nella Sacra Scrittura, lo Spirito Santo è chiamato Spirito di Yahvé, Spirito di Dio, Spirito di Gesù Cristo, Spirito Santo[34]. È stato scritto giustamente che lo Spirito Santo è la persona più misteriosa della Santissima Trinità, poiché come nell'uomo il suo spirito indica la sua intimità, così lo Spirito Santo esprime l'invisibilità di Dio, il suo profondo segreto e la sua incomprensibilità. Nello Spirito Santo ci troviamo di fronte al mistero più profondo della vita trinitaria, allo stesso modo in cui scopriamo ciò che è più segreto nell'uomo quando conosciamo il suo spirito e la sua anima[35]. Non ha nulla di strano, quindi, il fatto che molte volte lo Spirito Santo sia stato definito come il *Grande Sconosciuto*[36]. Già San Tommaso d'Aquino avvertiva che esiste una autentica povertà di vocaboli –*vocabulorum inopia* – per esprimere ciò che si riferisce all'Amore e, di conseguenza, per esprimere ciò che si riferisce allo Spirito Santo[37].

Anche se ciò è vero, lo Spirito Santo si trova costantemente presente in tutto il Nuovo Testamento[38]. Il fatto è che l'insegnamento cristiano su Dio è, nel contempo, cristocentrico e trinitario[39]: è nel mistero di Cristo che ci si è rivelato il Padre in quanto Padre, ed è anche Cristo che ci rivela lo Spirito Santo; al tempo stesso è lo Spirito Santo che ci fa conoscere il mistero di Cristo e, di conseguenza, il mistero di Dio (cfr. p.e., Gv 14, 26).

Nel discorso di addio nell'Ultima Cena Gesù parla a lungo dello Spirito Santo: Egli è il Consolatore (*Paráclетos*) che sarà sempre con gli Apostoli, lo Spirito di verità che sarà inviato ai discepoli da Gesù e che li guiderà alla verità tutta intera (Gv 14, 16-17; 16, 7-13). «Così nel discorso pasquale di addio si tocca – possiamo dire – l'apice della rivelazione trinitaria. Al tempo stesso, ci troviamo sulla soglia di eventi definitivi e di parole supreme, che alla fine si tradurranno nel grande mandato missionario, rivolto agli apostoli e, per loro mezzo, alla Chiesa: "Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni", mandato che contiene, in certo senso, la formula trinitaria del battesimo: "Battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" (Mt 28, 19). La formula rispecchia l'intimo mistero di Dio, della vita divina che è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, divina unità della Trinità. Si può leggere il discorso di addio come una speciale preparazione a questa formula trinitaria, nella quale si esprime la potenza vivificante del Sacramento, che opera la partecipazione alla vita di Dio uno e trino, perché dà la grazia santificante come dono

[34] Cfr. F. W. Horn, *Holy Spirit*, in *The Ancor Bible Dictionary*, III, cit., 265-266.
[35] L. Scheffczyk, *La Encíclica sobre el Espíritu Santo. Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza*, in A. Aranda (ed), *Trinidad y salvación. Estudio sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, Pamplona, 1990, 177.
[36] Cfr. p.e. San J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, nn. 127-138.
[37] S. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 37, in c.
[38] Come è stato fatto notare, "la discesa solenne dello Spirito il giorno di Pentecoste non fu un evento isolato. Quasi non c'è pagina degli Atti degli Apostoli in cui non si parli di Lui e dell'azione con cui Egli informa, dirige e vivifica la vita e le opere della comunità cristiana primitiva. E' Lui che ispira la predicazione di San Pietro (cfr. At 4, 8), che conferma nella fede tutti i discepoli (cfr. At 4, 31), che sigilla con la sua presenza la vocazione dei gentili (Cfr. At 10, 44-47), e che manda Saulo e Barnaba in terre lontane per aprire strade nuove all'insegnamento di Gesú (Cfr At 13, 2-4). La sua presenza e il suo intervento, insomma, presiedono ogni cosa" (San J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, cit., n.127).
[39] Cfr. A. Dominguez, *La Teología del Espíritu Santo*, in A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación. Estudio sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II,* cit., 196.

soprannaturale all'uomo. Per mezzo di essa questi viene chiamato e reso "capace" di partecipare all'imperscrutabile vita di Dio»[40].

Questo denso testo dell'Enciclica *Dominum et vivificantem* mette in risalto la stretta connessione che esiste tra la promessa dello Spirito e l'affermazione della "personalità" di questo stesso Spirito quale è contenuta nel mandato missionario. Questa rivelazione dello Spirito si inquadra nell'economia della salvezza: è lo Spirito colui che guida alla verità completa e colui che santifica gli uomini unendoli così intimamente con Dio da renderli partecipi della vita divina: la vita che ha la sua origine nel Padre, ci è offerta nel Figlio – per il nostro inserimento nel Figlio – e ci viene comunicata mediante lo Spirito Santo.

Lo Spirito di Yahvé nell'Antico Testamento

L'insegnamento del Nuovo Testamento sullo Spirito Santo evoca quanto è stato detto nell'Antico sullo Spirito di Yahvé. Quando nell'Ultima Cena Gesù annuncia l'invio di "un altro Paraclito" (cfr. Gv 14, 16-17), si sta riferendo allo stesso Spirito che già operò nella Creazione (cfr. Gn 1, 2), che parlò per mezzo dei profeti e che, a partire dalla glorificazione di Cristo, rimarrà vicino ai discepoli per guidarli verso la verità tutta intera[41].

Nella Sacra Scrittura, il significato primo di *spirito* è quello di vento. Il vento è di vitale importanza nella vita campestre. Ne consegue che, nell'Antico Testamento, non è considerato come una semplice forza naturale, ma come una forza che si attribuisce al Creatore e Conservatore della vita (cfr. Gn 1, 2; 8, 1). Questo significato è completato da un altro che gli è molto vicino: il *ruah* come soffio di vita, come la vita stessa, poiché chi respira vive e il cessare di respirare è segno di morte. Dio è colui che infonde il suo soffio nei viventi, specialmente nell'uomo (Gn 2, 7), così che nell'uomo questo soffio di vita appare come soffio di Dio. Perciò dice Giobbe: *finché ci sarà in me un soffio di vita e l'alito di Dio nelle mie narici, mai le mie labbra diranno falsità* (Gb 27, 3-4; cfr. Sal 104, 29).

Da ciò si passa alla considerazione dello "spirito di Yahvé" come qualcosa personale di Dio. Si tratta di qualcosa di se stesso che Dio dà agli uomini come un dono, unendoli in modo speciale a sé. Così, p.e., per mezzo del suo Spirito, Dio crea un cuore nuovo nel popolo, donandogli un cuore di carne invece del cuore di pietra nel quale lo hanno trasformato i peccati (cfr. Ez 36, 26-27); lo Spirito di Yahvé santifica gli uomini, dona loro sapienza e conoscenza (cfr. Is 59, 21; Sap 1, 4; 9, 17)[42]. Inoltre, alcuni personaggi – p.e. Giuseppe, Mosé, Giosué, Davide, Eliseo – ricevono lo spirito come un dono permanente di Dio, che li mantiene fedeli alla loro missione. Tra loro si distingue il Messia[43]. Così viene profetizzato: *Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore* (Is 11, 2). Secondo le profezie, il Messia sarà portatore dello Spirito in tutta pienezza.

Non solo il messia è portatore privilegiato dello spirito di Yahvé, ma perfino i tempi messianici sono caratterizzati da una speciale effusione di questo spirito nel popolo. San Pietro lo ricorda nella sua predicazione il giorno di Pentecoste: *Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse*

[40] Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18.V.1986, n. 9.
[41] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 243.
[42] Cfr. I. Hermann, *Espíritu Santo*, in *Conceptos fundamentales de Teología*, cit., II, 24-25.
[43] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, cit., 313-314.

il profeta Gioele: Negli ultimi giorni, dice il Signore, io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno (…) E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno (At 2, 15-18; cfr. Gl 3, 1).

Principali testi pneumatologici nel Nuovo Testamento

I testi del Nuovo Testamento che parlano dello Spirito Santo si possono raggruppare in tre grandi blocchi: quelli che parlano dello Spirito di Dio come sua forza carismatica, quelli che parlano di Lui come forza divina che santifica i credenti e quegli altri nei quali questa forza divina appare descritta più nettamente come una persona divina.

a) Lo Spirito di Dio come forza carismatica

La concezione verginale di Gesù è opera dello Spirito Santo, che stende la sua ombra su Maria (cfr. Lc 1, 35). Perciò si dice che si trovò che Maria aveva concepito per opera dello Spirito Santo (cfr. Mt 1, 18). Questi testi e altri simili hanno come ambito di pensiero ciò che si afferma nell'Antico Testamento circa l'azione creatrice e vivificante dello Spirito di Dio (cfr. p.e., Gn 1, 2; Sal 104, 30; Sap 1,7) e la protezione di Yahvé sull'accampamento ebraico (cfr. Es 19, 16; 24, 16; 40, 36). Nel narrare la concezione di Gesù per opera dello Spirito si pone in risalto che Egli è il Messia e che in Lui culmina tutto il processo salvifico sviluppato lungo la storia: Gesù è concepito in modo eccezionale, come capolavoro dell'intervento carismatico di Dio nella storia. Perciò il figlio generato da Maria sarà chiamato in maniera esclusiva ed unica Figlio di Dio e Figlio dell'Altissimo (Lc 1, 32-35). Ecco perché Giovanni afferma di Gesù che può dare lo Spirito senza misura (cfr. Gv 3, 34).

Nel battesimo questo Spirito si manifesta discendendo su Gesù in maniera pure unica e totale, prendendo possesso di Lui per la sua manifestazione messianica (cfr. Lc 4, 1). Gesù è colui che è sempre condotto dallo Spirito di Dio (cfr. Lc 4, 1; Mc 1, 12; Mt 4, 1); colui che sempre si muove spinto dallo Spirito di Dio. Gesù battezza nello Spirito di Dio (cfr. Mt 3, 11); San Pietro dice di Lui che, unto da Dio con lo Spirito Santo e con potenza, passò beneficando (At 10, 38).

Gesù richiama l'attenzione su una unzione messianica da parte dello Spirito, quando nella sinagoga di Nazaret applica a sé il testo di Is 61, 1-2: *Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai miseri*…(Cfr. Lc 4, 18-30). La predicazione di Gesù riceve la sua forza da questa unzione dello Spirito, poiché in essa si compie la profezia di Is 42, 1-2: *Ecco il mio servo che io ho scelto… Porrò il mio spirito sopra di lui e annunzierà la giustizia alle genti* (cfr. Mt, 12, 18-21). Gesù afferma che agisce con la potenza dello Spirito*: Se io scaccio i demòni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio* (Mt 12, 28). Anche la resurrezione di Gesù è opera del Padre per mezzo dello Spirito Santo: *E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti…* (Rm 8, 11).

b) La santificazione, opera dello Spirito

Già durante la vita terrena del Signore, i personaggi più legati alla sua missione messianica ricevono la Spirito in modo speciale. Così avviene, p.e., con il Battista (cfr. Lc 1, 15), con Zaccaria (cfr. Lc 1, 67), con Simeone (cfr. Lc 2, 26), con Elisabetta (cfr. Lc 1, 41) e soprattutto con Santa Maria (cfr. Lc 1, 46-54). Nel lasciare questo mondo, Gesù invia il suo

Spirito sugli Apostoli, che ora devono continuare la sua opera (cfr. Gv 20, 22). Perciò San Pietro, il giorno di Pentecoste, parlando della glorificazione di Cristo, dice: *Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire* (At 2, 33). Si compie così la profezia di Gioele relativa alla effusione dello Spirito nei tempi messianici (Cfr. At 2, 18; Gl 2, 28-32); si compie anche la promessa del Signore al momento della sua Ascensione: *Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi* (cfr. At 1, 8). La potenza dello Spirito Santo si manifesta frequentemente nell'attività apostolica (cfr. p.e. At 11, 15-16) a tal punto che la storia della Chiesa primitiva si potrebbe descrivere come l'epopea dello Spirito Santo, poiché la nascita delle Chiese locali fu accompagnata dall'effusione dello Spirito. Basti ricordare come nel concilio di Gerusalemme gli Apostoli parlano dell'azione dello Spirito nella Chiesa: *Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi*…(At 15, 28). L'elezione di Mattia (cfr. At 1, 15-26), quella di Paolo e Barnaba (cfr. At 13, 2), quella dei diaconi (cfr. At 6, 3-6), l'istituzione dei vescovi (cfr. At 20, 28; 2 Tm 1, 6) sono opera dello Spirito Santo. I cristiani sono chiamati templi dello Spirito Santo (1 Cor 3, 16-17; 1 Cor 6, 19); sono edificati come dimora di Dio per mezzo dello Spirito (cfr. Ef 2, 22).

I battezzati sono stati santificati nello Spirito del nostro Dio (1 Cor 6, 11). Si tratta della rigenerazione da acqua e da Spirito di cui già si parla in Gv 3, 5. Infatti i battezzati sono rigenerati per l'azione dello Spirito Santo che Gesù Cristo ha effuso abbondantemente su di noi (cfr. Tt 3, 6). È la presenza dello Spirito nell'anima del giusto che gli concede quello spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo *Abbá*, Padre (cfr. Rm 8, 15), poiché la grazia di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo della grazia dello Spirito Santo che ci è stato dato (Rm 5, 5). Di conseguenza, è necessario vivere secondo lo Spirito e non secondo la carne (cfr. Rm 8, 9-11).

c) Lo Spirito Santo come persona divina

In numerosi passi del Nuovo Testamento, lo Spirito Santo appare non solo come una forza divina che opera in Gesù Cristo, nella Chiesa o nei cristiani, ma viene inoltre descritto come "qualcuno" distinto dal Padre e dal Figlio ed in intima relazione con il Padre e il Figlio.

Nei sinottici appare con chiarezza in un passo che è fondamentale in materia cristologica e trinitaria: il Battesimo di Gesù. Infatti, in questi passi, lo Spirito Santo, che discende in forma di colomba, si distingue chiaramente dal Padre e dal Figlio prediletto (cfr. Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22). Questa distinzione personale appare con maggiore chiarezza nel mandato di battezzare nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. Mt 28, 19).

La presenza dello Spirito Santo è talmente costante negli *Atti*, che vengono considerati come il vangelo dello Spirito Santo. Infatti, il libro comincia con la Ascensione e la Pentecoste e contiene numerosi passi nei quali si parla dello Spirito come dono ricevuto per l'imposizione delle mani e come Colui dal quale scaturiscono i carismi dei fedeli. I discepoli sono descritti molte volte come pieni dello Spirito Santo. È lo Spirito Santo che suggerisce come si deve compiere l'espansione della Chiesa, p.e. indicando a Filippo di avvicinarsi all'eunuco della regina Candace (At 8, 29) o a Pietro di andare a casa del centurione Cornelio (At 10, 19-20); è lo Spirito che ispira agli Apostoli le parole che

debbono dire quando sono giudicati dal Sinedrio (At 4, 8). La "personalità" dello Spirito Santo risulta chiaramente suggerita in At 1, 4-5; At 2, 33 dove si parla dell'invio dello Spirito e in At 19, 1-7, dove i battezzati con il battesimo di Giovanni rispondono a Paolo: *Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito Santo.*

Risalto ancor maggiore hanno quei testi in cui lo Spirito appare come soggetto di verbi quali abitare, distinguere, volere (1 Cor 3, 16; Rm 8, 11.16; Gal 5, 17). E quegli altri testi nei quali appaiono formule ternarie. Eccone alcuni: *La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi* (2 Cor 13, 13); *Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio* (1 Cor 12, 46; cfr. Ef 1, 3-14).

Anche in San Giovanni si trovano riferimenti alla discesa dello Spirito su Gesù nel Battesimo (cfr. Gv 1, 32-33). Gesù è colui che battezza in Spirito Santo, si afferma in Gv 1, 33 forse con riferimento alla effusione dello Spirito che Gesù darà. Interpretazione simile può avere l'allusione al rinascere dallo Spirito di cui si parla in Gv 3, 5-6[44].

È nel racconto giovanneo dell'Ultima Cena che incontriamo i testi più espliciti intorno allo Spirito Santo come Persona. Alcuni di tali testi sono già stati citati: *Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi* (Gv 14, 16-17*).* E un poco oltre*: il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome*…(Gv 14, 26). Si tratta di un secondo inviato: come il Padre ha inviato Gesù, così ora Gesù risuscitato invierà lo Spirito (cfr. Gv 16, 7), cioè si tratta di un inviato distinto dal Figlio.

Questa distinzione si manifesta con speciale chiarezza in Gv 15, 26: *Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza*. Nel testo si parla di invio e di processione; è il Figlio colui che invia – cosa che potrebbe intendersi solo di missione temporale –, mentre lo Spirito procede dal Padre, cosa che i teologi intendono normalmente come riferita ad una processione eterna, cioè come riferita all'origine dello Spirito Santo. Gli Ortodossi, che affermano che lo Spirito Santo procede solamente dal Padre, intendono questo testo nel senso che il Figlio si limita ad inviare lo Spirito Santo, senza essere anch'Egli origine dello Spirito Santo. Per questo motivo si suole leggere tale testo unitamente a quest'altro in cui si manifesta con maggior chiarezza la relazione Figlio-Spirito Santo: *Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera (…) Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà* (Gv 16, 13-15). I teologi fanno osservare che, affinché il Figlio possa inviare lo Spirito Santo, è necessario che il Figlio abbia una certa precedenza di origine rispetto a Lui[45]. Infatti qui Cristo sta manifestando che lo Spirito Santo renderà testimonianza a Lui, perché *prenderà* del suo.

[44] Sulla stessa linea si trova l'impressionante menzione dello Spirito che Gesù fa nella festa dei tabernacoli: *Chi ha sete venga a ne e beva (…) Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato* (Gv 7, 37-39). Lo Spirito che dovevano ricevere i credenti è una allusione giovannea alla forza divina che si manifesta negli Apostoli a Pentecoste.

[45] Cfr. San Tommaso d'Aquino, STh III, q. 37, a.1, ad 3.

"Personalità" dello Spirito Santo

Come si è visto nei paragrafi precedenti, nella Sacra Scrittura si va progressivamente caratterizzando la natura dello Spirito Santo, come Persona in Dio, distinta dal Padre e dal Figlio. La sua "personalità" – la sua distinzione personale rispetto al Padre e al Figlio – è meno chiara per noi di quella del Figlio. Anche la sua missione è meno visibile della missione del Figlio. Tuttavia, l'insieme della Sacra Scrittura – specialmente le parole dell'addio di Gesù – sono sufficientemente esplicite per fondare la fede della Chiesa nello Spirito Santo come terza Persona della Santissima Trinità.

Lo Spirito che già appare come forza divina santificatrice di Maria (cfr. Lc 1, 35), che si manifesta all'inaugurazione del ministero pubblico di Gesù nel battesimo (cfr. Mc 1, 9-11), che lo accompagna costantemente durante questo ministero a tal punto che contraddire l'opera di Cristo significa bestemmiare contro lo Spirito (cfr. Lc 12, 10), viene descritto negli *Atti* come Colui che santifica la Chiesa ed i fedeli (cfr. p.e., At 1, 8; 2, 14 etc.).

Specialmente importanti per parlare della "personalità" dello Spirito Santo sono i testi della promessa dello Spirito già citati: Gv 14, 15-17; 15, 26; 16, 14. Gli altri testi, letti alla luce delle parole di addio del Signore, ricevono una luce nuova e molti di essi si possono intendere come riferiti alla Persona dello Spirito Santo in quanto opera con la sua potenza santificatrice nella storia della salvezza.

Si trova una forte allusione alla "personalità" dello Spirito Santo in quei passi in cui si parla delle sue azioni. Si dice dello Spirito Santo che dimora nei discepoli (Gv 14, 17); che sarà con loro (Gv 14, 17); che viene (Gv 16, 7-13); che riceve ciò che è di Gesù (Gv 16, 14); che procede dal Padre (Gv 15, 26); che ode (Gv 16, 13); che insegna (Gv 14, 26); che annunzia (Gv 16, 13); che rivela (Gv 16, 13); che glorifica Gesù (Gv 16, 14); che guida alla verità tutta intera (Gv 16, 13); che rende testimonianza (Gv 15, 26); che convince quanto al peccato (Gv 16, 8); che è dato (Gv 14, 16); che è inviato (Gv 14, 26; 15, 26; 16, 7); che intercede per noi davanti a Dio (Rm 8, 26); che attesta al nostro spirito (Rm 8, 16); che distribuisce i carismi come vuole (1 Cor 12, 11); che parla negli scritti dell'Antico Testamento (Eb 3, 7; 1 Pt 1, 11; 2 Pt 1, 21), etc.[46].

Si tratta di un linguaggio e di alcune espressioni fortemente personalizzanti che, insieme alla professione di fede trinitaria che si compie nel battesimo (cfr. Mt 28, 19), portarono la Chiesa dei primi secoli ad una comprensione sempre più nitida della personalità dello Spirito Santo. Ecco come San Gregorio di Nazianzo riassume il cammino percorso dalla pedagogia divina nella rivelazione della "personalità" dello Spirito Santo: «L'Antico Testamento proclamava chiaramente il Padre, più oscuramente il Figlio. Il Nuovo ha manifestato il Figlio, ha fatto intravedere la divinità dello Spirito. Ora lo Spirito ha diritto di cittadinanza in mezzo a noi e ci accorda una visione più chiara di se stesso. Infatti non era prudente, quando non si professava ancora la divinità del Padre, proclamare apertamente il Figlio e, quando non era ancora ammessa la divinità del Figlio, aggiungere lo Spirito Santo come un fardello supplementare, per usare un'espressione un po' ardita… Solo attraverso un cammino di avanzamento e di progresso "di gloria in gloria", la luce della Trinità sfolgorerà in più brillante trasparenza»[47].

---

[46] Cfr. Y. Congar, *El Espiritu Santo*, Barcelona 1983, 82-85. Cfr. anche W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, cit,. 243.

[47] San Gregorio Nazianzeno, *Orationes Theologicae*, 5, 26: PG 36, 161C. Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* n.684.

Lo Spirito Santo inviato dal Padre e dal Figlio

Come abbiamo visto, gran parte dei passi del Nuovo Testamento che parlano dello Spirito Santo ne parlano narrando il suo invio sugli Apostoli e sulla Chiesa. In questi passi, alcune volte si attribuisce questo invio al Padre e altre volte al Figlio. Inoltre, nel modo di questo invio, di questa missione, si riflettono le caratteristiche personali dello Spirito Santo. Come si dice nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, "L'origine eterna dello Spirito si rivela nella sua missione nel tempo. Lo Spirito Santo è inviato agli Apostoli e alla Chiesa sia dal Padre nel nome del Figlio, sia dal Figlio in persona, dopo il suo ritorno al Padre (Cfr. Gv 14, 26; 15, 26; 16, 14). L'invio della Persona dello Spirito dopo la glorificazione di Gesù (cfr. Gv 7, 39) rivela in pienezza il Mistero della Santa Trinità"[48].

Ciò si vede, p.e., in questo passo, dove si attribuisce al Padre l'invio dello Spirito: *Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre (…) Il Consolatore, lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa* (Gv 14, 16-17. 26). Lo Spirito Santo, che rimarrà eternamente con e negli Apostoli, è qui descritto come *Spirito di Verità*, che guida l'uomo alla conoscenza della profondità di Dio – Dio è la Verità – ed è inviato dal Padre nel nome del Figlio.

Nel seguente passo, invece, l'invio dello Spirito è attribuito al Figlio: *Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza* (Gv 15, 26). Questo invio dello Spirito da parte di Gesù dà adito a pensare che lo Spirito Santo procede anche da Lui come si afferma nel testo precedentemente citato: il Padre invia lo Spirito che procede da Lui.

Indicando che Gesù invia lo Spirito, "Giovanni ricupera la verità tradizionale fin da Isaia secondo la quale lo Spirito è il dono proprio del Messia che porta la giustizia alle isole senza venir meno e abbattersi, ma senza spezzare la canna incrinata e senza spegnere il lucignolo ancora fumigante"[49].

Vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò. E quando sarà venuto… (Gv 16, 7-8).

Il Figlio invia lo Spirito, che appare descritto con i tratti propri di una persona. Infatti, nonostante che *pneuma* sia neutro, di questo *pneuma* si parla al maschile: *E quando Egli sarà venuto*…[50]. Il fatto, così carico di significato, di usare il maschile invece del neutro per riferirsi allo Spirito Santo si ripete in Gv 16, 13 e 14, 26[51].

L'invio dello Spirito da parte del Padre e da parte del Figlio addita la verità che lo Spirito non procede solo dal Padre, ma dal Padre e dal Figlio. Le formule con cui si esprime questo inviare, come abbiamo appena visto, sono diverse, ma da esse si deduce la comunione del Padre e del Figlio nell'origine dello Spirito. "Lo Spirito sarà inviato dal Padre nel nome di Gesù. La formula indica la perfetta comunione tra il Padre e il Figlio nell'invio dello Spirito. Il Padre è, senza dubbio, l'origine di questa missione: perciò il

[48] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 244

[49] J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 492.

[50] "Lo Spirito Santo, come rappresentante e vicario di Cristo nella Chiesa viene qui presentato con carattere così personale che appare come egli –al maschile- (ekéinos, Gv 16, 8. 13) nonostante che pneuma sia neutro" (P. van Imschoot, *Espíritu de Dios*, in H. Haag, *Diccionario de la Biblia* 1963, 619).

[51] Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 492.

Figlio invierà lo Spirito dal Padre (Gv 15, 26). Ma anche il Figlio è principio di questo invio: perciò il Padre lo invierà nel nome del Figlio"[52].

La missione congiunta del Figlio e dello Spirito

La salvezza degli uomini si realizza nella loro incorporazione a Cristo per mezzo dello Spirito. Si può affermare con altre parole: la salvezza consiste nel fatto che siamo figli di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. La missione dello Spirito Santo è così strettamente legata al mistero dell'Incarnazione – alla missione del Figlio – che talvolta si definiscono le due missioni come un'unica missione. Così fa il Catechismo della Chiesa Cattolica: "Quando il Padre invia il suo Verbo, invia sempre il suo Soffio: missione congiunta in cui il Figlio e lo Spirito Santo sono distinti ma inseparabili. Certo, è Cristo che appare, egli, l'Immagine visibile del Dio invisibile, ma è lo Spirito Santo che lo rivela. Gesù è Cristo, "unto", perché lo Spirito ne è l'Unzione e tutto ciò che avviene a partire dall'Incarnazione sgorga da questa pienezza (Cfr. Gv 3, 34). Infine, quando Cristo è glorificato (Gv 7, 39), può, a sua volta, dal Padre, inviare lo Spirito a coloro che credono in lui: comunica loro la sua Gloria (cfr. Gv 17, 22), cioè lo Spirito Santo che lo glorifica (cfr. Gv 16, 14). La missione congiunta si dispiegherà da allora in poi nei figli adottati dal Padre nel Corpo del suo Figlio: la missione dello Spirito di adozione sarà di unirli a Cristo e di farli vivere in lui"[53].

Commentando Gv 16, 12-14, Giovanni Paolo II scrive: «Tra lo Spirito Santo e Cristo sussiste, dunque, nell'economia della salvezza, un intimo legame, per il quale lo Spirito opera nella storia dell'uomo come "un altro Consolatore", assicurando in maniera duratura la trasmissione e l'irradiazione della Buona Novella, rivelata da Gesù di Nazaret (…) La suprema e completa autorivelazione di Dio, compiutasi in Cristo, testimoniata dalla predicazione degli Apostoli, continua a manifestarsi nella Chiesa mediante la missione dell'invisibile Consolatore, lo Spirito di verità. Quanto intimamente questa missione sia collegata con la missione di Cristo, quanto pienamente essa attinga a questa missione di Cristo, consolidando e sviluppando nella storia i suoi frutti salvifici, è espresso dal verbo "prendere": *Prenderà del mio e ve l'annuncerà* (Gv 16, 14)»[54].

Data questa stretta relazione dello Spirito con il Padre e con il Figlio, nella Sacra Scrittura lo Spirito viene talvolta designato come Spirito del Padre o che procede dal Padre (cfr. Mt 10, 20; Gv 15, 26-27) ed anche come Spirito del Figlio (cfr. Gal 4, 6), Spirito di Cristo (cfr. Rm 8, 11), Spirito del Signore (2 Cor 3, 17). Altre volte lo si designa come Spirito di Dio (Rm 8, 9. 14; 1 Cor 6, 11; 7, 40). Infine riceve come proprio il nome di Spirito Santo. "La Chiesa ha ricevuto questo nome dal Signore e lo professa nel Battesimo dei suoi nuovi figli (cfr. Mt 28, 19). Si tratta del nome che è il più usato nel libro degli *Atti* e nelle Lettere degli apostoli"[55].

[52] Cfr. J. A. Dominguez, *La Teología del Espíritu Santo*, in A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación. Estudio sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, citr., 224.
[53] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 689-690.
[54] Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, cit., n.7
[55] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 691-693.

Capitolo 7. Espressioni trinitarie del Nuovo Testamento

Dopo aver analizzato i testi del Nuovo Testamento nei quali si parla del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo separatamente, ora ci soffermiamo su questi stessi testi e su alcuni altri in quanto enumerano congiuntamente le tre divine Persone e, in tal senso, costituiscono il fondamento scritturistico della teologia trinitaria.

Il Battesimo di Gesù

I primi testi espliciti che nominano simultaneamente le tre Persone si trovano nella narrazione del Battesimo del Signore (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22; Gv 1, 32-34). In questi passi, si attesta di Gesù che è figlio di Dio in senso reale e pieno, si nomina il Padre, la cui voce risuona dal cielo e appare lo Spirito Santo che discende su Cristo. Mentre Gesù usciva dall'acqua, si aprirono i cieli e si vide lo *Spirito di Dio* (Mt) o lo *Spirito Santo* (Lc) scendere su di lui in forma di colomba, e si udì una voce dal cielo che diceva: *Tu sei il mio Figlio prediletto, in te mi sono compiaciuto.* Nel momento in cui sta per iniziare la sua predicazione pubblica come Messia, Gesù riceve questa dichiarazione solenne che lo consacra davanti al Battista e ai presenti come colui che battezzerà in Spirito Santo e fuoco (Mt 3, 11 e Lc 3, 16).

Qui le tre Persone si manifestano come distinte. Non c'è dubbio che colui che parla e colui al quale si rivolge sono nella relazione di Padre-Figlio, mentre *lo Spirito Santo*, che scende *in forma di colomba* (Lc 3, 22) è anzitutto a servizio della proclamazione del Messia e allude all'unzione di lui da parte dello Spirito (cfr. Is 11, 2; At 10, 38; Lc 4, 18)[56].

Il mandato missionario di Mt 28, 19

Nei vangeli sinottici il testo più esplicito circa il misterio trinitario è la formula battesimale contenuta in Mt 28, 19: *ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.* In questo testo si manifesta con chiarezza la distinzione delle persone poiché i nomi Padre, Figlio e Spirito Santo hanno ciascuno l'articolo che li personalizza. La contrapposizione tra il *Padre* e il *Figlio* ci dà la chiave per comprendere lo *Spirito Santo* in senso personale stretto, cioè come contrapposto al Padre e al Figlio. L'espressione *battezzare nel nome* è una chiara indicazione dell'essere personale. E siccome si designano le tre Persone in modo uguale, si fa comprendere che le tre Persone sono uguali[57].

Questo testo, così importante in quanto sintesi esplicita del mistero trinitario, oggi è considerato dalla maggioranza degli esegeti come un testo nel quale si compendia la pratica battesimale della Chiesa primitiva, una pratica guidata dallo Spirito di Gesù Cristo e, pertanto, autorizzata da Gesù. In realtà, il testo non rappresenta nessuna novità, ma compendia la struttura trinitaria della tradizione sinottica e di tutto il Nuovo Testamento;

[56] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*. II, *Dios, Uno y Trino*, Barcelona 1988, 179.

[57] Il mandato di fare discepoli e battezzarli, "contiene, in certo senso, la formula trinitaria del battesimo: "*Battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*". La formula rispecchia l'intimo mistero di Dio, della vita divina che è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, divina unità della Trinità" Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18.V.1986, n. 9).

quindi esprime la totalità dell'azione soteriologica che ci viene applicata nel battesimo: siamo resi figli di Dio nel Figlio per mezzo dello Spirito Santo[58].

Dal punto di vista del contenuto teologico i passi del battesimo di Gesù e del mandato missionario si illuminano reciprocamente. Entrambi additano il battesimo cristiano. Occorre inoltre tenere presente che, nell'adempimento del mandato missionario, il battesimo di Gesù ha avuto un significato esemplare per il battesimo cristiano. Ecco perché, a sua volta, il battesimo di Cristo viene illuminato a partire dal mandato missionario. Le prime testimonianze del battesimo cristiano che si raccolgono nel Nuovo Testamento lo descrivono come battezzare nel nome di *Gesù Cristo* (cfr. At 2, 38; 10, 48) o nel nome del *Signore Gesù* (At 8, 16; 19, 5; cfr. 1 Cor 13-15). Tra questa formula e quella più esplicita di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non c'è differenza essenziale, poiché il battesimo nel nome di Gesù pone il neofita in relazione indissolubile non solo con il Signore Gesù Cristo, ma anche con Dio e con lo Spirito Santo. Di conseguenza, la formula battesimale trinitaria si può intendere benissimo come "sintesi della catechesi battesimale che amplifica e arricchisce l'invocazione originaria del nome di Gesù mediante le idee della filiazione divina e, correlativamente, della paternità di Dio e della invocazione dello Spirito. Tra la formula battesimale così intesa ed il racconto battesimale dei sinottici esiste una connessione a livello della storia della tradizione"[59].

La Trafigurazione

Anche la scena della Trasfigurazione del Signore appare collegata alla teofania trinitaria del battesimo (Mt 17, 1-13; Mc 9, 1-12; Lc 9, 28-36). In essa, per un istante, Gesù manifesta la sua gloria nello stesso tempo in cui mostra la sua condizione di servo di Yahvé: il volto e le vesti di Gesù divennero folgoranti come la luce, Mosé ed Elia apparvero parlando della sua dipartita da questo mondo (cfr. Lc 9, 31), si udì una voce dal cielo che diceva: *Questi è il Figlio mio, l'eletto*; *ascoltatelo* (Lc 9, 35). Si tratta di una espressione simmetrica a quella che troviamo nel passo sul battesimo e che indica l'unione – e distinzione – tra Padre e Figlio. La nube allude alla presenza dello Spirito Santo. Perciò anche in questo passo tradizionalmente si è vista una rivelazione della Santissima Trinità. Come scrive San Tommaso, "si è manifestata tutta la Trinità: il Padre nella voce, il Figlio nell'uomo, lo Spirito nella nube luminosa"[60].

Tra il Battesimo e la Trasfigurazione di Gesù esiste, inoltre, una chiara relazione teologica: alla soglia della vita pubblica si colloca il Battesimo; alla soglia della Pasqua, la Trasfigurazione. Con il battesimo di Gesù fu manifestato il mistero della prima rigenerazione, cioè il nostro battesimo; con la Trasfigurazione si manifestò la nostra seconda rigenerazione, cioè la nostra risurrezione[61].

[58] Cfr. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1982, 280.
[59] F. J. Schiere, *Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium salutis*, II, Madrid 1977, 120.
[60] San Tommaso d'Aquino, STh III, q. 45, a. 4, ad 2.
[61] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 554-556.

Passi giovannei

Anche in San Giovanni si trovano brani nei quali si manifesta la concezione triadica di Dio, specialmente quei testi dell'Ultima Cena in cui Gesù parla di inviare lo Spirito. Questa concezione triadica si trova persino in passi riferiti alla struttura della fede e, pertanto, in passi non direttamente collegati alla istituzione battesimale, ciò che aggiunge una nuova prospettiva[62]: *Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome* (quello del Figlio)… (Gv 14, 26); *Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre*… (Gv 15, 26).

Nella preghiera sacerdotale di Gesù si manifestano strettamente unite le Persone del Padre e del Figlio: la vita eterna consiste proprio nella loro conoscenza (cfr. Gv 17, 3 e 21), ma questo riconoscimento della gloria di Dio si può avere solamente nello Spirito (Gv 14, 16-17). "L'unità tra il Padre e il Figlio si converte, quindi, mediante lo Spirito nella base dell'unità dei credenti, unità che deve essere un segno per il mondo (Gv 10, 16). L'unità, la pace e la vita del mondo, si realizzano, in base a ciò, mediante la rivelazione della gloria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: *La dossologia trinitaria è la soteriologia del mondo*"[63].

Anche nelle Lettere appaiono alcune formule triadiche: *Chi osserva i suoi comandamenti dimora in Dio ed egli in lui. E da questo conosciamo che dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato* (1 Gv 3, 23-24; cfr. anche 1 Gv 4, 11-16).

Formule paoline

I passi paolini nei quali la fede trinitaria risulta suggerita con notevole chiarezza sono così numerosi da poter affermare che il pensiero paolino è totalmente determinato dalla fede trinitaria[64]. Nello stesso tempo, la menzione esplicita dei Tre appare quasi sempre nella sua relazione con la storia della salvezza degli uomini.

È in Cristo – nel Figlio – che gli uomini hanno accesso al Padre mediante lo Spirito Santo, poiché *per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito* (Ef 2, 18). Cristo infatti è l'immagine perfetta del Dio invisibile (cfr. Col 1, 15), cioè un'immagine della medesima dignità della realtà che rispecchia. Quando il mondo non esisteva ancora, già esisteva il Figlio. Il fatto che tutte le cose sono state create per mezzo di Cristo e in vista di Cristo (cfr. Col , 16-17) viene espresso anche con l'affermazione *Gesù è il Signore* (Rm 10, 9). Ed è lo Spirito di Gesù che riunisce e santifica la Chiesa, colui che grida nei nostri cuori con il grido proprio della filiazione divina con cui ha pregato Gesù: *Abbá*, Padre (cfr. Rm 8, 14-16).

Tra tanti testi paolini si è soliti citarne alcuni come particolarmente significativi nella loro espressione triadica:

2 Ts 2, 13-14: *Noi però dobbiamo rendere sempre grazie a Dio per voi, fratelli amati dal Signore, perché Dio vi ha scelti come primizia per la salvezza, attraverso l'opera santificatrice dello Spirito e la fede nella verità, chiamandovi a questo con il nostro vangelo, per il possesso della gloria del Signore nostro Gesù Cristo*.

---

[62] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*. II, *Dios, Uno y Trino*, cit., 181.

[63] J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*. II, *Dios Uno y Trino* , cit., 282-283.

[64] Basti citare i seguenti testi: Rm 1, 1-7; 5, 1-5; 8, 3-4; 8, 11; 8, 16-17 e 20-30; 14, 17; 15, 16-19; 15, 30; 1 Cor 2, 6-16; 6, 11; 6, 15-20; 12, 3-6; 2 Cor 1, 21 ss.; 3, 3-6. 10-17; 4, 13 ss.; 5, 5-8.12; Gal 3, 1-5; 3, 11-14; 4, 6; 5, 18-20; Fil 3, 3; Col 1, 6-8; 1 Ts 1, 6-8; 4, 2-8; 5, 18; 2 Ts 2, 13; Eb 2, 2-4; 6, 4-6; 9, 14; 10, 20-31.

È Dio Padre che fin dall'eternità ha scelto i santi. Si tratta della vocazione cristiana. Il fine di tale vocazione è l'identificazione con il Signore, partecipando alla sua gloria. Lo Spirito è ovviamente lo Spirito Santo che è colui che opera la santificazione, cioè l'identificazione con Gesù Cristo.

2 Cor 13, 13: *La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi.*
È il finale della Lettera e il culmine delle raccomandazioni con cui Paolo si congeda. Si tratta di una formula evidentemente usata nella liturgia. La grazia è un dono che viene da Cristo; l'amore viene da Dio, che ha tanto amato il mondo da donargli, con il suo Figlio unico, tutti i beni; questi doni divini ci sono distribuiti dallo Spirito Santo, che è il dono che accompagna questa grazia e la produce. Questa formula distingue le tre Persone divine e, al tempo stesso, suggerisce la loro uguaglianza, nel senso che ciascuna contribuisce all'opera comune della salvezza umana. Cristo si distingue dal Padre e dallo Spirito Santo; i tre si trovano sulla stessa linea di origine e principio della santificazione del cristiano[65].

1 Cor 12, 4-6: *Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti.*
Questo testo acquista la sua dimensione più profonda, se si legge nel contesto di 2 Cor 13, 13 già citato. Spirito, Signore e Dio appaiono giustapposti e ad essi vengono attribuiti i *carismi*, i *ministeri*, la *operazioni* ricevuti dalla comunità. San Paolo sta parlando di diversità di doni e carismi e di unità di tutti in Dio. Si discute se questi tre nomi (carismi, ministeri, operazioni) esprimono nomi diversi o se i tre sostantivi sono riferiti ad una medesima realtà, considerata sotto aspetti diversi per porla in relazione con la Trinità. Comunque, sembra evidente che qui San Paolo nomina le tre Persone divine, come una manifestazione ulteriore della formulazione triadica così abituale in lui[66].

Ef 4, 4-6: *Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti.*
È un testo parallelo a 1 Cor 12, 4-6, nel quale San Paolo, tenendo presente la diversità di carismi esistente nella comunità, mette in rilievo l'unità che deve esistere, basando la sua argomentazione a tal fine sull'unità di Dio. Secondo questa argomentazione, il principio unificatore della comunità ecclesiale è lo stesso *Dio e Padre di tutti*, il quale ha tracciato il piano della redenzione che si è andato realizzando nel corso della storia e che ha raggiunto il punto culminante con l'invio del Figlio suo – il Signore – e con l'effusione dello Spirito. L'allusione alla unicità del battesimo accentua ancor più la dimensione trinitaria del testo,

[65] Cfr. P. Gutiérrez, *Segunda Carta a los Corintios*, in *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús, Nuevo Testamento*, II, Madrid 1962, 588.
[66] Cfr. J. Leal, *Primera Carta a los Corintios,* in *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento*, II, cit., 433.

che per di più, si trova inserito in una lettera il cui inizio è pure trinitario[67]. L'enumerazione delle tre Persone segue lo stesso ordine di 1 Cor 12, 4-6: primo, lo *Spirito Santo*, che è come l'anima che vivifica il corpo ecclesiale; quindi un *Signore*, capo di questo Corpo, e perciò principio di unità; infine il *Dio Padre*, al quale si attribuisce il piano stesso della salvezza e di conseguenza è il principio unificatore supremo nel disegno salvifico trinitario[68].

Gal 4, 6: *E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbá, Padre*!.
Il testo sottolinea la nostra filiazione divina in Cristo, che si realizza per l'invio che il Padre fa ai nostri cuori dello Spirito del Figlio. Le tre Persone qui appaiono nel loro intervento congiunto nell'opera della salvezza e nella loro distinzione reciproca.

Riassumendo: lungo il nostro itinerario attraverso i testi più espliciti circa il mistero della Santissima Trinità, è risultato con chiarezza che, nelle loro affermazioni intorno a Dio, gli agiografi del Nuovo Testamento pensano al Dio unico della rivelazione veterotestamentaria e che, tuttavia, la concezione cristiana di Dio contiene una novità radicale rispetto alla concezione dell'Antico Testamento. Ciò che è nuovo nella concezione di Dio nel Nuovo Testamento non rappresenta qualcosa come una *evoluzione* del concetto di Dio, ma sgorga grazie ad una rivelazione nuova. In Gesù di Nazaret Dio parla e agisce in una maniera talmente diretta che Gesù è chiamato il Figlio di Dio in senso proprio e forte (cfr. Eb 1, 13).
Gesù introduce così un tratto assolutamente nuovo nell'immagine divina dell'Antico Testamento: chiama Dio suo Padre ed invita noi affinché – uniti a Lui – lo chiamiamo pure Padre in un modo nuovo. Lo stesso Gesù, alla fine della sua vita terrena, promette lo Spirito di verità che procede dal Padre e che Egli invierà dal Padre. Anzi, Gesù comanda ai suoi Apostoli di fare discepoli e di battezzarli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. Mt 28, 19). La nuova esistenza del cristiano si fonda dunque su un avvenimento misterioso che, nella fede della Chiesa primitiva, si articola già in una formula triadica: la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, Dio uno e unico[69].
La predicazione di Nostro Signore Gesù Cristo, come resta riflessa nei vangeli sinottici, ha come oggetto la fede e l'amore verso il Padre celeste. Il *Regno di Dio* che è anzitutto il regno di un Dio che è Padre: Padre degli uomini e Padre anche di Gesù Cristo, in modo speciale ed unico[70]. Questa paternità di Dio occupa il centro della riflessione cristiana su

[67] *Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo (...) In lui anche voi (...) avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo che era stato promesso (*Ef 1, 3-13).
[68] Cfr. M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, II, cit., 473-474.
[69] Osserva J. Auer: "E' questo che costituisce la differenza più profonda tra Israele ed il nascente cristianesimo; soprattutto quando Israele, a partire dall'esilio babilonese e ancor più nell'epoca ellenistica aveva legato con tanta forza dentro la sua fede monoteista in Yahvé l'unità di Dio con la sua semplicità, l'affermazione di un Dio in tre persone dovette apparire come una tremenda eresia. E tuttavia la religione cristiana ha proclamato sempre l'identità tra il suo Dio trino e lo Yahvé del AT" (J. Auer, *Curso de Teología Dogmática* II, *Dios Uno y Trino*, Barcelona 1981, 163).
[70] Nella predicazione di Gesù, il Regno viene presentato costantemente e con insistenza come il Regno di Dio o del Padre, e non come il Regno del Messia. Chi appoggia la sua speranza sul Regno di Dio aspira a questo: che Dio regni completamente e in ogni cosa" (J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, Paris 1987, 263).

Dio. Come si è fatto notare, "nel primitivo linguaggio cristiano raramente Cristo viene direttamente chiamato Dio. Perfino quando Gesù è associato al Padre nella sua opera propriamente detta si riserba il nome di Dio al *Padre*. Cristo è il *Signore*, il che in determinati contesti è un altro modo di affermare che è Dio"[71]. Ecco un testo paolino eloquente: *Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui* (1 Cor 8, 6).

L'Incarnazione del Figlio di Dio rivela che Dio è il Padre eterno[72]. È in questa filiazione naturale del Figlio al Padre che si manifesta il mistero dell'intimità di Dio, che è in primo luogo il mistero del Padre, il quale è *fons et origo totius Trinitatis*. Gesù Cristo è Dio, perché è il Figlio naturale del Padre, cioè è Dio perché è vero Figlio del Padre. E, al tempo stesso, è in questa filiazione eterna che ci viene rivelata la paternità del Padre, il quale è Padre proprio nel generare il Figlio. Ciò conferisce priorità al Padre, non di tempo – Dio è eterno –, né di causalità – in Dio non c'è nulla di causato –, ma di pura origine. "Il Padre è per eccellenza il principio, l'origine di questo dinamismo interiore, infinito, che è l'essenza stessa della divinità. Dinamismo non della causalità, ma della comunicazione"[73].

[71] J. M. Nicolas, *Compendio de Teología*, Barcelona 1992, 113.
[72] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 262.
[73] J. M. Nicolas, *Compendio de Teología*, cit., 114.

Capitolo 8. Epoca prenicena

Fin dall'inizio la coscienza trinitaria fu presente in modo esplicito nella Chiesa grazie alla realtà del battesimo, della liturgia in generale e delle orazioni. Si vedano, ad esempio, i Simboli della fede all'inizio del Denzinger e gli *Acta* dei martiri. La professione di fede in Cristo fu subito percepita come inseparabile dalla confessione del mistero intimo di Dio, cioè della sua Paternità. Parlare di Cristo vuol dire affermare che in Dio esistono Paternità e Filiazione.
Proprio la resurrezione di Gesù di Nazaret è prova che Cristo è il Figlio di Dio e, quindi, che Dio è uno e trino. In questo modo l'affermazione della dimensione trinitaria è immediatamente connessa alla salvezza dell'uomo, come si evince dalle parole di Pietro alla folla in At 2:

Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazaret - uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete -, dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empi e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere. (…) Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire. (…) Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso![1]

Essenziale è la testimonianza e la memoria di quanto è avvenuto. Tutto nasce dalla vita della Chiesa, cioè da persone concrete che confessano ed adorano la Trinità. L'annuncio nasce dalla percezione della verità della Filiazione divina del Cristo, in modo tale che è proprio la coscienza trinitaria ciò che muove a predicare ed a mettere per iscritto quanto è successo. La resurrezione rivela la Vita di Dio presente nella storia e quindi la verità della salvezza cristiana, che si traduce in parole per comunicarsi ad altre vite. Così, la riflessione trinitaria non sorge a tavolino, dalla riflessione teologica di alcuni eruditi, ma dalla vita stessa della Chiesa, che redige il Nuovo Testamento proprio per manifestare che il suo Signore è vivo e che è il Figlio del Dio vivente (Mt 16, 16). La vita della Chiesa è, dunque, essenzialmente trinitaria.

I. LE PRIME TESTIMONIANZE

La liturgia battesimale

Proprio per quanto detto a proposito della risurrezione di Cristo, non sorprende che le prime testimonianze della fede trinitaria richiamino il mistero pasquale e la sua applicazione alla salvezza di ogni uomo nella liturgia battesimale, in conformità al mandato di Gesù stesso in *Mt* 28, 19:

[1] *At* 2, 22-24.32-33.36

E Gesù, avvicinatosi, disse loro: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»[2]

I simboli stessi servivano per il battesimo, mediante il quale si entrava a far parte della Chiesa[3]. La *Didaché* (circa 90-100) afferma che solo coloro che sono stati battezzati possono avvicinarsi alla mensa eucaristica[4] e prescrive per la liturgia battesimale una formula esplicitamente trinitaria, con tre immersioni o con l'effusione di acqua per tre volte sul capo. Il richiamo è alla risurrezione ed alla salvezza operata in Cristo dalla Trinità, perciò nel II secolo è chiaro che il sacramento debba essere amministrato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo[5]. Anche nei pochi casi in cui nei primi secoli si attesta che il battesimo veniva amministrato nel nome di Gesù, la professione di fede espressa nel simbolo assicurava la dimensione trinitaria del rito[6]. Lo stesso dicono Giustino (+163-167) ed Ireneo (+ 202). Importante soprattutto la testimonianza di quest'ultimo, che nella *Dimostrazione della fede apostolica* attribuisce un ruolo specifico ad ogni Persona della Trinità: "Per questa ragione, la nostra nuova nascita – il battesimo – ha luogo grazie a questi tre articoli, che ci portano la grazia della nuova nascita in Dio Padre, per mezzo di Dio Figlio nello Spirito Santo. Poiché coloro che portano lo Spirito di Dio sono condotti al Verbo, cioè al Figlio, ma il Figlio li presenta al Padre, ed il Padre dona la incorruttibilità. Così, dunque, senza lo Spirito non è possibile vedere il Figlio di Dio, e senza il Figlio nessuno può avvicinarsi al Padre, in quanto il Figlio è la conoscenza del Padre, e la conoscenza del Figlio avviene mediante lo Spirito Santo"[7]. Si tratta, dunque, di una dottrina indiscussa nella Chiesa, come è provato dal fatto che Ireneo cita questa dottrina senza ulteriori commenti[8]. Il nome del Padre, del Figlio e dello Spirito servivano anche per distinguere il battesimo cristiano dagli altri battesimi giudaici[9].

La professione di fede trinitaria

L'esistenza di simboli si può dedurre dal Nuovo Testamento stesso (cfr, p.e., At 8, 37; Rom 10, 9; Ef 1, 13; 1 Tim 6, 12; Eb 4, 14), da cui risulta che essi erano diffusi già nel I secolo. Si tratta di brevi formule liturgiche che servivano anche per la catechesi e per favorire la memorizzazione della dottrina, grazie anche alla struttura a domande e risposte. Come si è visto, essi avevano struttura trinitaria. Ireneo parla esplicitamente di tre articoli del simbolo, uno per ciascuna Persona[10]. Con Ippolito di Roma (+ 235) già le

[2] Mt 28, 18-20.
[3] Cfr. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 536.
[4] Cfr. *Didaché*, 9, 5.
[5] Cfr *Didaché*, 7, 1-3. Vedasi anche J. Kelly, *Initiation a la doctrine des Pères de l'Eglise*, Paris 1968, 204.
[6] Cfr L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977, 139.
[7] Ireneo, *Dimostrazione della fede apostolica*, 7.
[8] Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15 , 1067.
[9] Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 55-56.
[10] Ireneo, *Dimostrazione della fede apostolica*, 6.

domande si sono convertite in un credo completo, con struttura tripartita[11]. A partire da questo momento, le formule si moltiplicano.
Tertulliano (+ 222) fa appello alla professione di fede nella lotta contro le eresie, autentico giuramento che costituisce con il battesimo propriamente detto un unico *sacramentum fidei*: "A chi si manifesta la verità senza Dio? Chi conosce Dio senza Cristo? Chi vive di Cristo senza lo Spirito? A chi si comunica lo Spirito senza il sacramento della fede?"[12]. Già agli inizi del IV sec. è chiaramente testimoniato il Simbolo degli apostoli:

«Io credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra
e in Gesù Cristo, Suo unico Figlio, nostro Signore,
il quale fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine,
patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto;
discese agli inferi; il terzo giorno risuscitò da morte;
salì al cielo, siede alla destra di Dio, Padre onnipotente:
di là verrà a giudicare i vivi e i morti.
Credo nello Spirito Santo,
la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi,
la remissione dei peccati,
la risurrezione della carne,
la vita eterna. Amen.»

La liturgia eucaristica
Anche la liturgia eucaristica è legata al mistero trinitario fin da subito. Scrive Giustino: "Poi, a colui che presiede l'assemblea dei fratelli, si portano un pane e un calice d'acqua e di vino, che questi prende in mano, rendendo gloria e lode al Padre dell'universo, nel nome del Figlio e dello Spirito Santo, e compiendo a lungo un ringraziamento [*eucharistian*] per questi beni che Lui, per Sua grazia, ci ha donato; quando ha terminato le preghiere e il ringraziamento,tutto il popolo presente acclama, rispondendo: *Amen*"[13]. Lo stesso schema è presente nella *Traditio Apostolica* della metà del III secolo: "Ti ringraziamo Signore, per Gesù Cristo tuo Figlio amatissimo, che hai inviato negli ultimi tempi come salvatore, redentore e messaggero della tua volontà, che è il Tuo Verbo inseparabile per mezzo del quale hai creato ogni cosa, che per la tua benevolenza hai inviato dal cielo al seno di una Vergine e che fu concepito e si incarnò e si è manifestato come tuo Figlio, nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Santa (…) Ti preghiamo che tu faccia scendere il tuo Santo Spirito sul sacrificio della santa Chiesa, che porti all'unità tutti coloro che si comunicano e che li riempia con lo Spirito Santo, per rafforzare la loro fede nella verità. Così ti lodiamo e ti glorifichiamo per tuo Figlio Gesù Cristo. Per Lui ti sia resa gloria ed onore a te, Padre e Figlio, con lo Spirito Santo, nella Chiesa santa, ora e nei secoli dei secoli.

[11] Ippolito, *Traditio apostolica* (DH, 10). Cfr. B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hyppolite*, Münster 1963, 48-49.
[12] Tertulliano, *De anima*, 1, PL 2, 688.
[13] Giustino, *Prima Apologia*, 65 (trad. di Giusepe Girgenti dell'ed.Rusconi 1995 p. 65).

Amen"[14]. Si notino l'epiclesi cioè l'invocazione allo Spirito Santo perché santifichi i doni e la dossologia finale.
Il fenomeno è generale[15]: la confessione trinitaria è presente nella liturgia eucaristica perché la dimensione trinitaria è essenziale nella salvezza cristiana e quindi nella vita sacramentale. In quest'ultima è essenziale il ruolo dello Spirito Santo, "donatore della presenza Trinitaria"[16].

L'orazione cristiana
In generale la dimensione trinitaria è essenziale per tutta l'orazione cristiana, che è in continuità con quella giudaica, ma si differenzia sostanzialmente da essa, perché si rivolge al Padre attraverso Cristo[17], con il quale possiamo essere in comunione per l'azione dello Spirito Santo. Origene dice che i cristiani assunsero la tradizione giudaica di iniziare ogni orazione con una lode a Dio, che adesso però è la Trinità[18] [si pensi al segno della Croce]. La dossologia "Gloria al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo" diventa comune nel IV secolo nell'ambito della lotta con gli ariani, ma risale al II/III sec. perché appare nell'inno *Phos hilarón* appartenente alla liturgia dei vespri orientale:

Gioioso splendor,
della gloria del Padre eterno celeste
santo beato, O Cristo Gesù,
giunti al tramonto e ammirando la luce vespertina,
inneggiamo al Padre ed al Figlio,
e al Santo Spirito Dio.
È giusto lodarti in ogni tempo, con voci sante,
O Figlio di Dio, datore di vita,
per questo il mondo ti dà gloria[19]

Presto questa dossologia sarà recitata alla fine di ogni salmo ed i Padri concluderanno non solo le loro orazioni, ma anche i loro scritti con questa invocazione[20].
La confessione della fede trinitaria investe, così, tutta la vita dell'uomo, segnandone i momenti più importanti, dall'inizio fino al suo compimento, come avviene, significativamente, con l'estrema confessione dei martiri, quando la liturgia si traduce in vita e la vita in liturgia, poiché queste formule suggellano l'estremo sacrificio e la suprema testimonianza dei cristiani[21]. Significative sono le ultime parole di Policarpo: *Padre del tuo amato e benedetto Figlio* (τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου) *Gesù Cristo, per mezzo del quale ti abbiamo conosciuto, Dio degli angeli e delle potestà, ti benedico per avermi ritenuto*

[14] Ippolito di Roma, *La Tradizione Apostolica*, 4 (ed. B. Botté, SCh n. 11, Paris 1968, 53).
[15] Cfr. F. Cabrol, *Épliclèse*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, 5, 142-184.
[16] B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinitè. Cours de Théologie orthodoxe*, Paris, 1986, 164.
[17] Cfr. A. Hamman, *Oraciones de los primeros cristianos*, Madrid 1956, 16-17.
[18] Origene, *Sull'orazione*, 32 e 33.
[19] Cfr. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum*, n. 108 e Ippolito, *Contra Noeto*, 18.
[20] Cfr A. Hamman, *Dossologia*, DPAC, I, Roma 1983, 1042-1043.
[21] A. Hamman, *La Trinidad en la liturgia y en la vida cristiana,* in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, cit., 131.

degno di questo giorno e di questo momento, rendendomi partecipe, nel numero dei martiri, del calice del tuo Cristo per la risurrezione dell'anima e del corpo nella vita eterna e nell'incorruttibilità dello Spirito Santo. Possa io oggi essere accolto fra loro innanzi a te in un sacrificio pingue e gradito, quale tu stesso mi hai preparato e manifestato e porti ora a compimento, Dio verace e leale. Perciò io ti lodo anche per tutte le cose, ti benedico, ti rendo gloria per mezzo dell'eterno gran sacerdote Gesù Cristo tuo Figlio diletto (ἀγαπητοῦ σου παιδός), *e per mezzo suo sia gloria a te in unione con Lui nello Spirito Santo ora e sempre nei secoli venturi, amen*[22].

L'uso di παῖς al posto di υἱός per indicare Gesù rivela l'antichità del testo, in quanto la letteratura cristiana più antica indicava il Signore con il primo termine, che racchiude in sé sia il significato di servo (l'umanità), che quello di figlio (divinità). L'aggettivo ἀγαπητός equivale poi a indicare Cristo come il Figlio Unigenito.

La confessione della fede

In tale contesto, stupisce la coerenza dottrinale e terminologica nell'espressione della fede trinitaria della chiesa primitiva. Essa è base per la riflessione teologica, che vuole mostrare la connessione tra una verità e l'altra, e non pretende, invece, di spiegare, ma piuttosto tende ad una formulazione sempre più esatta del mistero, che evidenzia sempre più la sua profondità ontologica e la sua irriducibilità ai limiti della conoscenza umana. In questo senso, la confessione della fede sfocia naturalmente nella riflessione teologica, mettendone in risalto la dimensione latreutica, cioè presentando l'indagine dell'intelletto umano come atto di lode e d'amore dovuto al proprio Dio, che un quanto uno e Trino è la Verità ed è l'Amore.

Inoltre, la riflessione dottrinale si è condensata in formule dogmatiche che non sono rivelate, ma servono a mantenere intatto il deposito rivelato e a capirlo (provare a scrivere un testo e lasciarlo lì … a far il gioco del telefono senza fili). Si tratta di principi interpretativi della Scrittura formulati alla luce del senso della Scrittura stessa, penetrato sempre più dalla Chiesa nel corso dei secoli. Per questo è essenziale tenere presente la dimensione storica della conoscenza umana. Le formule dogmatiche servono a capire la storia, per passare dagli eventi alla persona, difendendo il mistero dagli attacchi riduzionistici e razionalistici delle eresie. Ciò conduce ad un vero e proprio progresso che porta ad una comprensione sempre più profonda del dato rivelato, ma senza che ci sia una evoluzione, cioè senza rottura [democrazia dei morti di Chesterton]. Non si procede per sostituzione di una definizione con un'altra, ma per approfondimento ed arricchimento successivi[23].

II. GLI INIZI DELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

La Scrittura parla con un linguaggio straordinariamente concreto e non ricorre ad espressioni di origine filosofica, come relazione o missione. Eppure, il senso stesso della Scrittura, che in quanto messaggio di salvezza esige di essere compreso e trasmesso, porta

[22] *Martirio di Policarpo*, 14. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, (Th. Camelot, ed.), SCh 10, Paris 1968, 226-228.
[23] Cfr. J.H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, París 1986, 63.

alla necessità di elaborare formule teologiche per evitare equivoci e favorire il dialogo con l'ambiente circostante. La teologia ortodossa procede assumendo e trasformando con libertà e creatività le filosofie pagane, mentre le eresie nascono proprio dal movimento opposto, cioè dalla riduzione della essenziale novità rivelata entro un previo schema filosofico. La necessità della riflessione teologica manifesta così la profondità infinita di ciò che si sta conoscendo, cioè del Dio uno e Trino e fonda il valore di tutta la storia del pensiero, in quanto la Verità indagata è il senso di ogni pensare. La fedeltà autentica implica, dunque, la trasmissione di quanto si è ricevuto, trasmissione che può avvenire solo facendo proprio il dono della fede. La teologia si configura, allora, come espressione di molte vite, come frutto della fedeltà e dell'orazione di molti. E ciò deve spingere ad una estrema riverenza nell'accostarsi allo studio dei contributi dei primi pensatori cristiani.
I Padri della Chiesa erano uomini del loro tempo, dotati di una cultura pagana che andavano trasformando in cristiana attraverso la loro vita di fede ed il loro lavoro intellettuale. Per realizzare ciò, dovettero discernere quegli elementi del pensiero del loro tempo che potevano essere assunti e quelli che dovevano essere epurati, in quanto riconducibili all'annebbiamento delle capacità umane dovuto al peccato originale. Per questo i Padri lottarono contro alcune concezioni erronee della divinità, come quelle mitologiche ed il dualismo, elaborando una dottrina tesa a mostrare la compatibilità di monoteismo e dottrina trinitaria.
Parlare della riflessione trinitaria di questi primi autori ecclesiastici vuol dire, allora, parlare delle loro vite, in quanto il loro pensiero è frutto della loro conversione e della loro fedeltà (si pensi a Giustino, Atenagora o Clemente). Con grande apertura e senza paura o complessi di inferiorità, essi mostrarono la profondità della dottrina della creazione e la sua connessione con la dottrina trinitaria, attraverso l'approfondimento della categoria del Logos e l'affermazione della libertà di Dio nel creare. Per questo, fecero un uso strumentale della filosofia, rettificandola alla luce proveniente dalla Rivelazione. Così, essi costruirono una vera e propria cultura cristiana, che si configura come un vero e proprio umanesimo cristiano, incentrato in Cristo, che rivela l'uomo all'uomo, secondo la parole della GS 22 (W. Jaeger e teologi greci).

L'ambiente culturale tra giudecristianesimo ed ellenismo
La dottrina cristiana nacque in un contesto semitico: Gesù è ebreo e chiama *abbà* il Padre, la sua storia è l'Antico Testamento, i suoi discepoli sono ebrei e si esprimono in un modo tipicamente semita. Per questo il giudeocristianesimo ha un'importanza fondamentale, in quanto primo anello della catena che unisce gli eventi salvifici ai giorni nostri. I giudeocristiani erano veramente cristiani, ma pensavano ancora alla giudaica, come si vede in alcuni ambiti, quali l'apocalittica, che è come il registro fondamentale, la cosmologia, la concezione della storia, l'importanza assegnata agli angeli (angelo ministeriale), e la interpretazione del Figlio e dello Spirito come angeli supremi. La forma è giudaica, il contenuto cristiano, in quanto la nuova comunità non può fare a meno dei concetti e del linguaggio ereditati[24].

[24] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1991, 37.

Ovviamente alcune componenti del giudeocristianesimo furono eterodosse, spesso in continuità con movimenti eterodossi del giudaismo stesso. Si inseriscono in questo contesto sette, come gli ebioniti, che consideravano Cristo come il più grande dei profeti, ma non lo confessavano come Dio, perché non riuscivano a risolvere la tensione con l'affermazione monoteista.

Tuttavia, non si può comprendere la teologia del secolo II, senza tener presente il giudeocristianesimo[25]: alcune concezioni di matrice essenzialmente biblica sono state essenziali per la formulazione del messaggio cristiano, come, ad esempio, la concezione lineare della storia con una netta distinzione tra presente e futuro o l'importanza fondante degli interventi salvifici di Dio nella storia stessa. Questi elementi saranno essenziali per l'incontro del messaggio rivelato con la cultura greca.

La filosofia greca si riferiva a Dio come all'ordinatore del cosmo: Anassagora parlava di una intelligenza ordinatrice dell'universo e Platone è arrivato a personalizzare questo principio nel Demiurgo, nettamente distinto però dalla Divinità. Aristotele concepisce Dio come Atto puro, Motore immobile e Pensiero di pensiero. Dio è vita suprema, ma nello stesso tempo è ripiegato su sé stesso, privo di relazione con il mondo. Per lui non esiste provvidenza divina, se non nel senso della necessità [cfr. *De Mundo*].

Nella filosofia greca è presente anche il panteismo, come nel caso degli stoici, per i quali Dio era l'anima del mondo ed il mondo stesso era concepito come corpo di Dio. In questo senso tutto il mondo sarebbe divino, in quanto emanazione della divinità. Le forme più diffuse di panteismo sarebbero quelle professate dallo gnosticismo e dal neoplatonismo, con la concezione del mondo come degradazione della divinità. Tutto cadrebbe sempre sotto il segno della necessità e la libertà dell'uomo non è ancora colta in tutta la sua grandezza. Da un punto di vista teologico, si nota qui l'importanza della dottrina della creazione, che introduce una discontinuità assoluta tra Dio ed il mondo, e fonda ogni cosa nell'amore di Dio che trae l'universo dal nulla (*ex nihilo*).

Nello stesso tempo, i risultati ed i concetti elaborati dal pensiero greco furono essenziali per il pensiero cristiano, in quanto fornirono ai primi pensatori cristiano il linguaggio per iniziare la loro opera di comprensione del messaggio rivelato, al fine di farlo proprio e di trasmetterlo. I Padri, nella misura in cui portavano avanti la loro opera di purificazione, manifestavano anche la ricchezza e l'importanza della cultura precristiana. Essa fu una preparazione necessaria, che raggiunse risultati fondamentali, come l'affermazione dell'importanza della contemplazione in Platone ed il ruolo attribuito alla scienza ed all'etica in Aristotele. La profondità dell'analisi metafisica dei greci costituisce il loro pensiero come filosofia perenne, che proprio grazie all'incontro con il cristianesimo può manifestare tutta la sua ricchezza ed il suo valore. Si tratta di una vera *praeparatio evangelica*.

Si tratta di un atteggiamento di profonda apertura, che non sottovaluta la differenza essenziale tra i risultati della ricerca filosofica e il Dio vivo dei cristiani, ma che nello stesso tempo sa far tesoro di ogni seme di verità colta dall'indagine della ragione umana lungo la storia. Gli apologisti furono i primi pensatori cristiani a realizzare questa sintesi, che

[25] Cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, Brescia 1982, 188.

raggiungerà il suo vertice con Agostino, nei confronti del platonismo, e con Tommaso, per quanto riguarda l'aristotelismo.

Tuttavia, bisogna osservare che questa concezione armonica è stata osteggiata nel corso della storia: "Alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo – una richiesta che dall'inizio dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica. Visto più da vicino, si possono osservare tre onde nel programma della deellenizzazione: pur collegate tra di loro, esse tuttavia nelle loro motivazioni e nei loro obiettivi sono chiaramente distinte l'una dall'altra."[26]

1) Una prima ondata di deellenizzazione emerge dai postulati stessi della Riforma del XVI secolo. Lutero, infatti,rifiutava l'uso della ragione, come minaccia alla purezza della fede. Ciò era legato sia alla sua formazione nominalista, sia alla sua convinzione che il peccato originale avesse corrotto intrinsecamente l'uomo, anche a livello di ragione e di possibilità di cogliere quelle verità che sono importanti per la salvezza[27].
2) Una seconda fase è costituita dalla teologia liberale del XIX e del XX secolo. In particolar modo, tra il 1880 ed il 1890 sorse una polemica a proposito dell'uso del pensiero greco da parte dei teologi cristiani, in particolare degli apologisti. Tra gli autori più rappresentativi si contano A. von Harnack e Fr. Loofs, che presentano la fede cristiana come contraria al pensiero filosofico: tutta l'evoluzione dottrinale non sarebbe altro che un processo di ellenizzazione del cristianesimo, che avrebbe messo in ombra l'originalità del messaggio. Così, secondo il primo autore, la dottrina sul Logos, fondamentale per la dottrina trinitaria, sarebbe stata adottata per ragioni cosmologiche ed extrateologiche. Per Fr. Loofs, addirittura, lo sviluppo del pensiero trinitario non sarebbe altro che un criptopoliteismo causato degli influssi pagani[28].
3) La terza fase a cui allude il Papa è l'epoca contemporanea, che considera la sintesi tra fede ed ellenismo realizzata nella Chiesa antica solo come una prima inculturazione, non vincolante per le culture attuali. Occorrerebbe tornare al messaggio puro del Nuovo Testamento, per inculturarlo nuovamente nei rispettivi ambienti. Il giudizio del Pontefice su tutto questo è netto: "Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è tuttavia grossolana ed imprecisa. Il Nuovo Testamento, infatti, è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura."[29]

---

[26] Benedetto XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12.IX.2006.
[27] Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*, Madrid 1978, sp. 1-79; *Teología de la Cruz,* "Scripta Theologica" 14 (1982) 165-179. Cfr. anche B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell' evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, sp. 22-45.
[28] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, cit., 136-139.
[29] Benedetto XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12.IX.2006.

Questa critica radicale al rapporto tra fede e pensiero greco ha influenzato anche la teologia cattolica. Tuttavia, attualmente, anche in ambito protestante le posizioni sono più sfumate. Per esempio, W. Pannenberg ha messo in evidenza che i primi pensatori usarono la filosofia teologicamente, per far saltare il concetto filosofico di Dio e poterlo superare. L'uso della filosofia da parte degli apologisti sarebbe stato, dunque, legittimo, in quanto rivolto a superare la filosofia stessa. Si tenga conto, comunque, che nonostante la valutazione di Pannenberg sia più positiva, l'opposizione tra il concetto filosofico di Dio e quello teologico rimane ancora troppo radicale. Per i Padri, invece, la teologia naturale svolgeva un ruolo essenziale, tanto che Agostino afferma che fu Platone il padre della teologia. Il metodo razionale non è, infatti, specificamente ellenico, ma appartiene all'uomo, che ne ha bisogno per comunicare e per amare, anche se ciò non toglie che delle intelligenze finite non potranno mai comprendere adeguatamente l'infinito.
In ogni caso, bisogna tener presente che chi tentò una illegittima ellenizzazione della fede non furono gli apologisti, ma gli ariani, che "hanno preso a prestito piú o meno apertamente dall'ellenismo l'idea di «deuteros theos» (un Dio secondario o intermediario, oppure un demiurgo). Evidentemente si apriva cosí la porta al pericolo del subordinazionismo. Questo era latente presso alcuni apologeti e presso Origene. Ario ne fece una eresia formale; egli insegnò che il Figlio occupa un posto intermedio tra il Padre e le creature. L'eresia ariana mostra bene come si presenterebbe il dogma della divinità di Cristo se esso fosse dovuto veramente all'ellenismo filosofico e non alla rivelazione divina. Nel concilio di Nicea (325) la Chiesa ha definito che il Figlio è «consustanziale» (*homoousios*) al Padre. Essa ha cosí rigettato il compromesso ariano con l'ellenismo, modificando allo stesso tempo profondamente lo schema metafisico greco, soprattutto quello dei platonici e dei neoplatonici."[30]

Padri apostolici
Sono gli scrittori del I e del II secolo, i cui insegnamenti possono ritenersi eco diretta della predicazione degli apostoli, che essi spesso conobbero personalmente. Molti dei loro scritti sono epistole, direttamente connesse con le lettere paoline e con gli scritti giovannei. Si nota un forte influsso del pensiero giudeo-cristiano. Appartengono a questa epoca Clemente di Roma (+ 101), Ignazio di Antiochia (+ 107), Policarpo di Smirne (+ 156). Scritti di questo periodo sono il Pastore di Erma (140-155), la Didaché (90-100) e la lettera a Diogneto (II sec). Le loro opere non hanno come fine formulare una apologia della fede cristiana e non contengono speculazione teologica, ma solo sintetizzano il messaggio biblico. Sono essenzialmente una testimonianza nella quale si avverte una forte nostalgia della presenza fisica del Signore.
Il messaggio fondamentale è la confessione dell'unico Dio Padre e creatore di tutto l'universo, baluardo con il quale si difesero dal politeismo pagano, dall'emanazionismo gnostico e dal dualismo marcionita[31]. Per loro, l'affermazione della divinità di Cristo non intacca il monoteismo.

[30] Commissione Teologica Internazionale, *Questioni di cristologia*, 20.X.1980, 648.
[31] Cfr. John N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1984, 110.

Si tratta di affermare che il Dio creatore dell'Antico Testamento, il Dio dell'Alleanza, è il Padre di Gesù Cristo. Per questo nel Pastore di Erma (140-155) si afferma che il fondamento della vita cristiana è "credere che Dio è Uno, che ha creato e stabilito ogni cosa, portandola all'esistenza a partire dalla non esistenza"[32]. Tutta la bellezza dell'universo ha la sua origine nella sapienza e potenza di Dio[33].
Senza speculazione alcuna, ma solo riportando la predicazione cristiana, i Padri apostolici testimoniano l'iniziativa del Padre, realizzata mediante il Figlio e lo Spirito, nella salvezza dell'uomo. Le affermazioni trinitarie sono inserite in un contesto soteriologico, particolarmente segnato dall'influsso della liturgia, come nel caso di Clemente di Roma ed Ignazio di Antiochia[34]. L'Antico Testamento è letto alla luce dell'affermazione della Filiazione divina di Cristo, come nel seguente testo di Clemente: "di suo Figlio disse il Signore: Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato (Sal 2, 7)"[35]. Abbiamo un solo Dio, ed un solo Cristo ed un solo Spirito di grazia, effusi su di noi in modo tale che siamo partecipi della vita intima del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo[36].
Ignazio di Antiochia ricorre ad espressioni simili, riprendendo la teologia giovannea del Verbo: "Non c'è che un unico Dio che si è manifestato in Gesù Cristo, suo Figlio che è il suo Verbo, uscito dal silenzio, che in ogni cosa è stato di compiacimento a Colui che lo ha inviato"[37].
Infine, lo Spirito Santo è presentato nella sua relazione con la Chiesa: "Voi siete pietre del tempio del Padre preparate per la costruzione di Dio Padre, elevate con l'argano di Gesù Cristo che è la croce, usando come corda lo Spirito Santo."[38] Il luogo privilegiato per la considerazione della teologia trinitaria nei Padri Apostolici è la Chiesa, che in numerosi testi appare come amata dal Padre, edificata dal Figlio e vivificata dallo Spirito[39].

I Padri apologisti

Con i Padri apologisti inizia ad apprezzarsi un forte influsso del pensiero filosofico nella dottrina esposta. Ciò avviene in Aristide (+ 140), in Giustino (+ 163/7) ed in Atenagora (+ 177). Si rivolgono soprattutto ai *pagani*, per dimostrare che i cristiani non sono atei e che il politeismo è falso; ai *giudei*, per mostrare che Gesù è il Figlio di Dio e che non si nega il monoteismo; ai rappresentanti di numerose correnti e *sette* dualistiche, docetiste e gnostiche, per far loro vedere che il mondo non procede da Dio per emanazione necessaria, ma per libero atto creativo, e che non esistono due dèi, uno buono ed uno cattivo, che venivano rispettivamente identificati con il Dio dell'Antico Testamento e con il Dio di Gesù.
Evidentemente l'affermazione dell'unicità del Dio creatore e provvidente era la base delle loro argomentazioni[40], volte a mostrare la coerenza speculativa del monoteismo cristiano.

[32] *Pastore di Erma*, Comandi, 11.
[33] Cfr. *ibidem*, Visioni, 1, 3, 4. Si vedano anche *Didaché*, 1, 2 e *Epistola di Barnaba*, 19, 2.
[34] Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 61.
[35] Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi*, 36, 2.
[36] Cfr. *ibidem*, 46 e 48.
[37] Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesi*, 8, 2
[38] Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Efesini*, 9, 1.
[39] Cfr. J.M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 214.
[40] Cfr. John N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, cit., 110.

Aristide, ad esempio, nella sua *Apologia*, indirizzata all'imperatore Antonino, sottolinea la trascendenza di Dio e fonda il suo ragionamento sulla considerazione del movimento, della bellezza e dell'ordine del mondo. Taziano, nel suo *Discorso ai greci*, ricorre ad argomenti simili e mette in evidenza il fatto che Dio è *àsarcos*, cioè privo di carne, e *asòmatos*, cioè privo di corpo, al contrario degli dèi che hanno le stesse passioni degli uomini e lottano tra loro[41]. In questo contesto i Padri riprendono la linea dimostrativa antimitologica, che aveva già caratterizzato il pensiero metafisico di Platone ed Aristotele.
Il più importante degli apologisti è Giustino, morto martire a Roma attorno al 165: era filosofo e buon conoscitore di Platone e dello stoicismo. Dopo la conversione fondò a Roma una scuola filosofico-teologica. Delle sue opere si conservano solo le due *Apologie* e il *Dialogo con il giudeo Trifone*. Per primo cerca di riflettere sulla relazione tra messaggio cristiano e pensiero greco: fondandosi sulla dottrina della creazione ed alla identità tra il Dio creatore ed il Dio di Gesù Cristo mostra che il Dio dei filosofi è il Dio di Gesù Cristo. Per fare ciò, afferma con forza il primato della fede e della novità rivelata: "Sono cristiano, confesso di esserne orgoglioso e di lottare con ogni mezzo per essere riconosciuto come tale, non perché le dottrine di Platone siano estranee a quelle di Cristo, ma perché non sono del tutto simili, come, del resto, anche quelle di altri, Stoici, poeti e scrittori"[42]. La forza delle sue parole è corroborata dalla morte come martire, estrema testimonianza dell'inviolabilità di questo primato della fede e vero compimento della sua vocazione filosofica.
La dottrina di Giustino è particolarmente importante da un punto di vista trinitario. Prende le mosse dall'affermazione dell'ineffabilità divina: "Ma non esiste un nome che si possa imporre al Padre dell'universo, dato che è ingenerato. Infatti qualunque nome, con cui lo si chiami, richiede un essere più antico che gli abbia imposto tale nome. Le parole *padre* e *Dio* e *creatore* e *signore* e *padrone* non sono nomi, ma denominazioni derivate dai Suoi benefici e dalle Sue opere."[43]
Nel *Dialogo con il giudeo Trifone*, Giustino usa una forma espressiva più vicina a quella della Sacra Scrittura, per mostrare al suo interlocutore che stanno parlando del medesimo Dio. Egli deduce a partire dal mandato battesimale gli attributi divini del Figlio e dello Spirito, ma riserva il nome Dio solo al Padre[44]. Alcune delle sue formulazioni dottrinali hanno un fondo subordinazionista, ma il problema riguarda il solo livello formale e non la sostanza del pensiero[45].
Suo contributo principale alla riflessione trinitaria è la dottrina sul Logos, che procede dalla volontà del Padre[46]. Sotto l'influsso anche del platonismo, Giustino difende l'ineffabilità di Dio e cerca di distinguere il Padre dal Figlio, attribuendo le teofanie dell'Antico Testamento alla seconda Persona, in qualità di mediatore tra Dio ed il mondo. Il Padre, invece, rimarrebbe infinitamente distante dal mondo.[47]

---

[41] Taziano, *Discorso ai Greci*, 8.
[42] Giustino, *Apologia seconda*, 13, 2 (trad. di Giuseppe Girgenti-Rusconi, Milano 1995).
[43] *Ibidem*, 6, 1-2.
[44] Giustino, *Apologia prima*, 13, 3-4.
[45] Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Subordinacionismo*, in GER, 21, 705-706.
[46] Giustino, *Dialogo con il giudeo Trifone*, 61.
[47] Cfr. *ibidem*, 127-128. Vedasi anche X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'apres les Pères*, cit., 1031.

In questo contesto viene inserita in ambito cristiano la dottrina stoica, che differenzia il Logos *endiàthetos* dal Logos *prophorikós*, cioè il verbo interiore ed il verbo proferito. Questa distinzione è fondata sul modo di conoscere dell'uomo, che prima sviluppa un concetto interiore e poi lo articola in una parola esteriore. Applicando a Dio questa dottrina, Giustino inizia a percorrere il cammino che condurrà all'analogia psicologica agostiniana. Limite di questo operazione è il rischio di far dipendere il Verbo, cioè la seconda Persona della Trinità, dalla creazione, così come la parola acquista consistenza solo nell'atto di essere proferita[48].

Il giudizio sul pensiero di Giustino deve tener presente che ci si trova all'inizio della riflessione trinitaria, quando si stanno ancora forgiando concetti e terminologia. Quanto detto a proposito del Logos *prophorikós* va inteso nel senso economico di rivelazione, e non come affermazione che riguarda l'immanenza trinitaria[49]. Della terza Persona Giustino parla molto poco e gli attribuisce solo l'illuminazione dei profeti[50].

Taziano, invece, rispetto a Giustino sembra meno ortodosso anche nella sostanza, perché dice che il Logos è Dio ma che è l'opera prediletta del Padre[51] e ricalca la *differenza* (non la *distinzione*) tra il Logos *endiàthetos* ed il Logos *prophorikós*[52].

Anche Atenagora presenta una incipiente riflessione trinitaria. Ad esempio, confutando l'accusa di ateismo rivolta ai cristiani, scrive: "Chi dunque non rimarrebbe attonito nell'udire che vengono detti atei quelli che riconoscono Dio Padre e Dio Figlio e lo Spirito Santo, che ne dimostrano e la potenza nell'unità e la distinzione nell'ordine? "[53].

Teofilo di Antiochia fu il primo ad usare l'espressione Trinità (*Triade*), per riferirsi a Dio, al Verbo e alla Sapienza[54], anche se non siamo sicuri che stesse pensando veramente a tre Persone divine. Più tardi, sarà Origene ad utilizzare il termine in senso sicuramente trinitario[55].

In sintesi, gli Apologisti si muovono nell'ambito filosofico del platonismo medio e cercano di esprimere il mistero cristiano mediante queste categorie. In questo modo si espongono al rischio del subordinazionismo, ma riescono ad esprimere che in Dio ci sono tre Persone e a sviluppare una teologia del Logos, fondamentale per raccordare il pensiero filosofico con la teologia cristiana. Pur non riuscendo ad esprimere con sufficiente forza l'unità delle tre Persone e lasciando in ombra lo Spirito Santo, il loro pensiero costituisce un momento fondamentale nello sviluppo della dottrina trinitaria, in quanto si chiesero il perché della distinzione tra Padre e Figlio, riuscendo ad individuare nella generazione il fondamento del rapporto tra la prima e la seconda Persona.

Ireneo e la struttura trinitaria della salvezza

[48] Cfr. Giustino, *Apologia seconda*, 6, 3.
[49] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 144.
[50] Cfr. ibidem, 144-145.
[51] Taziano, *Discorso ai Greci*, 5, 2.
[52] Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum*, 2, 22.
[53] Atenagora, *Supplica intorno ai cristiani*, 10, 5 (PG 6, 908)
[54] Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum*, 2, 15.
[55] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 145) e B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas*, I. *El Dios de la salvación*, cit., 128-129.

È il teologo più importante del II secolo. Nacque tra il 140 ed il 160 a Smirne e conobbe San Policarco, che a sua volta aveva conosciuto San Giovanni. Fu presbitero e vescovo a Lione, dopo il martirio del precedente vescovo. Morì agli inizi del III secolo. Non è un apologista ma, con i suoi libri *Contro le Eresie*, eresse un bastione difensivo contro la teologia degli gnostici. Questi sono fondamentalmente degli emanazionisti, che negano la creazione e vedono il mondo come degradazione della Divinità, e dei dualisti, che pensano che la materia sia cattiva[56].

Ireneo vi si oppone sottolineando fortemente l'unità di Dio ed il fatto che non è mai esistita una materia eterna che sia all'origine del male. Dio è unico e non esiste un demiurgo divinità inferiore che crea il mondo. L'autore dell'Antico Testamento è lo stesso del Nuovo Testamento e si è rivelato in Cristo.

Il vescovo di Lione sviluppa una soteriologia basata sull'idea di unità, che mette in risalto la provvidenza universale di Dio e fonda una vera e propria teologia della storia: il mondo viene da Dio e deve tornare a Lui, in un movimento di *exitus* e *reditus*, che non è inteso in modo necessario, come nell'ambito neoplatonico, ma che include la libertà e l'amore dell'uomo. La differenza rispetto alla prospettiva neoplatonica è determinata proprio dall'origine e dal termine di questo movimento, che vengono identificati con la Trinità stessa.

Dio è trascendente, onnipotente[57] e semplice[58]. La sua provvidenza è universale e la sua scienza si estende al passato al presente ed al futuro[59]. Ireneo sottolinea la libertà come fondamento di ciò che esiste, dicendo che prima della creazione di Adamo, il Padre ed il Figlio si glorificavano mutuamente, per cui Dio non aveva bisogno di creare[60].

Dall'unicità di Dio e dalla sua libertà deriva l'unità della storia e di tutto ciò che esiste: infatti, essendo Lui l'unico Signore, l'unico Creatore e l'unico Padre e Sovrano, che ha dato l'esistenza ad ogni cosa, tutto ciò che esiste dipende da questo Principio. Se ci fosse un altro Dio oltre a Lui, allora effettivamente sarebbe logico dubitare dell'unità della creazione, ma non c'è altri al di sopra di Lui[61].

Dio è, così, al di sopra di ogni umano pensiero e ciò è noto a colui che legge la Scrittura, in quanto i pensieri di Dio non sono come i pensieri umani: "Si può dire con proprietà e verità che è un intelletto che intende ogni cosa, ma che non è comparabile all'intelletto degli uomini. Allo stesso modo lo si può chiamare con assoluta proprietà luce, ma non è in nulla simile alla luce che noi conosciamo. E così con tutto il resto: il Padre di ogni cosa in nulla è comparabile alla piccolezza di ciò che è umano. Tutte queste cose si dicono di Lui in quanto esse manifestano il suo amore: ma comprendiamo che la Sua grandezza è al di sopra di tutte"[62].

Una volta affermata con forza e chiarezza l'unicità di Dio, Ireneo mostra come in questo Dio unico esista una chiara distinzione di Padre, Figlio e Spirito Santo, che si può conoscere, però, solo per rivelazione. Rispetto ai suoi predecessori, sottolinea

[56] Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Gnosticismo*, in GER XI, 62.
[57] Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, 2, 6, 1.
[58] Cfr. *ibidem*, 2, 13, 3.
[59] Cfr. *ibidem*, 2, 26, 3.
[60] Cfr. *ibidem*, 2, 14, 1.
[61] Cfr. *ibidem*, 2, 1, 1.
[62] *Ibidem*, 2, 13, 3.

maggiormente l'eternità della generazione del Verbo ed abbandona la distinzione tra Logos *endiàthets* e Logos *prophorikós*[63]. Ireneo non è un filosofo, ma un vescovo che lotta per la purezza della fede, per cui nella sua teologia si riferisce alle Persone divine a partire dal loro agire nella storia. Per lui il cristiano è innanzitutto un uomo che crede nella Trinità: "Coloro che appartengono alla Chiesa seguono una unica voce che attraversa il mondo intero. È una tradizione sicura che ci viene dagli apostoli, che fa in modo che riceviamo una unica e medesima fede credendo tutti in un solo e medesimo Dio, il Padre; credendo tutti nella stessa economia dell'incarnazione del Figlio di Dio; riconoscendo tutti lo stesso dono dello Spirito"[64].

Sottolinea molto il valore dell'economia, che è punto di partenza della sua riflessione trinitaria, ma introduce anche forti affermazioni sull'immanenza: il Dio cristiano è lo stesso Dio dell'Antico Testamento, che per tanto è sempre stato dotato di intelletto, cioè di Logos[65]; il Verbo è intimo al Padre come il pensiero è intimo a colui che pensa; Egli è nel Padre e possiede il Padre in sé stesso[66]. Il Figlio è coeterno al Padre[67] e anche lo Spirito è eterno: "Dio ha sempre con sé il Verbo e la Sapienza, il Figlio e lo Spirito"[68]. Sottolinea con forza la connessione tra essere ed agire di Dio, ricorrendo alla seguente bellissima immagine per esprimere le missioni: il Figlio e lo Spirito sono come le mani del Padre, in modo tale che Questi ordina ed il figlio realizza ciò che viene ordinato, che a sua volta è portato a perfezione dallo Spirito[69] [PE IV]. Quanto avviene nell'economia è così manifestazione della vita intima di Dio[70]: il Padre, allora, come *fons et origo totius Trinitatis* è anche fonte di tutta la storia della salvezza.

Clemente di Alessandria ed Origene per una cultura cristiana

Il secolo III è il secolo della fioritura del pensiero cristiano: inizia una nuova epoca, segnata dal sorgere delle scuole teologiche, come quelle di Alessandria, Antiochia e Cesarea di Palestina[71]. Si tratta di autentiche correnti di pensiero con tratti ben definiti che le differenziano tra loro.

La più importante era quella di Alessandria, che, insieme ad Atene ed Antiochia, rappresentava uno dei poli principali del mondo di lingua greca, punto di contatto fra culture. Questa città era un centro filosofico e teologico, particolarmente importante anche per il giudaismo, in quanto presso di essa si realizzò la traduzione dei LXX, cioè la versione in greco della Bibbia ebraica, e sempre in questa città Filone scrisse le sue opere, che avranno un grande influsso sui Padri sia del III che del IV secolo.

Rappresentanti principali della scuola sono Clemente (+211/215) ed Origene (+254-255). Caratteristica principale dell'impostazione alessandrina è l'uso con senso già critico della

[63] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, cit, 148.
[64] Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, 5, 20, 1.
[65] Cfr. *ibidem*, 2, 28, 5.
[66] Cfr. *ibidem*, 3, 6, 2.
[67] Cfr. *ibidem*, 2, 30, 9.
[68] *Ibidem*, 4, 20, 1.
[69] Ireneo, *Dimostrazione della fede apostolica*, 5.
[70] Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1625.
[71] Cfr. J. Quasten, *Patrología*, II, Madrid 1962, 122, 138, 496. Cfr anche B. Altaner, *Patrología*, Madrid 1962, 191-192.

filosofia greca nelle formulazioni teologiche. Filosofia ed ermeneutica sono considerate come strumenti di lavoro ed assumono una grande importanza per i punti di contatto con il platonismo, a livello di ideale spirituale contemplativo e di esegesi, con lo sviluppo dell'allegoria, che già aveva caratterizzato l'opera di Filone. Ricorrono abbondantemente alla teologia del Logos ed utilizzano una cristologia discendente. In alcuni casi rimangono troppo dipendenti dalle filosofie a cui attingono, come si nota in Origene, che sviluppa una antropologia che rischia di cadere nel dualismo.

Clemente sottolinea che l'esistenza di Dio è una realtà accessibile naturalmente alla ragione e parla di un istinto verso Dio nell'uomo, che quindi sarebbe essenzialmente animale religioso[72]. Una intelligenza retta può arrivare a Dio[73] a partire dalla bellezza del mondo e dalla attività degli esseri contingenti[74] e, in particolare, a partire dall'anima umana, che è immagine di Dio nella quale si riflette il divino[75]. A ciò si accompagna l'affermazione netta che, sebbene l'esistenza di Dio sia alla portata della ragione umana, la sua natura rimane al di là di ogni possibilità conoscitiva, per cui l'intimità divina è accessibile all'uomo solo per rivelazione[76].

Clemente evidenzia in modo particolare l'unicità di Dio, per contrastare gli errori dualisti, in particolare l'eresia di Marcione, che riteneva inconciliabili l'infinita bontà e l'infinita giustizia di Dio, risolveva la questione distinguendo il Dio crudele e giustiziero dell'Antico Testamento dal Dio pieno di bontà e misericordia del Nuovo Testamento [si vede come le eresie sono tentazioni perpetue dell'animo]. Invece, per l'Alessandrino, esiste una totale unità tra Legge e Vangelo, in quanto il Dio che salva è lo stesso Dio creatore[77].

Clemente difende anche l'unità di Dio contro il politeismo pagano, in base al principio che il Primo Principio deve essere infinito e che ciò che è infinito deve essere unico[78]. Argomenta iniziando ad eliminare tutto ciò che in Dio è indegno (accidenti, differenze, parti …), per poi affermare con forza la sua trascendenza e giungere alla constatazione della sua incomprensibilità ed ineffabilità[79].

L'uomo non dà a Dio nomi propri ma solo denominazioni che servono ad avvicinare il pensiero a Lui. Nella teologia di Clemente lo Spirito Santo è poco presente ed appare descritto come forza (*dynamis*) divina che interviene nella storia[80].

La teologia alessandrina raggiunge il suo massimo splendore con Origene, figura di grandissima importanza in tutta la storia del pensiero cristiano. Nacque ad Alessandria nel 185, da una famiglia cristiana e fin da bimbo fu educato nella fede, nel 202 fu martirizzato suo padre e furono confiscati i beni di famiglia. Giovanissimo è posto a capo della scuola di Alessandria, la sua opera è estremamente ampia e feconda. Muore a Tiro nel 253.

---

[72] Cfr. Clemente, *Stromata*, 4, 14.
[73] Cfr. *ibidem*, 4, 13.
[74] Cfr. *ibidem*, 1, 28.
[75] Cfr. *ibidem*, 1, 19.
[76] Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu, sa nature d'après les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, 1040.
[77] Cfr. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906, 225ss.
[78] Cfr. Clemente, *Protreptico*, 6 (PG 8, 121)
[79] Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu, sa nature d'après les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, 1043-1045.
[80] Cfr. L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, 265-270.

Segue la linea tracciata da Clemente, approfondendone l'insegnamento in molti punti. Come per il suo predecessore, l'esistenza di Dio e l'unicità di Dio[81] sono verità che la ragione può cogliere a partire dalla bellezza del mondo e dalla tendenza naturale dell'anima a Dio[82]. Quest'ultimo aspetto mette in evidenza la dimensione morale dell'uomo e l'esistenza di una legge naturale iscritta nel suo cuore[83].

Come Clemente, Origene fonda il suo pensiero teologico sull'unicità di Dio : "Un solo Dio, creatore e ordinatore di ogni cosa, che ha tratto l'universo dal nulla, Dio di tutti i giusti fin dall'origine del mondo (…) Dio giusto e buono, Padre di Nostro Signore Gesù Cristo, Autore della Legge e dei Profeti, del Vangelo e degli Apostoli, Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento."[84] L'affermazione chiara dell'unicità di Dio si traduce nell'armonizzazione dei diversi Suoi attributi, anche quelli che sembrano opposti. Con estrema profondità, Origene individua nella bontà l'attributo nel quali si riunificano tutti gli altri: in quanto bontà sostanziale Dio è fonte di ogni altra bontà, in Lui Bontà ed Essere si identificano[85]. E proprio la bontà di Dio è la ragione della creazione e della redenzione, mentre il male non proviene da Lui, ma ha origine nella libertà umana[86].

Da un punto di vista teologico insiste sulla spiritualità di Dio: l'affermazione dottrinale è accompagnata da un fine lavoro esegetico, vero punto di forza di Origine molto competente da un punto di vista filologico, per mostrare che gli antropomorfismi usati dalla Scrittura rispondono alla necessità di usare un linguaggio che l'uomo possa comprendere e di ricorrere quindi ad immagini corporee, senza però che Dio coincida con le immagini stesse. Si nota qui come fin dall'inizio il lavoro teologico si fonda sull'approfondimento esegetico e sull'analisi filosofica dell'atto di conoscenza umano.

Dio è invisibile perché non è dotato di corpo materiale, per cui si distinguono il vedere, che caratterizza gli occhi umani, ed il conoscere, che avviene per via intellettiva. Tuttavia, anche se ci si può elevare alla contemplazione della Bellezza e Bontà originarie a partire dalla creazione, la conoscenza di Dio sarà sempre imperfetta e non si può raggiungere Dio come è in sé: "dopo aver respinto ogni suggerimento che in Dio esista qualche cosa di corporeo, diciamo in tutta verità che Dio è incomprensibile e che è impossibile conoscerlo, ma che sta al di sopra di ogni pensiero. E se possiamo pensare o comprendere qualche cosa di Dio, è necessario credere che sta al di là di tutto ciò che pensiamo di Lui (…) Succede lo stesso con i nostri occhi; non possono guardare la natura stessa della luce, cioè il sole in sé stesso, ma vedendo il suo splendore e i suoi raggi che entrano dalla finestra, possiamo sospettare la grandezza della luce dalla quale ha origine questo splendore. Lo stesso succede con le opere della provvidenza divina."[87]

Origene discute il mistero della libertà umana in relazione con gli attributi della onniscienza ed onnipotenza divine. Il fatto che Dio conosca gli atti futuri liberi non vuol dire che gli uomini siano obbligati a compiere ciò che egli ha deciso da sempre. Contro Celso, spiega come le profezie non si realizzano perché sono pronunciate, ma che, proprio

[81] Cfr. Origene, *Contro Celso*, 1, 23.
[82] Cfr. Origene, *Sui principi*, 1, 3, 1.
[83] Cfr. Idem, *Contro Celso*, 1, 4 e 8, 52.
[84] Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 4 (PG 11, 117).
[85] Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 2, 7.
[86] Cfr. Idem, *Contro Celso*, 6, 55.
[87] Idem, *Sui principi*, 1, 5-6.

al contrario, quegli eventi sono profetizzati perché accadranno: "Celso pensa che una cosa profetizzata accade proprio per essere stata profetizzata in virtù di una presenza. Ma noi non accettiamo questo e diciamo che il profeta non è causa dell'evento futuro, per il fatto di aver profetizzato che sarebbe accaduto; è piuttosto l'evento futuro, che sarebbe successo sia che fosse stato profetizzato o meno, la causa del fatto che il profeta, che lo conosce in anticipo, lo predice."[88]

A proposito dell'onnipotenza divina, Origene nega che Dio possa operare il male. Celso intende le affermazioni cristiane nella linea del potere e della forza senza freno: "certamente, secondo la nostra dottrina, Dio può ogni cosa, sempre che ciò che può non contraddica il suo essere divino, la sua bontà e la sua sapienza. Ma Celso, dando prova di non aver inteso in che senso si dice che Dio può ogni cosa, dice: non vorrà nulla di ingiusto, concedendo che Dio può anche ciò che è ingiusto, ma che non lo vuole. Noi, invece, affermiamo che, come ciò che per natura è dolce non può, per la sua stessa dolcezza, produrre nulla di amaro contro la sua sola proprietà, e come ciò che per natura illumina non può, per il fatto di essere luce, dare ombra, così nemmeno Dio può commettere un'iniquità; il potere di essere ingiusto ripugna alla sua divinità e ad ogni potere proprio della sua divinità."[89] Origene afferma, così, l'impossibilità metafisica di operare il male da parte di Dio.

In ambito propriamente trinitario, l'Alessandrino segue lo schema di Ireneo, fondando le sue considerazioni sull'agire salvifico delle tre Persone divine: il Padre è il creatore ed il principio di ogni cosa; il Logos è il mediatore; lo Spirito Santo è presente ovunque ci sia santità[90]. Si oppone ai modalisti, cioè a coloro che ritenevano le Persone divine solo modi diversi di rivelazione di un unico soggetto divino, precisando la "personalità" del Padre, del Figlio e dello Spirito e chiamandoli per la prima volta Trinità, con il termine greco *trias*[91].

Particolarmente importante è la sua dottrina sulla seconda Persona: infatti, afferma chiaramente contro gli gnostici che il Figlio non procede dal Padre per un processo di divisione o di emanazione, ma per un atto spirituale[92] e, dal momento che in Dio tutto è eterno, anche questo atto di generazione è eterno[93]. Per questo il Figlio non ha avuto un inizio temporale ed il Padre non è mai stato senza di Lui. In questo modo Origene si separa nettamente dalla linea teologica che porterà al subordinazionismo ariano, caratterizzato proprio dalle affermazioni opposte, ponendo invece le basi della dottrina sulla *homousia* del Padre e del Figlio che sarà formulata a Nicea[94].

A livello terminologico, però, questo non è ancora chiaro. Addirittura nelle sue opere appare l'espressione *deuteros Theos*, cioè Dio di seconda categoria, riferita al Logos[95]. L'espressione sarà ripresa dagli ariani, anche se in senso diverso.

---

[88] Idem, *Contro Celso*, 20, 2.
[89] Ibidem, 3, 70.
[90] Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 3, 5.
[91] Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 10, 39 e 6, 33.
[92] Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 2, 6.
[93] Cfr. *ibidem*, 1, 2, 4.
[94] Cfr. J. Quasten, *Patrología*, I, cit., 389-390; B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 136.
[95] Cfr. Origene, *Contro Celso*, 5, 39.

Il punto è particolarmente interessante anche per il prossimo capitolo dedicato alle eresie. Infatti, anche la dottrina trinitaria di Origene contiene elementi subordinazionisti. Eppure il suo pensiero non può essere considerato eretico, perché ciò è dovuto semplicemente alla mancanza di mezzi espressivi e di approfondimento concettuale. L'uomo conosce in forma storica, così che l'accoglienza della fede e la comprensione del dato rivelato ha richiesto tempo e molta discussione, cioè il confronto con molte vite. Origene si situa sulla linea di sviluppo che porterà alla formulazione della dottrina trinitaria cappadoce e ne pone le basi; tuttavia non è ancora in grado di staccarsi da alcuni elementi di matrice filosofica, che necessariamente venivano mediati dal linguaggio concettuale a cui doveva far ricorso, in assenza delle formulazioni nuove, che caratterizzeranno il IV secolo.
In concreto, per Origene il Verbo è fondamentalmente il mediatore in quanto immagine, conoscenza e sapienza del Padre. L'Alessandrino non si riferisce, qui, a Cristo, che è ovviamente Mediatore, ma alla seconda Persona stessa della Trinità, il cui ruolo viene economicizzato, cioè fatto dipendere dalla dimensione rivelativa. In questo senso, il Verbo è eterno perché è la Sapienza di Dio e Dio non è mai stato senza Sapienza. E in essa sono stati presenti da sempre le idee divine della creazione del mondo, in modo tale che Essa è il senso e la ragione di tutto ciò che esiste, ovunque risplende la sua luce. Il mondo è così riflesso dell'eterno, ed in particolare l'uomo come creatura razionale nella quale brilla specialmente la luce del Verbo. In questo modo, la seconda Persona è mediatrice tra il Padre ed il mondo creato. Il punto essenziale è che Origene, pur affermando l'eternità del Verbo, lo considera Dio solo per partecipazione: dice, infatti, che solo il Padre è vero Dio – *alethinòs autòtheos*[96]. In questo senso, il Padre sarebbe trascendente rispetto al Verbo, che a sua volta trascenderebbe tutte le creature[97].
Il punto è che la scuola alessandrina era riuscita a inserire la novità rivelata nell'insieme del pensiero filosofico che aveva preceduto il cristianesimo, costruendo un mirabile dialogo teso a mostrare l'unità della storia, grazie alla teologia del Logos, che raccordava la sfera divina a quella creata. Più tardi, nel secolo IV, Atanasio ed i suoi successori svilupperanno una teologia della natura divina e della natura umana, che permetteranno di risolvere il rapporto tra mondo e Trinità e di distinguere chiaramente economia ed immanenza.
Si noti che, in questo contesto subordinazionista, Origine riesce ad affermare con chiarezza la consustanzialità e la divinità dello Spirito Santo, parlando "della grande autorità e della dignità che possiede lo Spirito Santo in quanto essere sostanziale, così che il battesimo di salvezza non può realizzarsi se non per l'altissima autorità della Trinità, per l'invocazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in modo tale che il nome dello Spirito Santo è associato al Padre ingenerato e all'unico Figlio."[98] Solo il Logos rivela il Padre, al quale non si può arrivare se non per suo mezzo, ma nello stesso tempo si può conoscere il Figlio solo nello Spirito.
In sintesi, l'opera di Origene segna una svolta fondamentale nella riflessione trinitaria: con il suo bel greco e la sua competenza esegetica, mette i fondamenti di uno sviluppo dottrinale che porterà alla formulazione definitiva dei concili del secolo IV.

[96] Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 2, 2.
[97] Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., 253.
[98] Idem, *Sui principi*, 1, 3, 2.

Capitolo 9. Le eresie antitrinitarie

Come si è visto nel capitolo precedente, i Santi Padri dovettero affrontare le obbiezioni che il monoteismo giudaico e il politeismo pagano opposero alla dottrina trinitaria. Ma le incomprensioni verso la novità radicale del Dio di Gesù Cristo non si trovavano solo fuori della Chiesa; anche all'interno di essa sorsero divisioni ed eresie. Queste eresie in realtà furono uno stimolo talmente importante per formulare con precisione la dottrina trinitaria contenuta nella prima teologia narrativa, che senza la loro conoscenza risulta impossibile comprendere nelle loro giuste dimensioni le affermazioni patristiche. Il fatto è che, per salvaguardare l'identità della fede, fu necessario contrastare la "razionalizzazione" alla quale le eresie cercarono di sottomettere la dottrina cristiana. Ma a sua volta, si poteva affrontare in modo risolutivo questo processo di razionalizzazione solamente utilizzando una precisione concettuale che obbligò i Padri a mantenere un estremo rigore nel linguaggio.

Il problema fu sempre identico: conciliare l'unità divina con la trinità di persone. Le tentazioni razionalizzanti si trovarono sempre tra questi due poli: sacrificare la trinità di Dio alla sua unità, o sacrificare l'unità alla trinità. Nel corso della storia, i tentativi più frequenti di razionalizzazione del mistero sono stati quelli di sacrificare la trinità di persone alla unità di Dio. Ciò è molto facile da spiegare: per il cristianesimo – come si è visto attraverso i Simboli – l'unicità di Dio è dogma primario e fondamentale. Il fatto di affermare l'esistenza di tre persone in Dio non sminuisce per niente la confessione della sua unicità.

Il monarchianismo

Il monarchianismo nega la trinità di persone in Dio mediante la sistematica affermazione dell'unica persona del Padre. L'obiettivo del monarchianismo è chiaro. Difendere il cristianesimo dall'accusa di diteismo per il fatto di affermare che Cristo è Dio come il Padre. I metodi scelti per negare questa pluralità di persone in Dio sono stati due: o negare che Cristo è veramente Dio o negare che sia un essere sussistente realmente distinto dal Padre. Si danno, quindi, due tipi diversi di monarchianismo.

Il primo tipo fa di Cristo un uomo *divinizzato*, cioè un uomo *adottato* da Dio come figlio con tanta forza che "si può dire" che è Dio, ma non lo è realmente; non è altro che un uomo divinizzato. Per questa ragione lo si definisce monarchianismo *adozionista*[99]. Lo si chiama anche monarchianismo *dinamico*, dato che afferma che Gesù è figlio adottivo di Dio, nel senso che in Lui abita in modo speciale la forza divina, la *dynamis* di Dio.

Il secondo tipo afferma certamente che Cristo è Dio, ma nega che sia *realmente* distinto dal Padre; sarebbe solamente uno dei *modi* in cui Dio ci si è rivelato. Donde la denominazione di monarchianismo *modalista*. Alcuni di questi monarchiani, per rendere ancora più

[99] Questo monarchianismo adozionista di cui stiamo parlando è una eresia trinitaria e non si può confondere con l'adozionismo ispanico di Elipando di Toledo o Felice di Urgel, che è un' eresia esclusivamente cristologica. Sia Elipando che Felice ammettono che il Verbo è Dio da Dio. Affermano tuttavia che Gesù, *in quanto uomo*, è figlio adottivo del Padre, poiché ammettono in Lui due relazioni di filiazione nei confronti del Padre: una della Persona divina e un'altra della natura umana. Il problema è che concepiscono Cristo composto da due soggetti – il divino e l'umano – con due relazioni di filiazione distinte: una naturale, l'altra adottiva. Cfr: L. F. Mateo-Seco, *Adopcionismo ispanico y concilio de Frankfurt,* "Anales Valentinos", 20 (1994) 99-120.

convincente la loro affermazione che Cristo è solo un modo in cui Dio ci si è rivelato, arrivano ad affermare che si può persino dire che il Padre ha patito sulla croce. Donde il soprannome di *patripassiani*.

Fu Tertulliano a definire questi movimenti con il nome di *monarchianismo*, riuscendo a raggrupparli attorno al loro tratto più caratteristico: l'affermazione che esiste un solo Dio, il quale nello stesso tempo è un solo monarca, una sola persona che ora si chiama Padre o Figlio o Spirito. Ma questa paternità non è vera, poiché non si afferma che il Verbo è distinto dal Padre: "O è Padre o è Figlio – sostiene Tertulliano –, poiché il giorno non è lo stesso della notte, né il Padre è lo stesso del Figlio, così da essere entrambi nel contempo l'uno e l'altro, il che è ciò che vogliono questi superficialissimi monarchiani"[100].

Tuttavia, la parola *monarchia* – non il termine *monarchianismo* – e il concetto compreso nel termine *monarchia*, hanno un significato corretto, che si andrà evidenziando con il passare del tempo. Esiste una autentica monarchia nella Trinità nel senso che il Padre è il padre, cioè colui che genera il Figlio e spira lo Spirito Santo. Per questa ragione è l'unico principio primo, fonte e origine di tutta la Trinità, *fons et origo totius Trinitatis*. Esiste dunque una autentica monarchia in Dio, come affermano unanimemente i Padri[101].

a) *Il monarchianismo adozionista*

Si può assumere come primo dato circa l'esistenza dell'adozionismo quello che, intorno al 180, fornisce Ireneo sugli ebioniti. Secondo gli ebioniti, Cristo, pur essendo "l'eletto di Dio" e il vero profeta, sarebbe solamente *nudus homo,* un semplice uomo[102]. Alcuni ebioniti affermano che Gesù è stato generato da Maria e Giuseppe, altri che è nato verginalmente; tutti negano il suo preesistere all'incarnazione[103]. Si suppone che fossero ebrei convertiti al cristianesimo, che avrebbero vissuto conformemente alla legge giudaica[104]. In questo contesto, quando si presenta Gesù come figlio di Dio, si sta dando per scontato che si tratta di una filiazione adottiva.

Eusebio di Cesarea (+ ca. 339) considera primo difensore del monarchianismo dinamico Teodoto di Bisanzio chiamato anche "il conciatore". Secondo Teodoto, Cristo sarebbe solamente un uomo comune, nato dalla Vergine Maria[105]. Ippolito aggiunge che, per Teodoto, Gesù fu dotato della *dynamis* divina quando lo Spirito discese su di lui nel Battesimo. Questa *dynamis* avrebbe trasformato Cristo in un uomo superiore, ma nulla più. Alcuni seguaci di Teodoto affermano che Cristo ricevette la sua divinizzazione nella

---

[100] "…quod vanissimi isti monarchiani volunt" (Tertulliano, *Adversus Praxean*, 10, 1).

[101] Cfr. p.e. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 1, 3; Taziano, *Discorso contro i greci*, 14; Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico*, 2, 4; Dionigi di Roma, DzS 112; Basilio, *Epistola* 210, 3; Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi* 7, 1; Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 229, 2; Gregorio di Nissa, *Grande discorso catechetico*, 3. Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas*, I, cit., 146.

[102] Questa definizione è di Tertulliano che descrive il pensiero degli ebioniti come segue: fanno di Gesù "un semplice uomo, che deriva solamente dalla discendenza di Davide, cioè non è figlio di Dio, pur essendo più glorioso dei profeti a tal punto che affermano che un angelo dimorava in lui" (Tertulliano, *De carne Christi*, 14).

[103] Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, 3, 19, 1. Cfr. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I, Brescia 1982, 244-247.

[104] Cfr. M. Simonetti, *Ebioniti* in *DPAC* I, 1047. Cfr. anche B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 146.

[105] Il Papa Vittore, dice, Eusebio, "scomunicò Teodoto il conciatore, caporione e padre di questa apostasia negatrice di Dio, e primo ad affermare che Cristo fu un semplice uomo" (*Storia ecclesiastica*, 5, 28, 6).

resurrezione[106]. Teodoto fu condannato dal Papa Vittore (+ ca. 198). Tra i suoi seguaci si annoverano Artemone (+ ca. 235) e Paolo di Samosata (+ 272)[107].
Paolo di Samosata senza dubbio è il più celebre degli adozionisti. Fu vescovo di Antiochia negli anni 260-280. La sua dottrina ci è nota molto frammentariamente e solo attraverso i suoi avversari. Secondo Eusebio, Paolo di Samosata avrebbe insegnato che Cristo non è veramente Dio, ma solamente e semplicemente uomo[108]. Secondo S. Atanasio, Paolo negava che Cristo fosse il Figlio eterno del Padre[109]. Nello stesso tempo affermava che il Logos era solamente una proprietà e una *forza* divina impersonale che sarebbe stata accordata a Cristo perché lo guidasse[110]. Il Figlio e lo Spirito, secondo Paolo di Samosata, sarebbero solamente *forze* divine, identificate con un'unica persona divina: il Padre. Paolo usava il termine *homousios* per significare che il Logos non è una ipostasi *distinta* dal Padre, ma che forma con lui una essenza indifferenziata[111]. Per questo motivo, nel Sinodo di Antiochia del 269, si rifiutò il termine *homousios* come concetto applicabile al Logos.
In seguito, nel Concilio di Nicea, il termine *homousios* sarà fondamentale per confessare la perfetta uguaglianza di natura del Figlio con il Padre, ma ormai con diverso significato.

b) *Il monarchianismo modalista*
La forma modalista del monarchianismo fu la più diffusa e naturalmente è la più conosciuta[112]. Tra i suoi principali promotori si trovano Noeto, Prassea e Sabellio. I monarchiani modalisti, denominati *sabelliani* in Oriente a partire dal secolo III, per l'influsso che ebbe Sabellio nello sviluppo di questa eresia, volevano riconoscere solamente un Dio unipersonale. Volendo affermare nel contempo che Cristo è Dio, cercarono il modo di mantenere questa unicità di persona in Dio dicendo che Cristo non è un essere sussistente distinto dal Padre, ma un *modo* distinto di manifestarsi del Padre[113]. L'iniziatore di questa tendenza fu Noeto, vescovo di Smirne, che verso il 180 predicava l'identità del Figlio con il Padre. Questa identità era tale che, p.e. Noeto afferma che è il

[106] "Gesù sarebbe un uomo nato dalla Vergine per volontà del Padre; avrebbe vissuto come gli altri uomini, ma con estrema pietà. Durante il suo battesimo nel Giordano, Cristo sarebbe disceso su di lui in forma di colomba. Per questo, le forze divine non si sarebbero rivelate in lui sino a che lo Spirito si manifestò in lui dall'alto; questo Spirito sarebbe Cristo. I seguaci di Teodoto ritengono che Gesù è Dio a partire dalla discesa dello Spirito Santo; altri, dopo la resurrezione dai morti" (Ippolito, *Confutazione delle eresie*, 7, 35, 2). Cfr. M. Simonetti, *Monarchiani*, in *DPAC*, II, 2284.
[107] Cfr. Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, 5, 28. Gli artemoniti affermavano che Cristo era un semplice uomo e che questa dottrina era la più antica della Chiesa. Cfr. E. Prinzivalli, *Artemone*, in *DPAC* I, 387.
[108] "Pensava di Cristo cose spregevoli e meschine, contrarie all'insegnamento della Chiesa, come se fosse stato per natura un uomo comune"(Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, 7, 27, 2). Cfr. J. Quasten, *Patrología* I, Madrid 1968, 446-447.
[109] Atanasio, *De synodis*, 26, 4.
[110] Cfr. Epifanio, *Panarion*, 65, 3, 4.
[111] Cfr. Ilario di Poitiers, *De Synodis*, 81.
[112] Il monarchianismo non ebbe successo tra il popolo. Forse ne è causa la sua freddezza razionalista che lo tenne sempre lontano dalla contemplazione di un Dio autenticamente incarnato. Per questa grave carenza teologica fu privo dell'intensità religiosa e della forza necessarie per diffondersi tra il popolo (Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 149).
[113] Ecco come Ippolito descrive questa dottrina: "Il Padre e il cosiddetto Figlio sono un'unica e medesima persona, non uno che procede dall'altro, ma lo stesso da se stesso, chiamato sia Padre che Figlio secondo l'ordine temporale. Questa unica persona rivelata, che è nata dalla Vergine e che è rimasto come uomo in mezzo agli uomini, si sarebbe presentato ai suoi testimoni oculari come Figlio solamente a causa dell'avvenuta generazione; ma a quelli che furono capaci di comprenderlo, non nascose che Egli era il Padre" (Ippolito, *Confutazione delle eresie*, 9, 10).

Padre che soffre sulla croce. Per cui questi monarchiani sono anche chiamati *patripassiani*[114].

La dottrina di Prassea è nota soprattutto attraverso la confutazione che ne fa Tertulliano intorno al 213[115]. Questa confutazione si basa sull'incompatibilità esistente tra il modalismo e la dottrina cristiana sulla salvezza: per difendere la monarchia, accusano i cattolici di essere politeisti e –osserva sagacemente Tertulliano – "si spaventano di fronte all'economia della salvezza"[116].

Il modalismo di Noeto e Prassea si riferiva espressamente al Padre e al Figlio, senza menzionare lo Spirito Santo. Con Sabellio, condannato dal Papa Callisto attorno all'anno 220, il modalismo perviene alla sua più perfetta formulazione, includendo esplicitamente lo Spirito Santo. Secondo Sabellio, Dio si sarebbe manifestato dapprima nella persona del Padre come creatore, poi nella persona del Figlio come redentore e infine nella persona dello Spirito Santo come comunicatore di vita e santificatore. In tutti questi interventi, Dio sarebbe sempre la stessa persona, che si è venuta manifestando in forme diverse[117]. Per designare questa triplice modalità di apparizione, Sabellio usa la parola *prósopon* nel suo significato etimologico: *maschera*. Nel manifestarsi, Dio si sarebbe messa la maschera – *prósopon* – prima di Padre, poi di Figlio e infine di Spirito Santo. Sabellio parlava, quindi, di una trinità in Dio, ma questa trinità non era in se stessa reale, ma semplice apparenza manifestativa[118].

Il modalismo si oppone direttamente alla dimensione trinitaria della salvezza come noi la confessiamo nel battesimo. Ciò è evidente con speciale chiarezza in Prassea. Per lui non esiste una Trinità simultanea, ma successiva: il Padre si manifesta come Padre creando, come Figlio morendo, come Spirito santificando. Per il modalismo, per così dire, esiste solamente una Trinità economica; alla sua manifestazione nella storia non corrisponde nessuna Trinità immanente, nessuna Trinità in sé. Ma la fede della Chiesa proclama la salvezza nel battesimo come dovuta nello stesso tempo al Padre, al Figlio e allo Spirito, così che, come dice Origene, la salvezza non ha luogo, se la Trinità non è completa[119]. Infatti, non è possibile essere uniti al Padre, senza essere innestati in Cristo; né è possibile

---

[114] Ecco come riassume il suo pensiero Ippolito di Roma: "Disse che Cristo era il Padre stesso, che il Padre stesso era colui che era nato, aveva patito e sofferto" (S. Ippolito di Roma, *Contro Noeto*, 1).

[115] Prassea sarebbe arrivato ad affermare che "fu il Padre stesso che discese nella Vergine, nacque da essa, soffrì; Egli fu in realtà Gesù Cristo" (Tertulliano, *Adversus Praxean*, 1).

[116] Tertulliano, *Adversus Praxean*, 3, 2. Cfr. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 145-146.

[117] Cfr. Ippolito, *Confutazione delle eresie*, 9, 11-12; Epifanio, *Panarion*, 62, 1-8; Atanasio, *De Synodis,* 26, 7. Cfr. F. Courth, *Trinität in der Schrift und Patristik*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, II, Freiburg 1988, 57.

[118] Ma questo è assurdo. Come osserva Scheffczyk, le vicissitudini del modalismo hanno dimostrato che non ha senso affermare una Trinità economico-salvifica se la sua azione non è l'azione propria di tre ipostasi distinte. Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 149.

[119] Origene pone questo quesito e ne dà una risposta lucida nel suo *De Principiis*, 1, 3, 5: "Sembra giusto indagare perché mai colui che riceve da Dio la nuova nascita ha necessità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo a tal punto che non riceverebbe la salvezza senza la Trinità intera, e perché mai non è possibile partecipare al Padre e al Figlio senza partecipare allo Spirito Santo. Nell'analizzare ciò, sarà necessario attribuire una operazione speciale allo Spirito Santo e un'altra speciale al Padre e al Figlio" (Origene, *Traité des principes*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 153).

essere uniti a Cristo se non per l'azione santificatrice dello Spirito. L'azione salvifica delle tre Persone deve essere, quindi, simultanea[120].

Di fronte a queste negazioni della Trinità il Magistero reagì meno rapidamente dei teologi, forse perché queste impostazioni difficilmente raggiunsero il popolo[121]. Il Papa Zeffirino (ca. 198-217) respinse il *patripassianismo* affermando che "non è il Padre che morì, ma il Figlio"[122]. L'intervento più importante è la scomunica di Sabellio da parte del Papa Callisto (ca. 217-222). Con questa scomunica terminò l'epoca viva del modalismo antico[123]. Il Papa Dionigi (ca. 260-268) scrive al suo omonimo Dionigi di Alessandria respingendo la dottrina di Sabellio, che afferma "che il Figlio è il Padre e viceversa"[124]. Il I Concilio di Costantinopoli (381) include il rifiuto del sabellianismo in una formula generale: "Anatematizzare ogni eresia e in particolare quella degli eunomiani o anomei, quella degli ariani o eudossiani e quella dei semiariani o pneumatomachi, quella dei sabelliani, marcelliani, quella dei fotiniani e quella degli apollinaristi"[125]. Una formula simile usa anche il Concilio Romano del 382, come risulta dal *Tomus Damasi*: "Anatematizziamo anche coloro che seguono l'errore di Sabellio, affermando che il Padre è lo stesso del Figlio"[126].

Le teogonie gnostiche e il dualismo

I movimenti ostili più diffusi e potenti contro i quali dovettero lottare i Padri nei primi secoli furono le sette gnostiche. Il mondo della gnosi è un insieme variegato di personaggi, di idee religiose e di speculazioni che, sulla questione del mistero di Dio, si opponeva frontalmente alla dottrina trinitaria e all'economia della salvezza come è predicata dalla Chiesa.

La gnosi esisteva già prima della comparsa del cristianesimo ed in essa erano confluiti dottrine orientali, elementi ebraici e pensiero ellenico, formando una miscela che risultava attraente per molti intellettuali dei secoli II-IV[127]. Dalle religioni orientali lo gnosticismo ha

---

[120] Questa è la risposta fondamentale che la teologia darà sempre alle diverse forme in cui il modalismo si manifesterà nella storia: la Trinità economico-salvifica si può sostenere solamente come qualcosa che causa effettivamente la salvezza, se corrisponde ad una vera triade intradivina di persone distinte. Cfr. F. Courth, *Dios, amor trinitario*, cit., 157.

[121] Cfr. F. J. Fernández Conde, *Modalismo*, in GER XVI, 90.

[122] Cfr. Ippolito, *Refutatio*, IX, 11, 3.

[123] G. Bardy, *Monarchianisme*, in DTC 10, 2204.

[124] "Costui (Sabellio) bestemmia, affermando che il Padre è il Figlio e viceversa. Quelli (i triteisti) predicano tre dei, dividendo la santa unità in tre ipostasi (*sic*) totalmente separate (…) (I veri discepoli di Cristo) conoscono in verità che nella divina Scrittura si predica la Trinità, ma al contrario né nell'Antico né nel Nuovo Testamento insegnano che ci sono tre dei". (*Epis. Ad Dionysium episc. Alex*. a. 262, DS 112). Papa Dionigi usa un linguaggio non sufficientemente perfezionato: Ipostasi qui viene usato per designare la natura divina, non le persone. Perciò si condanna il parlare di tre ipostasi in Dio. Con i Cappadoci si renderà definitivo il linguaggio diverso: in Dio c'è una sostanza e tre ipostasi. Come osserva Rivera Belloso, "la *terminologia* (di Dionigi) è imperfetta, ma *l'indirizzo della fede* è sicuro. Infatti, il linguaggio ortodosso chiamerà ipostasi le persone divine. Ma Dionigi Papa, prima di Nicea, si riferiva a tre ipostasi separate per negare che in Dio ci fossero tre sostanze distinte (non tre persone)" (J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 536).

[125] Conc. I di Costantinopoli, *Canones*, 9.VII.381, cn 1, DS 151.

[126] Conc. Romano, a. 362, *Tomus Damasi*, 2, DS 154.

[127] Non c'è unanimità nel definire le sette gnostiche e nel precisarne l'origine. Alcuni, come H. Cornelis, ritengono che ogni religione porta con sé in forma parassitaria il suo sottoprodotto gnostico e che la gnosi eterodossa si presenta ai cristiani come una tentazione eterna (cfr. H. Cornelis, *La gnosis eterna*, Madrid 1961). R. M. Grant la interpreta come forme di pensiero ed esperienze religiose che si estendono dalla Gallia fino all'Iran e dal primo secolo della nostra era fino ai secoli XII e XIII (R. M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964). Ireneo ed Epifanio ritengono

preso il dualismo inconciliabile tra il mondo e Dio, tra lo spirito e la materia e la teoria dell'origine del male come una degradazione che inizia nel seno della divinità; dall'ellenismo ha ricevuto il gusto per la speculazione e per la dialettica[128].

Il nome con cui si designa tutto questo mondo variopinto è quello di *gnosticismo*. Si usa questo nome perché descrive la caratteristica che gli è più comune: l'importanza che si assegna alla *gnosi*, alla *conoscenza*, alla *autoconoscenza*. L'uomo si salva, secondo loro, per il fatto di prendere coscienza della sua parentela con la divinità e, pertanto, del fatto che egli è superiore a questo mondo[129]. È opportuno distinguere chiaramente tra gnosi e gnosticismo, come hanno fatto Ireneo, Clemente di Alessandria o Origene, che hanno sempre difeso l'esistenza di una *gnosi* cristiana[130].

Lo gnosticismo è semplicemente una manifestazione patologica della *gnosi*. Lo gnostico è convinto di essere salvato, perché crede di avere una conoscenza perfetta di chi egli é. Si tratta di una conoscenza ricevuta mediante l'illuminazione di una esperienza interiore. Questa esperienza procura la salvezza allo gnostico, poiché in essa scopre che egli non è di questo mondo, ma è di origine divina. Si sveglia così dal sonno in cui lo tiene immerso la materia.

Gli gnostici concordano nell'affermare che all'interno della divinità ha avuto luogo un processo di emanazione (*probolé*) di eoni, che costituisce una degradazione del divino all'interno stesso della divinità. Talvolta enumerano fino a trenta eoni. La *teogonia* gnostica non ha nulla a che vedere con la dottrina trinitaria, che non può mai essere intesa come una teogonia. Si afferma che il Figlio e lo Spirito procedono dal Padre, ma non che emanano da Lui e, tanto meno che implicano una degradazione immanente della sostanza divina.

Insieme a questa teogonia lo gnosticismo professa un *dualismo* che oppone frontalmente Dio e il mondo. Il mondo non è creato da Dio, ma è il frutto aberrante di questa degradazione interiore della divinità. È il sottoprodotto del peccato di Sofia. L'artefice del mondo non è Dio, ma un demiurgo che, per di più, è stolto e cieco. Dio è totalmente estraneo al mondo, a tal punto che non si può entrare in contatto con lui se non attraverso esseri intermedi, sempre più lontani dalla divinità.

È tutto l'insegnamento cristiano intorno al mistero di Dio e della salvezza che viene sovvertito dagli gnostici. In concreto, sovvertono l'insegnamento cristiano sulla natura di Dio, il mistero della Trinità, la creazione del mondo, la relazione di Dio con il mondo,

---

che gli gnostici non costituiscono una eresia cristiana, ma una falsa religione, che ha preso dal cristianesimo il suo rivestimento esteriore. A. von Harnack giudica che gli gnostici sono i primi teologi cristiani, che accusa di aver ellenizzato il cristianesimo (cfr. G. van Groningen, *First century gnosticism*, Leiden 1967, 15). Filoramo ritiene che la gnosi sorge nel I secolo dopo Cristo (cfr. G. Filoramo, *Gnosi/Gnosticismo*, in *DPAC* I, 1642). Merita speciale considerazione il giudizio di S. Ireneo, non solo per la sua prossimità temporale allo gnosticismo, ma anche perché un'analisi del pensiero gnostico rivela che, nei suoi nuclei fondamentali, la gnosi è incompatibile con il cristianesimo. Comunque è evidente che lo gnosticismo è un movimento di forte sincretismo.

[128] Cfr. J. Quasten, *Patrología*, I, Madrid 1968, 251.

[129] Cfr. L. F. Mateo-Seco, *Gnosticismo*, GER, XI, 61-63.

[130] Con il nome di *gnosis* si indica l'importanza che ha la conoscenza nella vita umana e nel vissuto del cristianesimo, che è anche *fotismós*, illuminazione, *gnosis*, conoscenza. Fin dai suoi primi passi, la fede cristiana comprese se stessa come conoscenza. La vita eterna viene presentata in numerose occasioni come conoscenza di Dio (cfr. p.e. Gv 17, 3). Nel combattere gli gnostici i Padri hanno sempre precisato che combattevano contro una falsa *gnosis*, non contro la dimensione noetica del cristianesimo.

l'uomo come immagine di Dio, l'opera del Redentore, la salvezza dell'uomo[131]. Quanto al mistero trinitario, due furono le principali verità che i Padri dovettero difendere di fronte agli gnostici: l'uguaglianza delle tre divine Persone e la verità che non sono più di tre[132].
Questa uguaglianza obbligava a respingere qualsiasi dualismo, sia che si concepisca la dualità come esistente in seno a Dio, sia che la si pensi come due dèi distinti, anche se uno più potente dell'altro. Respingono sia il dualismo che attribuisce la creazione del mondo ad un essere diverso dall'unico Dio, sia quello che attribuisce la salvezza dell'uomo a un Dio diverso dal Creatore.
Il primo tipo di dualismo si ha specialmente tra gli gnostici e le loro speculazioni intorno al demiurgo. Cerinto (sec. I), p.e., diceva che "il mondo non è stato creato dal primo Dio, ma da un potere che è a una grande distanza dal potere supremo"[133]. Un esempio di un altro tipo di dualismo l'abbiamo in Marcione (+160)[134], il quale affermava che il Dio dell'Antico Testamento – il Creatore – era cattivo e incompatibile con il Dio del Nuovo Testamento, il Padre di Gesù Cristo, che è buono e misericordioso. Di fronte a lui i Padri – e in modo speciale Tertulliano – insistettero sull'unità dei due Testamenti[135]. In realtà la fede cristiana obbliga a respingere ogni genere di dualismo, poiché appartiene alla dottrina trinitaria l'affermazione che esiste un unico Dio e, di conseguenza, l'affermazione che il Salvatore e il Creatore costituiscono un unico e medesimo Dio.
Sono molto diversi i giudizi che lungo il corso della storia sono stati pronunciati sullo gnosticismo, tra molti altri motivi, perché i suoi confini non sono precisi. Tutti gli autori sono d'accordo nel ritenere che molti dei suoi maestri – p.e., Valentino, Basilide, Eracleone – erano dotati di una forte capacità speculativa. Alcuni li hanno definiti come i primi teologi del cristianesimo, rendendoli nel contempo responsabili della sua ellenizzazione[136]; i Padri – Ireneo, Ippolito, Epifanio – non li consideravano cristiani, poiché ritenevano che il loro pensiero era totalmente incompatibile con la dottrina cristiana; autori recenti hanno fatto notare che gli gnostici riuscirono ad esprimere alcuni aspetti della dottrina cristiana in un modo più soddisfacente dei loro contemporanei ortodossi[137].
Anche se alcune espressioni degli gnostici sono cristiane, le linee fondamentali del loro pensiero sono radicalmente incompatibili con la fede cristiana. Tra queste linee risalta la loro teogonia e il loro dualismo, che si ricollega al loro disprezzo per la carne, il che li porta a negare una autentica incarnazione del Verbo. È generale fra gli gnostici il docetismo, cioè l'affermazione che il corpo del Signore fu solo una apparenza. Il loro dualismo gli impediva di prendere sul serio la storia della salvezza e, pertanto, di comprendere che questa storia è essenzialmente trinitaria, poiché è una comunicazione

[131] Cfr. L. F. Mateo-Seco, *Gnosticismo*, GER, XI, 61-63.
[132] J. Quasten, *Patrología*, I, cit., 252-278.
[133] Ireneo, *Adversus haereses*, 1, 26, 1.
[134] Marcione nacque intorno all'anno 85. Originario di Sinope, fece fortuna come armatore. È probabile che avesse conoscenza di alcune sette gnostiche e che se ne lasciasse influenzare. Tuttavia non sembra che si possa considerare gnostico in senso stretto. Anche se concorda con gli gnostici su temi importanti, come il docetismo, ne differisce su molti altri. Così, p.e., non si trovano in lui speculazioni sugli eoni, né afferma che l'uomo è portatore di una scintilla dell'essenza divina. Cfr. B. Aland, *Marcione. Marcionismo*, in *DPAC*, II, 2095-2098.
[135] Cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, 4, 1.
[136] Cfr. A. von Harnack, *Histoire des dogmes* (1893), Cerf, Paris 1993, 19-20.
[137] Cfr. R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964, 155-156. Cfr. anche A. Orbe, *Estudios valentinianos*, I-V, Roma 1955-1956.

all'uomo della vita intima di Dio[138]. Questo malinteso è inseparabile dalla loro teogonia: il salvatore non è altro che un essere intermedio tra Dio e il mondo[139].

Il subordinazionismo ariano

Affermare che il Padre è fonte e origine di tutta la Trinità equivale ad affermare l'esistenza di un ordine in Dio. Esiste priorità del Padre, proprio in quanto è fonte della divinità del Figlio e dello Spirito Santo. In questo senso si può dire che il Padre è *maggiore*, poiché da Lui procedono le altre due Persone divine. Negare ciò significherebbe negare che il Padre genera veramente. Tutto ciò che il Figlio ha lo riceve dal Padre. Infatti chiamiamo il Padre la *prima* Persona, il Figlio la *seconda* e lo Spirito Santo la *terza*. Tuttavia questo ordine interno della Trinità – che deriva dall'ordine nell'origine –, non può significare una subordinazione sul piano ontologico. Il Figlio è del tutto uguale al Padre, perché è Dio da Dio. Negare ciò equivarrebbe a negare la perfetta filiazione e, di conseguenza, equivarrebbe a negare la perfetta paternità del Padre. Si può parlare, quindi, di ordine nella Trinità e, in tal senso, si può parlare di subordinazione, ma non si può parlare di subordinazione ontologica, come se la Persona del Figlio fosse ontologicamente inferiore a quella del Padre.

Il subordinazionismo è l'affermazione di una subordinazione ontologica nella Trinità. Come già si è visto, talvolta si applica il termine subordinazionismo a delle presentazioni del mistero trinitario elaborate da alcuni autori che, pur essendo sostanzialmente ortodossi, usano espressioni che sembrano comportare una subordinazione ontologica. È necessario distinguere tra un subordinazionismo reale e un subordinazionismo verbale. Questo subordinazionismo verbale non è altro che una espressione imperfetta dell'ordine esistente in seno alla Trinità. Ciò si vede in molte espressioni dei Padri anteniceni, che non dubitarono mai di affermare la divinità delle tre Persone[140]. Tenendo presente che la terminologia teologica non era ancora perfettamente sviluppata, queste espressioni non si devono prendere in senso eretico, ma solo per quello che sono: espressioni imperfette[141].

Il subordinazionismo propriamente detto è quello che afferma una subordinazione ontologica tra le divine Persone. L'esempio più chiaro è quello di Ario (+336), la cui eresia riempie tutto il secolo IV. Ario negò la divinità del Verbo, concependolo di natura inferiore al Padre. Affermava che il Verbo era *poiema*, cioè una cosa *fatta*, una *creatura*. Per affermare ciò, Ario si appoggiava a frasi della Scrittura come *il Padre è più grande di me* (Gv 14, 28) o alla applicazione al Logos dei testi veterotestamentari relativi alla Sapienza: *Prima*

[138] Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 32-33

[139] "Secondo il modello mentale gnostico, la storia non può arrivare ad essere semplicemente storia della salvezza, storia di Dio con l'uomo. E ciò non è possibile anzitutto perché il salvatore, che certamente occupa una funzione essenziale nel sistema gnostico, è una divinità derivata e inferiore. Perciò non è capace di superare la distanza infinita che separa Dio dall'uomo" (Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 159).

[140] Cfr. L. F. Mateo-Seco, *Subordinacionismo*, GER XXI, 705-706.

[141] I Padri preniceni hanno chiara la divinità del Figlio e dello Spirito Santo. L'energica reazione della Chiesa di fronte alla eresia ariana non si spiegherebbe se il subordinazionismo fosse stato pacificamente insediato tra i suoi fedeli e i suoi teologi. Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed), *Historia de los dogmas* I, cit., 182.

dei secoli, fin dal principio, egli mi creò (Sir 24, 14)[142]. Ciò equivaleva a negare non solo l'esistenza eterna del Figlio, ma anche l'eternità della paternità del Padre.
Il primo scontro di Ario con il suo vescovo, Alessandro di Alessandria, avvenne in una riunione di tutto il clero in piena chiesa. Ario accusò Alessandro di avere insegnato dottrine erronee intorno alla filiazione del Verbo. Alessandro gli chiese di non insegnare che ci fu un momento in cui il Verbo cominciò ad esistere. Ario non ubbidì al suo vescovo. Ecco come Alessandro descrive la posizione di Ario e la sua propria posizione in una lettera indirizzata a tutti i vescovi: "Ai diletti e stimatissimi colleghi della Chiesa cattolica ovunque siano: (…) Ecco ciò che (Ario, Aquila, etc.) affermano inventando contro le Scritture: Non sempre Dio è stato Padre, ma una volta Dio non era Padre. Non sempre esisteva il Verbo di Dio, ma venne all'esistenza dal nulla. Perché Dio ha fatto dal nulla colui che non esisteva. Perciò una volta non esisteva. Per cui il Figlio è creatura e fattura (…) Noi vescovi di Egitto e Libia, riuniti in numero di cento abbiamo anatematizzato i sostenitori di Ario che avevano la sfrontatezza di proferire tali affermazioni e i suoi seguaci (…)"[143]. Alessandro, come è naturale, presenta in questa lettera un ampio dossier scritturistico a sostegno della filiazione naturale ed eterna del Verbo, nel quale figurano in posizione significativa i testi solitamente più citati per parlare della perfetta divinità del Verbo: Gv 1, 1-3; 1, 18; 10, 15; 10, 30; 10, 38; 14, 9; 2 Cor 4, 4.
Certamente non esagera la gravità delle affermazioni di Ario. Ciò è evidente in un frammento della *Talia*, scritta da Ario dopo il 320: "Il Dio non sempre fu Padre; ma una volta il Dio era solo senza essere Padre e in seguito divenne Padre. Non sempre è esistito il Figlio; perché essendo state fatte tutte le cose dal nulla ed essendo tutte le cose creature e fatture, anche il Verbo di Dio fu fatto dal nulla e una volta non esisteva; né esisteva prima di essere fatto, ma anche lui ebbe inizio nell'essere creato. Perché Dio era solo e non esistevano ancora il Verbo e la Sapienza. In seguito, quando volle crearci, allora fece uno e lo chiamò Verbo e Sapienza, per creare noi per suo mezzo"[144].
Il brano è una buona esposizione del pensiero di Ario e del suo rapporto con la tradizione teologica anteriore. Ario è esplicito: il Verbo non è eterno. C'è stato un momento in cui il Verbo non esisteva e in cui, pertanto, il Padre non era Padre. Anzi, il Verbo non è stato generato, ma è stato fatto; è una creatura. Ancor più, è stato fatto dal Padre in vista della creazione del mondo[145].
Nella dottrina di Ario si manifestano in forma estrema i pericoli della distinzione tra *logos endiáthetos* e *logos prophoricós*. Il Verbo appare in dipendenza dalla volontà creatrice del Padre e, di conseguenza, in dipendenza dalla creazione del mondo. L'esistenza stessa del Verbo è in dipendenza dalla decisione del Padre di creare il mondo. Ario imposta la relazione Padre-Figlio esclusivamente sul piano "economico", senza rendersi conto che le

[142] Fr. R. Acgrain, *Arius*, in *Dictionnaire de Géographie et Histoire Ecclésiastique*, IV, 208-216.
[143] Cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* I, 5, PG 67, 44-52.
[144] Cfr. Atanasio, *Apología contra los arrianos*, I, 5, PG 26, 21. Cfr. I. Ortiz deUrbina, *Nicea y Constantinopla,* Vitoria 1969, 256.
[145] Alessandro di Alessandria (+328), il vescovo di Ario, vide già con chiarezza questo problema:"Egli (il Figlio) è stato fatto in vista di noi, affinché Dio potesse crearci servendosi di Lui come di uno strumento; Egli non sarebbe venuto all'esistenza, se Dio non avesse voluto creare noi" (Alessandro di Alessandria, Ep. *Cum unum*, Socrate, *Historia Ecclesiastica*, 1, 6).

relazioni tra Padre e Figlio sono, prima di questo, relazioni immanenti in seno alla Divinità[146].

Il malinteso ariano circa il mistero trinitario è in relazione anche con un errore cristologico. Nel parlare dell'Incarnazione, Ario segue in maniera scorretta lo schema *Logos-sarx*, così caratteristico degli alessandrini: il Verbo si unisce alla carne di Cristo, facendo le veci dell'anima. Secondo questa impostazione monofisita molto anteriore ad Eutiche, il Verbo avrebbe patito nella sua stessa natura di Verbo le umiliazioni e i dolori della Passione, cosa incompatibile con l'immutabilità e impassibilità proprie di Dio. Di conseguenza si imponeva l'affermazione che il Verbo non era Dio, ma una creatura[147].

Il problema cristologico influisce sull'errore trinitario. Ma la causa principale dell'errore di Ario si trova nella sua concezione della natura della divinità e nella negazione della possibilità di una generazione in Dio. Dio è eterno, ragiona Ario. Perciò deve essere non generato (*agénnetos*), perché il generato è posteriore al generante e, di conseguenza, non è eterno. Pertanto un *essere generato* non può essere Dio in senso valido. Neppure possono esistere due non generati, perché allora esisterebbero due dèi. Ad Ario, quindi, non resta altra soluzione se non affermare che il Verbo è una produzione *ad extra* del Padre, cioè una creatura. Ed è quello che fa.

Ciò significa negare che in Dio esiste una autentica paternità. In realtà per Ario la generazione in Dio è impossibile non solo dal punto di vista del Figlio, ma soprattutto dal punto di vista del Padre. Quando parla della generazione in Dio, Ario si dimostra incapace di superare la generazione materiale. Di conseguenza, una generazione in seno alla divinità comporterebbe divisione di Dio stesso. Si comprende che gli risulta assolutamente inaccettabile affermare che il Figlio è generato *dalla sostanza* del Padre[148]. Perciò i nomi di Padre e di Figlio non sarebbero in realtà nomi che possano applicarsi in senso proprio a Dio.

Atanasio ci ha conservato questa sintesi del pensiero di Ario, intitolandola *Le bestemmie di Ario*:

" Dio stesso, come egli è, è inesprimibile per tutti. Egli solo non ha uno pari, né simile (a lui) né che abbia una gloria pari alla sua. Lo chiamiamo In-genito (*agénneton*) a causa di colui che per natura è generato. (…) Colui che non ha principio (*ànarchos*) pose il Figlio come principio (*archén*) di coloro che sono nati e costituì proprio Figlio colui che aveva generato; questo non ha nulla che sia proprio di Dio in ciò che a lui è proprio secondo l'ipostasi, perché non è pari (a lui) e nemmeno consustanzioale (*homousios*). (…) Vi è dunque una triade, ma non di uguale onore, le loro ipostasi non sono mescolate tra loro (…) Secondo la sostanza il Padre è estraneo (*xenos kat'ousian*) al Figlio, poiché esiste senza principio. (…) Dunque il Padre era Dio, quando il Figlio non esisteva. (…) Il Figlio stesso

[146] In Ario, la relazione Padre-Figlio si imposta in termini subordinazionisti, "perché considera il Figlio come Verbo *manifestato all'esterno*, fatto carne e realizzante la missione ricevuta dal Padre" (Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 183).

[147] Cfr. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Eglise*, Paris 1982, 95.

[148] Una provenienza dalla sostanza del Padre porterebbe con sé – secondo Ario – la scissione in Dio. Ario, in un primo tempo, "affermò che il Figlio è stato creato dal Padre dal nulla; in seguito evitò questa espressione che suscitava tanto scandalo, parlò di generazione del Figlio dal Padre, ma continuò a considerare questa generazione come creazione: il Figlio è l'unica creatura creata direttamente dal Padre; il resto della creazione è opera diretta del Figlio per volontà del Padre" (M. Simonetti, *Ario-Arianesimo* in *DPAC,* I, 337-338).

infatti non ha visto la propria sostanza, poiché egli, essendo Fgilio, in realtà esiste per volontà del Padre. A chi dunque è permesso dire che colui il quale è dal Padre può conoscere e comprendere colui che lo ha generato? È chiaro infatti che ciò che ha principio non è capace di comprendere o di conoscere, quale egli è, colui che è senza principio."[149].
Sono molti i problemi che si intrecciano in questo testo di Ario, che presenta un pensiero molto elaborato. Tutto converge verso la stessa affermazione: il Figlio è una creatura che non è esistita sempre. Il Padre è al di sopra di tutto, e risulta inconoscibile perfino da parte del Figlio, poiché esiste una differenza ontologica abissale tra il Padre e il Figlio. Ciò equivale ad affermare che il Figlio è un essere intermedio tra Dio e la creazione. Risulta evidente la prossimità ariana al pensiero platonico e alla sua teoria del demiurgo. Il Figlio, confessato nella professione di fede battesimale come uguale al Padre, si è trasformato nella teoria ariana nel mediatore *creato* della creazione, in un essere appartenente ad una sfera intermedia, come se fosse un sole creato che illuminasse tutto l'universo[150].
Questo subordinazionismo fu la più dura eresia trinitaria e cristologica che la Chiesa dovette sopportare. Lo attesta la storia dell'agitato secolo IV. Il "successo" e la forza dell'arianesimo si spiegano con il fatto di presentare una fede "razionalizzata" secondo il gusto della cultura dell'ambiente e con la perfetta simbiosi che esiste tra la posizione di Ario e gran parte del pensiero greco. Ha contribuito a questo successo anche il fatto che Ario, il quale si muoveva in un ambiente origenista, sviluppò, in forma inaccettabile, alcune delle affermazioni di Origene. Ciò accade, p.e., con l'espressione *déuteros theós* (Dio secondo) applicata al Verbo, che Ario interpreta come Dio di *seconda categoriai*[151].
Ario, dunque, nega la Trinità mediante la negazione della uguaglianza delle Persone. Afferma che in Dio ci sono tre Persone, ma in realtà solamente una è vero Dio: il Padre, che è l'unico *non generato*, *senza principio, non nato*. Il Verbo, nell'essere generato dal Padre, ha ricevuto l'essere e pertanto non può essere Dio. Quando Ario lo chiama Dio, intende che è Dio "per grazia", non per natura. La ragione ultima di questa posizione si basa sul fatto che Ario nega che si possa dare in Dio una processione immanente. Ogni processione in Dio sarebbe, quindi, una *actio ad extra*[152] e, di conseguenza, risultano impossibili in Dio una autentica paternità ed una autentica filiazione[153].

Gli pneumatomachi
Alla subordinazione del Logos, che è la tesi strettamente ariana, seguì, nella seconda metà del secolo IV, l'affermazione della subordinazione dello Spirito Santo e con ciò la negazione esplicita della sua divinità. I suoi negatori sono conosciuti con il nome di *pneumatómachi*, lottatori contro lo Spirito e anche con quello di *macedoniani*. Macedonio fu

[149] Atanasio, *De synodis*, 15, 3, PG 26, 705-707. Cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I, cit., 477-478.
[150] Cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I, cit., 476.
[151] Sia Alessandro di Alessandria che Ario sono eredi del pensiero di Origene. Entrambi impostano la teologia del Verbo tenendo in primo piano la sua relazione con il mondo. La crisi ariana, quindi, esplode in un ambiente origenista. Ma mentre Ario fraintende Origene fino al punto di porre il Logos dalla parte delle creature, Alessandro, seguendo la teologia del Logos sviluppata da Origene, ne difende la divinità eterna. Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 158-160.
[152] Cfr. F. Ocáriz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993, 116-117.
[153] Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 45.

vescovo di Costantinopoli dal 342 al 359. Solo dopo la sua morte gli fu attribuita la paternità di questo errore trinitario[154].

La disputa con Ario si era incentrata sulla questione della perfetta divinità del Verbo. Questa questione aveva talmente assorbito gli animi che, per allora, la questione della divinità dello Spirito Santo non fu esplicitamente sollevata. È significativo che il Credo di Nicea si limita a questa semplice menzione dello Spirito: "E nello Spirito Santo" senza specificare oltre. La fede nella divinità dello Spirito Santo era pacifico possesso della Chiesa, la quale tuttavia non precisava sufficientemente la sua "personalità" come distinta da quella del Padre e del Figlio.

Era logico che se gli ariani negavano la divinità del Figlio, negassero *a fortiori* la divinità dello Spirito Santo, dato che si nomina sempre dopo il Figlio. E infatti la negarono, anche se non esplicitamente. Ma si acquista coscienza del sorgere di una nuova eresia – l'eresia contro lo Spirito – solamente quando coloro che negano la divinità dello Spirito appartengono agli avversari di Ario: confessano la divinità del Figlio, ma negano la divinità dello Spirito Santo. Tecnicamente, quindi, questa eresia, la cui struttura di pensiero è così vicina ad Ario, sorge proprio tra i suoi avversari.

La prima notizia di questa eresia ci perviene attraverso Atanasio, il quale scrive a Serapione attorno al 360: "Mi scrivi amareggiato per il fatto che alcuni, i quali senza dubbio sono contrari ad Ario a causa della sua bestemmia contro il Figlio di Dio, nutrono pensieri ostili contro lo Spirito Santo: sostengono che egli non solo è una creatura, ma uno degli spiriti ministri, il quale differisce dagli angeli solo per grado"[155]. Atanasio avverte che la negazione della divinità dello Spirito Santo sovverte tutto il dogma trinitario: "Allo stesso modo che gli ariani, negando il Figlio, negano anche il Padre, questi uomini, negando lo Spirito Santo, negano anche il Figlio. Le due fazioni si sono spartita l'insurrezione contro la verità per arrivare, gli uni lottando contro il Figlio e gli altri contro lo Spirito Santo, alla medesima bestemmia contro la Trinità"[156].

Il problema è perfettamente definito: questi personaggi accettano la divinità del Figlio, ma affermano che lo Spirito Santo è una creatura. Facendo questo, sovvertono il mistero trinitario proprio come se negassero la divinità del Figlio. Sozomeno attribuisce questa stessa dottrina a Macedonio[157]. Non è possibile sapere quale era esattamente la dottrina di Macedonio, poiché non è pervenuta fino a noi nessuna opera sua in cui esponga il suo pensiero. Quello che è certo è che questa eresia si andava diffondendo in tutto l'Oriente.

Il Concilio del 362 celebrato ad Alessandria affermò esplicitamente l'uguaglianza dello Spirito Santo con il Padre e con il Figlio. E San Basilio nel suo *Contra Eunomium*, scritto prima del 370, argomenta già contro questo errore[158].

Storicamente la lotta contro lo Spirito Santo trova un primo fondamento nell'arianesimo, soprattutto nell'arianesimo radicale di Aezio ed Eunomio. Lo dimostra bene Basilio

---

[154] Cfr. G. Bardy, *Macédonius et les macédoniens*, DTC, 1464-1478.

[155] Atanasio, *Lettera a Serapione*, I, 1. Cfr. Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion* (J. Lebon, ed.), SCh 15, Paris 1947, 79-80.

[156] Atanasio, *Lettera a Serapione*, I, 1. Cfr. Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion* (J. Lebon, ed.) cit., 80.

[157] Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, 4, 27.

[158] Gli pneumatomachi si diffusero rapidamente a Costantinopoli, in Tracia, Bitinia e nell'Ellesponto. Suoi principali promotori furono Eustazio di Sebaste, Eleusio di Cizico e Maratonio. Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 154-155.

trattando dello Spirito Santo nei tre libri che scrisse contro Eunomio. Gli ariani difendevano l'unità di Dio utilizzando a tale scopo la subordinazione ontologica. Era logico estendere questa subordinazione fino allo Spirito Santo: come il Figlio è subordinato al Padre, così lo Spirito è subordinato al Figlio.

I *tropici* utilizzano una seconda ragione basata sulla forma di processione dello Spirito Santo. I tropici sono i cristiani egiziani di cui parla Atanasio nella lettera a Serapione che abbiamo citato. Atanasio li chiama tropici per il loro modo di ragionare a partire dalle espressioni (*tropoi*) usate dalla Sacra Scrittura. Costoro difendevano l'*homousios* di Nicea e lo intendevano come la ragione della divinità del Figlio: il Figlio è consustanziale al Padre perché è generato da Lui. Ma aggiungevano: lo Spirito Santo non è generato né dal Padre né dal Figlio, quindi non può essere consustanziale ad essi[159].

Infine i macedoniani trovavano un terzo argomento contro la divinità dello Spirito Santo nel fatto che non gli si attribuisce l'opera della creazione, ma solo quella della santificazione.

La lotta contro lo Spirito Santo da parte degli pneumatomachi si manifesta con speciale chiarezza nei loro dubbi circa la dossologia. Le loro reticenze furono l'occasione per cui San Basilio scrisse il suo trattato *Sullo Spirito Santo*. Gli pneumatomachi si opponevano a che, nella dossologia, lo Spirito apparisse insieme al Padre e al Figlio in forma giustapposta; solo accettavano la forma subordinata. Secondo loro non si doveva dire "Gloria al Padre e al Figlio insieme con lo Spirito Santo", ma "Gloria al Padre per il Figlio nello Spirito Santo", affinché la gloria dello Spirito Santo non fosse celebrata congiuntamente con quella del Padre e quella del Figlio"[160]. Basilio affermerà con tutta ragione che tale dossologia è corretta, perché corrisponde alla teologia contenuta nel mandato battesimale che colloca in uguaglianza di potere ed onore le tre divine Persone[161].

A differenza degli ariani, gli pneumatomachi non scrissero nessuna opera importante e la loro argomentazione risulta abbastanza modesta. Questa mancanza di vigore intellettuale spiega in parte la loro rapida decadenza e la loro scomparsa a breve termine. La causa determinante della loro breve vita è con tutta probabilità la grande personalità, il vigore spirituale e la forza speculativa dei Padri che, di fronte ad essi, hanno difeso la divinità dello Spirito Santo, forgiando un pensiero che troverà la sua convalida definitiva nel Concilio di Costantinopoli (381), come vedremo nel prossimo capitolo.

Per questa ragione è giusto affermare che l'importanza storica e dottrinale degli pneumatomachi si fonda unicamente sul fatto che con la loro negazione della divinità dello Spirito costringono a confessare esplicitamente la "personalità" e la consustanzialità dello Spirito con il Padre e il Figlio, concludendo così la questione trinitaria propriamente detta con la formulazione del Simbolo Niceno-costantinopolitano.[162]

---

[159] Ecco come Sesboüé riassume questa argomentazione: "Se lo Spirito possiede la divinità, non può possederla se non per nascita; se è generato dal Padre, allora il Figlio è suo fratello; se è generato dal Figlio, allora il Padre è suo nonno. Si devono escludere queste ipotesi, perché non si è mai affermato che lo Spirito è generato. E se non è generato dal Padre, non può essergli consustanziale" (B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 209).

[160] Basilio, *Sullo Spirito Santo*, 24, 55. Cfr. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* (B. Pruche ed.), SCh 17, Paris 1968, 451.

[161] Cfr. Basilio, *Sullo Spirito Santo*, 27, 68 . Cfr. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* (B. Pruche ed.), cit., 491.

[162] Cfr. F. Courth, *Dios, amor trinitario*, cit., 163.

Valore teologico e spirituale delle eresie.

Alla fine dello studio delle principali eresie trinitarie, occorre sottolinearne il valore in quanto affermazione dell'irriducibilità della dottrina rivelata ai limiti della ragione umana. In questo modo emerge con forza l'aspetto positivo dell'analisi delle eresie in teologia, in quanto richiamo all'umiltà[163] e manifestazione della dimensione storica del processo conoscitivo dell'uomo. Con parole di J. Ratzinger: "Ognuno dei grandi concetti basilari della dottrina trinitaria è stato almeno una volta condannato; tutti quanti sono stati accettati solo dopo aver attraversato questo doloroso travaglio di una condanna; ed ora valgono solo in quanto vengono al contempo qualificati come inetti, sì da risultare leciti soltanto come miserabile balbettio, e nulla più."[164]

A questo si deve aggiungere che, in quanto tentativi di ridurre e semplificare il dogma, riportandolo dallo sconvolgente ambito della libertà di Dio a quello della necessità filosofica, lo studio delle eresie mantiene una attualità costante: si tratta, infatti, di tendenze insite nello spirito umano, chine dalle quali i cristiani di ogni tempo si devono guardare, per non scivolare via dalla vetta della fede, trascinati da quelle tentazioni di fuggire con il pensiero l'amore e la libertà, che ogni uomo porta nel cuore.

[163] J. Ratzinger, ad esempio, riconduce alla tentazione monarchiana filosofi moderni come Hegel e Schelling (cfr. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1971, 127).
[164] *Ibidem*, 129-130.

Capitolo 10. Da Nicea a Costantinopoli

Il secolo IV può essere definito il secolo della teologia, sia in Oriente che in Occidente, per il grande sviluppo della dottrina trinitaria che lo caratterizzò. È il secolo della Trinità: nel 318 si ha il primo scontro tra Ario ed Alessandro, nel 325 il Concilio di Nicea afferma la perfetta divinità del Figlio, mediante l'*homousios*, un'espressione al centro di grandi dibattiti che segneranno gli anni successivi; il Concilio di Costantinopoli, nel 381, conclude la questione trinitaria, affermando la divinità dello Spirito. Questo eccezionale progresso teologico fu realizzato grazie al contributo di alcune grandi figure di teologi e pastori, in particolare Atanasio ed i tre Padri Cappadoci Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo.

La lotta per Nicea

Come si è visto, Ario aveva radicalizzato le tendenze subordinazioniste contenute nei modi espressivi della tradizione alessandrina ed origenista, fino al punto di negare la divinità del Figlio, affermando che era solo una semplice creatura; la filiazione del Verbo non sarebbe fondata sulla generazione, ma avverrebbe per grazia, in dipendenza dalla creazione del mondo, in quanto Dio avrebbe creato il Verbo per creare l'universo attraverso di esso.

Il Concilio di Nicea fu convocato dall'imperatore Costantino, preoccupato che le lotte teologiche potessero minare l'unità dell'impero. Vi assistettero 300 vescovi, ma la rappresentanza occidentale era piuttosto esigua, essendo limitata a 4 vescovi e 2 presbiteri, in quanto la disputa sull'*homousios* era sorta nell'ambito della chiesa di Alessandria e si configurava come questione propriamente orientale. Tra i vescovi occidentali, Osio di Cordoba rappresentava probabilmente la sede di Roma, la cui delegazione era composta solo da due presbiteri. Osio occupa il primo posto nella lista dei vescovi e Atanasio gli attribuisce un ruolo fondamentale nella redazione del Simbolo. Si trattò anche della data della Pasqua e di alcune questioni disciplinari, ma il tema principale fu la risposta alla dottrina di Ario, che fu presente ad alcune delle discussioni.

Il documento principale del Concilio è il *Simbolo*, che riprende esattamente quello della Chiesa di Cesarea, al quale vengono solo aggiunte poche frasi per rendere più esplicita la condanna dell'arianesimo. Le aggiunte sono molto significative da un punto di vista dogmatico[165]. Si considera di carattere dogmatico anche un'appendice nella quale si anatematizzavano esplicitamente alcune affermazioni ariane. Il testo è il seguente:

Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili. Ed in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato, nato unigenito, dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, nato non fatto, di una sola sostanza con il Padre [ciò che in greco si dice homousion*], mediante il quale tutto è stato fatto, ciò che è in cielo e in terra, egli per la nostra salvezza discese, si incarnò e si fece uomo e patì, e risuscitò il terzo giorno, ascese nei cieli, verrà a giudicare vivi e morti. E nello Spirito Santo.*

[165] Sulla storia e la genesi del Simbolo, si veda: I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, Madrid 1947; Idem, *Nicea y Constantinopla*, cit., 69-72.

Coloro poi che dicono: «C'era un tempo in cui non c'era»; e: «Prima che nascesse non c'era»; e «Che è stato fatto da ciò che non c'era», o dicono che Dio sia da un'altra ipostasi o essenza o sia trasformabile o mutabile, costoro la chiesa cattolica li colpisce d'anatema.[166]

La struttura è evidentemente trinitaria. Il Padre è presentato come principio e fonte della Trinità, mostrando la continuità con la fede veterotestamentaria nell'unico Creatore. È importante notare che qui non si fa riferimento alla sostanza divina, ma alla persona del Padre[167]. Nella parte dedicata alla seconda Persona, compare una aggiunta fondamentale in chiave antiariana: dopo il riferimento al Figlio unigenito generato dal Padre, si specifica che ciò equivale a essere della stessa essenza (*ousia*) del Padre. Queste aggiunte non sono una evoluzione della dottrina professata, ma solo ne segnalano il senso autentico: come testimonierà poi Atanasio, presente alle discussioni come diacono del vescovo Alessandro di Alessandria, il termine generazione andava inteso, secondo l'intenzione dei padri conciliari, in senso proprio, come generazione naturale. Il Padre, infatti, dona al Figlio la propria sostanza veramente e non lo crea o lo genera semplicemente per grazia[168].
Importantissimo è il fatto che questa affermazione è espressa con un termine filosofico e non biblico – *homousios* – come sottolinea la Commissione Teologica Internazionale, evidenziando l'intenzione del Concilio di esprimere il vero senso del Nuovo testamento[169]. Non si tratta di sostituire alla Scrittura la filosofia come fonte della dottrina, ma di esprimere in un linguaggio universale il senso degli eventi di salvezza. Così, per combattere l'ellenizzazione del cristianesimo propugnata da Ario, si ricorre proprio ad un termine greco.
In un certo senso, si può dire che siamo di fronte ad un prolungamento dell'*Incarnazione*, in quanto la venuta del Verbo che si è fatto carne nella storia continua a fecondare il pensiero ed i cuori, spingendo a creare termini nuovi: la presenza di una realtà radicalmente nuova non può essere espressa con categorie previe e porta, quindi, a ricercare nuove forme espressive ed a cambiare il senso di alcuni termini già esistenti. Questo spiega la fluidità del linguaggio: ad esempio *hypóstasis* e *ousía* (equivalente al latino *substantia*) a Nicea sono ancora sinonimi, come si può arguire dal fatto che il primo vocabolo (*hypó-stasis*) etimologicamente fa riferimento a ciò che sta sotto, cioè che fonda (*sub-stantia*); ma poi si differenzieranno, grazie al lavoro teologico successivo ed in particolare al contributo dei Padri Cappadoci.
La logica dell'aggiunta è la seguente: Gesù Cristo è il Figlio, quindi è generato, ma se è generato proviene dalla stessa essenza del Padre, ma se proviene dalla stessa essenza del Padre non possiede essenza propria, in quanto ogni figlio ha la stessa natura del padre.
Questo percorso logico aiuta a comprendere l'intenzione ed il significato delle altre aggiunte: il Verbo è Dio da (*ek*) Dio, luce da (*ek*) luce, in riferimento a numerosi passaggi biblici (Gv 1, 1-9; 5, 20; 8, 12; 1 *Gv* 1, 5). La preposizione *ek* indica l'origine e la materia di

[166] DS 125-126.
[167] Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 75.
[168] Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogma*s, I, cit., 195.
[169] Cfr. Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de cristología*, 1979, II, A.

un ente: in questo caso, la luce esprime l'immaterialità e la spiritualità della processione, che esclude diminuzione di sostanza nel Padre. Tutto ha lo scopo di negare la riduzione ariana del Figlio al livello di creatura, espressa dall'uso del termine greco *poiema*, che è esplicitamente rigettato dal Concilio.

Il punto nevralgico del Simbolo è l'*homousios*: su di esso si svolse una vera e propria battaglia dopo Nicea per la ricezione del Simbolo e la sua interpretazione. Si creeranno tre schieramenti: coloro che sostenevano l'espressione (*homousiani*), quelli che la rifiutavano (*anomei*) e quelli che solo affermavano una somiglianza tra il Padre ed il Figlio, ma non una uguaglianza di sostanza (*homeousiani*, semiariani).

Per comprendere il problema, bisogna notare che in un primo momento l'*homousios* significava solo che la sostanza del Figlio era la stessa di quella del Padre, senza specificare che fosse numericamente una. La differenza tra unità specifica, cioè quella che caratterizza la generazione umana, ed unità numerica non era ancora affrontata. Con gli ariani, invece, si dibatteva solamente se la sostanza del Figlio fosse creata o no. Il termine in sé non basta ad affermare che nel Simbolo si confessasse l'unità numerica, ma il contesto del Simbolo è più che chiaro rispetto a questo punto, poiché si dice che Dio è solo uno, con una sola sostanza che non può né moltiplicarsi, né dividersi.

La ricezione del Concilio mette in evidenza ancora una volta la dimensione storica della conoscenza umana e la necessità che le formulazioni rispondano alla fede ed alla pietà, cioè l'essenziale legame tra dogma e vita. La crisi ariana era, infatti, una questione seria, che andava a toccare un punto molto profondo nella comprensione del dato rivelato. Nicea aveva posto le basi per difendere la autentica filiazione divina di Gesù, e quindi per affermare in tutta la sua forza il Mistero del Dio uno e trino, proteggendo la fede dal subordinazionismo come dal modalismo; ma l'*homousios* non veniva da tutti interpretato come affermazione dell'unità numerica: per alcuni esso non significava "di una sola e medesima essenza", ma "di uguale essenza"[170]. Nemmeno si era specificato che la generazione eterna fosse tale, per cui l'*homousios* rimaneva troppo esposto ad interpretazioni diverse. In oriente Atanasio dovrà spiegarne il vero significato, contro l'interpretazione modalista che ne aveva dato Paolo di Samosata (+ca. 270), condannato nel concilio di Antiochia del 268, per aver inteso l'*homousios* come riferito all'identità di Persone, ed in occidente Ilario di Poitiers dovrà spiegarlo agli occidentali. Si possono schematizzare le discussioni in tre fasi[171]:

1) La *prima fase* va da Nicea fino alla morte di Costantino, nel 337: alcuni di quelli che avevano accettato la fede nicena, capitanati da Eusebio di Nicomedia, fanno un voltafaccia; Ario è riabilitato grazie ad un'ambigua professione di fede. Nel 328 Atanasio succede ad Alessandro, del quale era stato diacono al concilio, nella sede di Alessandria e nel 335 è deposto ed esiliato perché si rifiuta di reintegrare Ario nella sua chiesa. Nel 336 muore Ario e l'anno successivo muore l'imperatore.

2) La *seconda fase* comprende gli anni dal 337 al 361, mentre sono imperatori Costanzo e Costante. Sono gli anni del trionfo dell'arianesimo grazie alla protezione imperiale: addirittura l'eresia viene utilizzata da Costante come collante per dare unità

[170] Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 164.

[171] Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogma*s, I, cit., 199.

all'impero. Sempre più vescovi fedeli a Nicea vengono esiliati: papa Liberio, Ilario di Poitiers, Osio, Atanasio. Nel 360 la vittoria ariana sembra totale e si rifiuta l'uso dell'*homousios* perché si dice che non appare nella Scrittura e può scandalizzare i fedeli.

3) La *terza fase* va dal 361 al 380: nel 361, infatti, l'imperatore Giuliano l'Apostata restituisce la libertà alla Chiesa ed ai vescovi ortodossi, che possono fare ritorno alle loro sedi. Gli ariani stessi iniziano a dividersi e si formano tre gruppi: l'arianesimo puro e duro[172], cioè gli *anomei* di Eunomio di Cizico, che affermava non esservi somiglianza alcuna tra il Padre ed il Figlio; i semiariani o *homoeousiani*, sostenevano l'*homoiousios*, cioè che la sostanza del Figlio è simile a quella del Padre, capitanati da Basilio di Ancira; gli *homeani*, che solo sostenevano che il Figlio è simile al Padre e riconoscevano la loro guida in Acacio di Cesarea[173].

È evidente la complessità e la difficoltà della situazione, complicata dagli intrighi politici ed ecclesiastici legati all'Impero. Basilio la paragona al disordine che caratterizza una battaglia navale e Socrate paragona il tutto ad una battaglia notturna, nella quale non si riesce a vedere nemmeno dove stia il nemico. A partire dal 362, però, con il Concilio di Alessandria, si inizierà a chiarire la terminologia trinitaria ed inizierà un movimento teologico guidato dai tre Cappadoci per difendere la divinità dello Spirito Santo, che culminerà nel I concilio di Costantinopoli.

S. Atanasio difensore della fede proclamata a Nicea.

È la figura più importante della prima fase (+373), per il ruolo svolto direttamente nel concilio, come diacono di Alessandro, che fu il più acerrimo oppositore di Ario. Continuerà poi l'opera del suo vescovo, grazie ad una mirabile compenetrazione di visione pastorale e profondità dottrinale. Fu esiliato 5 volte e morì senza vedere la fine della crisi ariana.

Si tenga presente, infatti, che la crisi presentava un risvolto immediatamente soteriologico, in quanto la negazione della divinità del Verbo minava la sua mediazione e quindi la possibilità della salvezza cristiana. Centro della preoccupazione di Atanasio sono l'Incarnazione e la divinizzazione dell'uomo; suo punto di forza teologico è il ricorso alla teologia delle due nature, secondo la quale Cristo è perfetto Dio e perfetto uomo: è da questo punto di vista che egli imposta la discussione con gli ariani[174].

Atanasio parte dalla natura divina, riuscendo a superare il rischio subordinazionista insito nella teologia del Logos. In questo senso riveste una grande importanza la discussione sugli attributi divini, in quanto la discussione stessa con gli ariani verte sulla necessità di intendere gli attributi stessi in modo non meramente filosofico, ma propriamente teologico. Così, Atanasio afferma che Dio è semplice, infinito e privo di composizione[175], immateriale ed incorporeo[176]. eterno, semplice, immenso, immateriale, che trascende il creato, ma è vicinissimo a tutti in ogni luogo. A livello conoscitivo, questa trascendenza

[172] Cfr. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 555.
[173] Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 134.
[174] Cfr. C. Porro, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Turín 1994, 85.
[175] Cfr. Atanasio, *De decretis Nicaenae synodi*, 22.
[176] Cfr. *ibidem*, 10.

significa che la natura divina rimane sempre al di là di ogni capacità conoscitiva dell'uomo[177].
La discussione sugli attributi è così fondamentale perché Ario si appoggiava all'affermazione che Dio è eterno ed immutabile per negare la divinità del Verbo, in quanto è generato e quindi deve aver avuto un inizio. La discussione sulla Trinità è così inquadrata dal punto di vista dell'immutabilità e della semplicità divine.
La risposta muove dalla soteriologia, e quindi dalla vita e dalla liturgia sacramentale: infatti, la salvezza dell'uomo consiste nell'essere incorporato a Cristo dallo Spirito Santo, per avere così accesso alla vita eterna, ma se il Verbo non è Dio, nemmeno Cristo è Dio e quindi la vita che ci viene comunicata non è quella divina, e allora non può essere eterna[178]. Tutto si regge sull'asserzione che solo Dio è eterno e sulla radicale distinzione di creatura e Creatore. Solo Dio, infatti, è eterno.
Le due verità fondamentali difese da Atanasio sono l'unicità di Dio e la divinità del Verbo. Per questo scrive, rivolgendosi agli ariani: "La Trinità non è stata fatta, ma è eterna. E nella Trinità la divinità è unica, come unica è la gloria della Santa Trinità. E voi osate dividere la Trinità in nature diverse. E dite che, mentre il Padre è eterno, ci fu un tempo nel quale non esisteva il Verbo che sta presso di Lui (cfr. Gv 1, 1)"[179]. Il Verbo, invece, deve essere eterno come il Padre, proprio perché è Figlio e quindi ha la stessa natura del Padre, cioè la natura divina. Ciò esige che si distingua la generazione eterna da quella umana: "La sostanza del Padre non è mai stata imperfetta, come se le fosse stato aggiunto ciò che le è proprio. La generazione del Figlio non è come la generazione umana, posteriore all'esistenza del Padre. Infatti Egli è generato da Dio, ma venendo generato da Dio ed essendo Figlio del Dio eterno, esiste da tutta l'eternità"[180]. Nell'argomentazione riprende l'indivisibilità della luce e del suo splendore, cui fa riferimento anche il Simbolo di Nicea[181]. L'affermazione è particolarmente forte, perché presenta il Padre ed il Figlio come correlativi: il Padre è tale da sempre perché ha avuto da sempre un Figlio. Se la generazione non fosse eterna, Dio avrebbe iniziato ad essere Padre e l'immutabilità di Dio affermata anche dagli ariani non sarebbe più sostenibile. Si assiste, qui, alla *teologizzazione* degli attributi, in uno sforzo del pensiero che tende a mostrare la intima connessione degli attributi stessi con la dimensione trinitaria, senza la quale verrebbero meno le stesse affermazioni colte a livello filosofico. Proprio la Filiazione eterna riconosciuta in Dio ci permette di affermare in tutta la sua forza l'attributo di eternità. La separazione della discussione delle proprietà della natura divina è inseparabile da quella sulle Persone.
Si tenga presente che Atanasio è un vescovo prudente, che cerca veramente di reintegrare i semiariani nella Chiesa, per cui usa poco il termine *homousios*, che era stato al centro delle dispute: l'importante è che venga accettata la verità espressa dal termine[182].
Riguardo allo Spirito Santo, egli si limita ad affermarne la divinità, in linea con il Simbolo di Nicea, senza sviluppare la teologia della terza Persona. Ma, quando alla fine del secolo

[177] Cfr. *Idem*, *Contro i gentili*, 42
[178] Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1660.
[179] Atanasio,*Contro gli ariani*, 1, 18 (PG 26, 48).
[180] *Ibidem*, 1, 14.
[181] Cfr. *ibidem*, 1, 20-21 (PG 26, 53).
[182] Cfr. Idem, *De synodis*, 41.

IV la discussione con gli eretici si concentrerà su questo punto, Basilio riprenderà il metodo di Atanasio per difendere la consustanzialità dello Spirito Santo, muovendo, come già era avvenuto per il Figlio, dalla soteriologia: se lo Spirito non è Dio, non può renderci partecipi della vita divina[183].
Atanasio formula con chiarezza l'uguaglianza di natura, ma non può ancora presentare chiaramente la distinzione tra le Persone divine, in quanto gli mancano gli strumenti concettuali e terminologici per farlo: per lui *ousia* ed *hypostasis* continuano ad essere sinonimi e non usa *prósopon* nel senso latino di persona. Tuttavia si può dire che aveva già intuito la linea di soluzione, poiché fu proprio lui a proporre, nel Concilio di Alessandria del 362, la distinzione fra le tre ipostasi e l'unica essenza, favorendo così validamente lo sviluppo teologico successivo.

I Padri Cappadoci
La distinzione tra *ousia* ed *hypostasis* sarà approfondita dai padri cappadoci, Basilio (+378), Gregorio di Nazianzo (+ca. 390) e Gregorio di Nissa (+ca. 396), la cui opera permetterà la definitiva vittoria teologica sull'arianesimo. Si trovano al posto giusto, al momento giusto e con gli strumenti terminologici adeguati per poter approfondire la comprensione della Persona in Dio, offrendo una prima vera formulazione dottrinale dei tratti propri del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo[184].
I Cappadoci prendono una strada simmetrica rispetto a quella di Atanasio: questi era partito dall'unità di Dio per mostrare che il Figlio ha la stessa natura del Padre, essi invece muovono dalla triplice realtà personale in Dio e sviluppano una teologia che distingue chiaramente tra *ousia* ed *hypostasis*, in modo tale da affermare la distinzione delle Persone senza intaccare l'unità divina. Per *ousia* intendono la natura, comune a tutti i membri della stessa specie, mentre per *hypostasis* intendono l'esistenza individuale concreta con tutte le qualità specifiche che la caratterizzano[185]. È essenziale comprendere che non si sta parlando di una specie con tre rappresentanti, come se l'essenza fosse l'indeterminato e la Persona ciò che è determinato e particolare. Gregorio di Nissa scrive un trattato, indirizzato ad un certo Ablabio, proprio per spiegare perché diciamo *Dio* al singolare per il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che sono tre Persone in una sola natura, mentre per Pietro, Giacomo e Giovanni, che pure hanno una sola natura e sono tre persone, usiamo il plurale *uomini*[186]. Nell'*Ep* 38, lettera tradizionalmente ritenuta composta da Basilio ed indirizzata al fratello, ma che la critica testuale più recente attribuisce a quest'ultimo, si afferma chiaramente l'unità numerica della natura divina: "nonostante le caratteristiche proprie di ciascuna persona, grazie alle quali si riconosce la distinzione delle ipostasi, per quanto riguarda invece l'immensità, l'ineffabilità, etc., non c'è diversità alcuna nella natura vivificante, cioè nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo (…) In loro si dà un mistero

[183] Cfr. Idem, *Lettera a Serapione*, 1, 24 (SCh 15, Paris 1947, 126-128).
[184] Cfr. G. Bardy, *Trinité*, cit., 1670.
[185] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 160.
[186] Cfr. Giulio Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova 2004.

ineffabile di comunione e di distinzione. La differenza delle ipostasi non rompe la comunione di natura, e la comunione di *ousia* non confonde le caratteristiche personali"[187].
La questione è essenziale nella contesa con i semiariani, poiché Eunomio pretendeva che l'essenza divina consistesse nell'essere *agénnetos* e fosse, per questo, esclusiva del Padre, mentre il Figlio non sarebbe stato da sempre di natura divina. Il passo fondamentale di Basilio è mostrare che l'essere *agénnetos* è la caratteristica personale che distingue il Padre dal Figlio, che invece è *gennetòs*, cioè generato. Ciò che sarebbe proprio dello Spirito sarebbe, poi, l'essere conosciuto nel Figlio ed il ricevere con Lui la sostanza dal Padre[188]. Le proprietà personali potrebbero designarsi, dunque, come paternità, filiazione e forza santificatrice[189].
Occorre notare che si tratta di un passaggio fondamentale nella storia della teologia: di fronte alla pretesa ariana di poter comprendere ed esprimere la natura divina, i Cappadoci devono affermare con forza l'*apofatismo*, cioè l'impossibilità di parlare in modo adeguato di Dio: il Mistero di Dio è mistero in senso autentico, in modo tale che esso non smette di essere tale, quanto più lo si penetra. Si tratta del primato dell'essere sul conoscere e dell'affermazione radicale della trascendenza e dell'infinità di Dio. La riflessione teologica, e non più meramente filosofica, sugli attributi porta a distinguere Natura e Persone per spiegare i dati della storia della salvezza, dove Colui che è assolutamente trascendente si manifesta nell'unico agire delle tre Persone: del Padre, del Figlio e dello Spirito.
In questa argomentazione è fondamentale la distinzione tra immanenza ed economia: una cosa è la realtà intima di Dio, un'altra il suo agire. Ciò permette di discernere quei passaggi scritturistici che si riferiscono al Figlio eterno, e quindi alla sua natura divina, da quelli che parlano di Cristo nella sua natura umana. Infatti i neoariani citavano i testi relativi alla sofferenza di Gesù e alla sua passibilità come prova della sua inferiorità. Basilio e poi Gregorio di Nissa distinguono, allora, la dimensione immanente, cioè la *theologia*, da quella della storia della salvezza, cioè dall'*oikonomia*: "Chiunque presti anche solo un po' di attenzione al senso del testo apostolico può riconoscere che questo non ci tramanda una forma della teologia (*theologia*), ma propone le ragioni dell'economia (*oikonomia*). Infatti dice che *Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso* (At 2, 36), appoggiandosi chiaramente al pronome dimostrativo (*touton*) per indicare il suo essere uomo e visibile a tutti"[190].
Questa distinzione tra essere ed agire permette di non attribuire a Dio gli aspetti della natura umana del Cristo, ma nello stesso tempo proprio questa distinzione rende possibile parlare delle Persone divine e dell'immanenza, in quanto l'agire segue l'essere: Gregorio di Nissa, infatti, seguendo la teologia del fratello, mostra che l'azione delle tre Persone è unica, proprio perché il Padre, il Figlio e lo Spirito sono un unico Dio in una unica Natura, e che nell'agire ciascuna Persona interviene secondo la propria caratteristica personale. Così, ogni azione divina parte dal Padre come dal suo principio e dalla sua origine, viene

[187] Basilio, *Ep. 38*, PG 32, 332.
[188] Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1674.
[189] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 160.
[190] Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium III,*, 3, 16, 10 – 17,1; GNO II, 113, 1-9 e Basilio, *Contra Eunomium*, II, PG 29, 576D-577A.

realizzata mediante il Figlio e giunge, infine, a perfezione nello Spirito. L'azione segue un movimento espresso da formule trinitarie che appaiono ripetutamente nell'opera cappadoce: *ek Patròs – dià Uioû – en pneùmati*[191].

Dall'agire si può, allora, risalire all'intimità trinitaria, giungendo a parlare dell'immanenza divina e ad immergersi nel Mistero, senza poterlo mai esaurire o comprendere completamente. La ragione umana deve passare attraverso gli eventi per imparare a conoscere Dio nella storia. In questo modo Gregorio di Nissa giunge a formulare una dottrina trinitaria particolarmente profonda, come rivela il seguente testo: "Ma poiché la dottrina della nostra vera fede sa anche riconoscere una certa distinzione delle Persone nell'unità della natura. Infatti, anche le persone estranee alla nostra fede non riescono a concepire la divinità senza Verbo. Chi é d'accordo che Dio non é pensabile senza Verbo (*àlogos*) dovrà chiaramente ammettere che Dio possiede il Verbo (...) Se pertanto (il nostro interlocutore) dirà di intendere il Verbo di Dio secondo l'analogia della nostra parola, in tal modo potrà essere guidato verso la concezione più alta. È assolutamente necessario ammettere che la parola, come ogni altra facoltà, é in sintonia con la natura. (...) Nella natura trascendente invece ogni suo attributo si adatta alla grandezza del soggetto Se dunque si parla del Verbo di Dio, non si potrà pensare che abbia la consistenza nel movimento della parola per ricadere nell'inconsistenza a somiglianza della nostra parola; ma come la nostra natura che é destinata a perire ha la parola anch'essa corruttibile, così la natura incorruttibile ed eterna ha il Verbo eterno e sostanziale. Se in conseguenza di questo ragionamento si arriverà a riconoscere l'eterna sussistenza del Verbo divino, bisognerà necessariamente riconoscere che la sostanza del Verbo é dotata di vita. Sarebbe, infatti, cosa empia pensare ad una sostanza inanimata del Verbo alla stregua delle pietre (...) La pietà ci ha fatto riconoscere nella natura divina l'esistenza di uno Spirito di Dio, proprio come si é riconosciuta anche l'esistenza del Verbo di Dio (...) Si abbasserebbe veramente la grandezza della divina potenza, qualora si pensasse lo Spirito che é in Dio a somiglianza del nostro respiro; abbiamo invece pensato ad una potenza sussistente che vive in se stessa di esistenza propria, non separabile da Dio in cui essa risiede, né dal Verbo di Dio col quale si accompagna (...) Chi scruta attentamente le profondità del mistero può raggiungere nel suo spirito, in modo inesprimibile, una proporzionata comprensione della dottrina relativa alla conoscenza di Dio, senza tuttavia poter chiarire con le parole questa ineffabile profondità del mistero: in che modo cioè lo stesso oggetto si possa numerare e sfugga insieme alla numerazione, perché si possa considerare come distinto nelle sue parti e nel contempo lo si comprenda come unità, e come una volta sottoposto a distinzione mediante il concetto di persona non risulti diviso nella sostanza. Per il concetto di persona lo Spirito é realtà distinta dal Verbo, ed é distinto anche Colui che possiede il Verbo e lo Spirito; ma quando si sia compreso ciò che li distingue, si vede anche come l'unità della natura non ammette divisione: sicché il potere della sovranità unica non si scinde diviso in differenti divinità."[192]

---

[191] Cfr. Gregorio di Nissa, *Ad Ablabium quod non sint tres dii*, PG 45, 125.

[192] Gregorio di Nisa, *Oratio Cathechetica Magna*, 1 (trad. M. Naldini, Roma 1990). Cfr L.F. Mateo Seco, *Estudios sobre la Cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona, 80-101.

Le caratteristiche personali colte nell'agire conducono a riconoscere gli atti di conoscenza e di amore in Dio che è un essere spirituale. Dopo aver riaffermato il punto di partenza della teologia cappadoce, cioè la distinzione tra *ousia* ed *ipostasi*, Gregorio di Nissa riafferma un dato già presente nella tradizione da lui ricevuta[193]; Dio è spirito e non può essere *àlogos*, non può essere privo di un logos. Ma mentre noi uomini abbiamo un logos che viene meno, conformemente alla nostra natura, Dio che è eterno, deve avere un logos eterno e dotato degli altri attributi della divinità[194]. Ed il ragionamento si deve ripetere a partire dalla constatazione dei riferimenti di Gesù al suo Spirito: mentre il verbo umano è sostenuto dallo spirito materiale che viene meno, il Verbo eterno deve avere una Vita che è spirito ed assoluta pienezza e questo Spirito è un Persona divina.

In questo modo ciò che distingue le Persone è l'origine: "Questo Verbo é distinto da colui del quale egli é Verbo: in certo senso anche questo fa parte delle nozioni *relative*, perché col Verbo si deve senz'altro intendere insieme anche il Padre del Verbo: non esisterebbe infatti il Verbo, se non fosse Verbo di qualcuno (...) Così anche il Verbo di Dio: in quanto ha un'esistenza sua propria é distinto da colui dal quale la riceve, ma in quanto egli manifesta in se stesso i caratteri che si riconoscono in Dio, é unito pienamente riguardo alla natura a colui che si dà a conoscere per mezzo degli stessi caratteri."[195] La distinzione delle Persone è, così, data dalle relazioni immanenti che le Persone mantengono fra loro in ragione della propria origine e che possono essere conosciute a partire dal modo di essere manifestato dall'intervento di ciascuna Persona nell'unico movimento dell'agire divino, come lo si coglie nella rivelazione neotestamentaria.

Questo culmina nell'affermare la necessità di introdurre una numerazione in Dio, problema già presente nella riflessione teologica dai tempi di Giustino, che già aveva affermato che il Padre ed il Figlio erano distinti in numero (*en arithmò*), senza che la loro sostanza fosse divisa[196]: Dio è uno ed è trino e questo è un mistero ineffabile, la cui formulazione è possibile solo grazie ai concetti di *ousia* e *ipostasi*.

L'opera di Gregorio di Nazianzo si fonda sugli stessi principi: egli cerca di evitare i due errori opposti di Ario e di Sabellio[197]. Parla con più chiarezza di Basilio della divinità dello Spirito e della sua consustanzialità[198] e sviluppa maggiormente rispetto al Nisseno il ruolo della relazione nella determinazione delle proprietà di ciascuna Persona.

Il seguente testo è eloquente: "Il Padre è Padre senza principio perché non procede da nessuno. Il Figlio è Figlio e non è privo di principio, perché procede dal Padre. Ma se parli di principio nel tempo, anche Lui è senza principio, perché è il Creatore del tempo e non è sottomesso al tempo. Lo Spirito Santo è Spirito di verità, che procede dal Padre, ma non alla maniera della filiazione, perché non procede per generazione, ma per processione (…) Dato che né il Padre ha cessato di essere non generato per il fatto di generare, né il Figlio

[193] Cfr. Atanasio, *Contra arianos*, 1, 14; 1, 25. 27; 3, 66; *De decretis Nicaenae Synodi*, 12, 15.

[194] L'argomentazione era già presente in Ireneo, *Adversus haereses*, 2, 13-18 e Atanasio *Contra arianos* 2, 34-35.

[195] Gregorio de Nissa, *Oratio Cathechetica Magna*, 1 (trad. M. Naldini, Roma 1990).

[196] Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 128.

[197] Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 39, 11

[198] Cfr. idem, *Discorso* 31, 5 y 26-29. Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 229-231.

ha cessato di essere generato per il fatto di procedere da Colui che non è generato (…) nemmeno lo Spirito si è convertito in Padre o in Figlio per il fatto di essere Dio"[199].
La teologia di Gregorio di Nazianzo è particolarmente importante per la pneumatologia, in quanto lui per primo ha coniato il nome *ekpòreusis* per la seconda processione, caratterizzandola in modo positivo rispetto alla generazione: "Dato che procede (*ekporéutai*) dal Padre, Egli non è creatura; dato che non è generato, non è Figlio; dato che sta tra il Padre ed il Figlio, Egli è Dio (…) In che cosa consiste questa processione (*ekpòreusis*) dello Spirito? Saremmo pazzi se volessimo scoprire del tutto il mistero (…) Noi diciamo che allo Spirito non manca nulla, perché è Dio. Ma è la differenza di manifestazione o di relazione tra di essi che fa la differenza alla quale corrispondono i nomi"[200]. Basilio non era riuscito a caratterizzare la seconda processione, mentre Gregorio di Nazianzo afferma senza dubbio alcuno la divinità della terza Persona, riconducendo la distinzione personale alla differenza di manifestazione e di relazione tra le tre Persone.

Le nozioni di ousia *ed* ipostasi

Il progresso teologico realizzato dai Cappadoci si fonda sulla elaborazione della distinzione tra *ousía* ed *hypóstasis*, concetti che permettono di riferirsi senza equivoci alla natura ed alla persona, e che differiscono fra loro in quanto il primo risponde alla domanda sul *quid*, mentre il secondo a quella sul *quis*. Sia in ambito greco sia in quello latino questo passaggio fu essenziale per la comprensione teologica della Trinità, con la formula *mía ousía, treis hypostáseis*, e di Cristo, con la formula simmetrica *mía hypóstasis en dyo physesi*. Questi due termini segnarono il passaggio decisivo nella formulazione definitiva della dottrina cristiana[201].
Hypóstasis significa etimologicamente *ciò che sta sotto* (= *sub-stantia* latino) ed il NT lo usa a volte per indicare la realtà oggettiva in contrapposizione a quella soggettiva (cfr 2 *Cor* 9, 4 e *Eb* 1, 3; 3, 14; 11, 1). In questo senso è usata nel Concilio di Nicea, dove *ousía* ed *hypóstasis* sono trattati come sinonimi, equivalenti a natura, essenza e sostanza, per riprovare la dottrina ariana in quanto affermazione che il Figlio è "di un'altra *hypóstasis* o di un'altra *ousía*". Ciò rispecchia l'uso che faceva dei due termini Atanasio, per il quale essi significherebbero la stessa cosa[202] ed indicherebbero ciò che c'è di più reale nell'essere[203].
La possibilità di distinguere i due termini si fonda sull'uso che, nel III secolo, Origene aveva fatto di *hypóstasis*: questi, pur trattando inizialmente il termine come sinonimo di *ousía*, iniziò ad applicarlo alle Persone divine, in contrapposizione proprio al termine *ousia*[204]. Dionigi di Alessandria parla già di tre *hypóstasis* nell'unità della divinità[205] e Dionigi di Roma condanna coloro che ammettono nella divinità *hypóstasis* separate le une

[199] Gregorio di Niazianzo, *Discorso* 39, 12.
[200] Idem, *Discorso* 31, 8. Cfr. Grégoire de Nazianze, *Discours* 27-31 (P. Gallay ed.), SCh 250, Paris 1978. 291-293. Cfr. anche J. Gribomont, *Gregorio di Nazianzo*, in *Dizionario Patristico e di Antichitá Christiane*, II, 1711.
[201] Cfr. F. Ocáriz, L.F. Mateo-Seco, J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, cit., 170-180.
[202] Cfr. p.e., *De decretis Nicenae synodi* , 27; *Epist ad Serapionem*, n. 4; *De synodis*, nn. 45, 48.
[203] Atanasio, *Epist. ad Afros*, 2, 4.
[204] Cfr. A. Michel, *Hypostase*, DTC 7, 374.
[205] Cfr. Basilio, *De Spiritu Sancto*, 29, 72.

dalle altre[206]. Così, prima del Concilio di Alessandria del 362, *hypóstasis* poteva significare sia lo stesso di *ousia*, se applicato alla sostanza divina, sia il soggetto indipendente, se applicato alle Persone[207]. Come si è visto, i Cappadoci chiarirono grandemente la terminologia, intendendo l'*ousia* come ciò che è comune alle tre Persone divine, e per *hypóstasis*, la stessa *ousia* ma con le caratteristiche personali (*idiomata*) di ciascuno.

La formula mia ousia, treis hypostaseis

Grazie alle distinzioni tra i termini *ousia* e *hypóstasis* che la compongono, la formula, che era già conosciuta da Origene e veniva utilizzata dai teologi che a lui si rifacevano, diventò una pietra miliare nello sviluppo della dottrina trinitaria. Permise, durante il Concilio di Alessandria del 362, di superare i malintesi legati all'*homousios*. È molto istruttivo leggere le parole di Atanasio nel *Tomus ad antiochenos*: "Alcuni erano accusati di utilizzare l'espressione *tre ipostasi*, sospetta, poiché non era scritturistica (…) Per la discussione che era sorta, chiedemmo se con essa intendevano, insieme agli ariani, ipostasi completamente differenti, diverse e di sostanza distinta, ciascuna che sussiste separata in se stessa, come succede tra le creature e come succede nei figli generati dagli uomini (…) Essi affermarono energicamente che non avevano mai pensato nulla di simile. Noi abbiamo domandato loro: perché, dunque, parlate così ed utilizzate queste espressioni? Ci hanno risposto: perché noi crediamo nella Santa Trinità, non solo di nome, ma come reale e sussistente. Il Padre esiste e sussiste veramente; il Figlio è sostanziale e sussistente; lo Spirito Santo è sussistente e realmente esistente. Noi non parliamo di tre dèi, né di tre principi (…) Noi riconosciamo la Santa Trinità, l'unica divinità, l'unico principio, il Figlio consustanziale al Padre, come ci hanno trasmesso i Padri, lo Spirito Santo, non creatura, non estraneo, ma proprio ed indivisibile dalla sostanza del Figlio e del Padre"[208].

Il concilio chiarì che *hypóstasis* poteva essere usato nel senso di sostanza o in quello di persona, per cui la formula *mía ousía, treis hypostáseis* diventava comprensibile nella seconda accezione, perché contrapponeva i due termini coinvolti nel dibattito e rendeva univoca l'interpretazione. La formula è compresa come equivalente all'affermazione del simbolo niceno. Si affermano contemporaneamente l'unità e la distinzione in Dio, evitando sia l'errore di Ario che quello di Sabellio. Ovviamente ci volle tempo per la ricezione terminologica ed Atanasio stesso continua ad utilizzare *hypóstasis* sia nel senso di sostanza che di persona, ma nel corso del sec. IV si diffonde sempre più e diventa il fondamento della teologia dei Cappadoci, che vi ricorrono con la più assoluta normalità[209]. In Occidente la ricezione fu più difficile, perché *hypóstasis* era un calco esatto di *sub-stantia*, il cui significato, però, in base alla formula, doveva essere quello di *ousia*.

Tutto questo processo permise di mettere in maggior evidenza l'affermazione della distinzione personale, che l'*homousios* niceno lasciava un po' in ombra. Nello stesso tempo, la formula permetteva di opporsi alla dottrina di Ario, che sosteneva la distinzione

[206] Dionigi di Roma, *Epist. contra Tritheistas et Sabellianos*, ca. 260 (DS 112).
[207] Cfr. A. Michel, *Hypostase*, cit., 375.
[208] Atanasio, *Tomus ad antiochenos*, 5.
[209] Cfr. G. Bardy, *Trinité*, cit., 1664-1674.

personale, ma negava l'unità sostanziale. Proprio la sintesi in un'unica formula rese possibile affermare l'unità di sostanza e la trinità di Persone.

La questione dei nomi divini nella controversia con Eunomio.

Eunomio è il campione degli *anomei*. Nel 361 pubblica la sua Apologia, sostenendo che il Figlio è di natura totalmente diversa dal Padre[210]. L'affermazione dell'unicità di Dio principio di tutte le cose, *incipit* del Credo, spinge Eunomio a dire che l'essere principio senza principio appartiene all'essere divino così radicalmente che l'*agénnetos* diventa nome adeguato ad esprimere la stessa essenza divina (e non nome personale)[211].

Si intersecano qui due questioni: 1) la possibilità che si dia Filiazione in Dio; 2) la possibilità che Dio possa ricevere un nome. Le risposte ad Eunomio si basano sulla dottrina già vista dei Padri studiati: 1) bisogna distinguere l'*agénnetos* riferito a tutta la Trinità perché è eterna e senza principio, in contrapposizione alla creazione e, dunque, all'economia, dall'*agénnetos* riferito al solo Padre in quanto principio della generazione del Figlio, cioè nell'immanenza; 2) non esiste un nome che possa esprimere adeguatamente l'essenza divina, cioè la teologia deve essere essenzialmente apofatica, a differenza di quanto avviene nella filosofia.

La radice di entrambe le questioni è la stessa: Eunomio imposta la discussione in termini di forza e di potenza, non riuscendo a cogliere la filiazione in tutta la sua profondità. Ma cogliere la filiazione equivale ad accettare il mistero della Trinità.

Nel 364, Basilio risponde ad Eunomio con i tre libri del suo *Contra Eunomium*. Eunomio ribatte con una Apologia dell'Apologia. Dopo la morte di Basilio, il fratello Gregorio scrive 12 libri, che costituiscono il suo *Contra Eunomium*. In questo testo si dice: "Principio di ogni cosa è il Padre. Ma si proclama che anche il Figlio è in questo principio poiché Egli è per natura ciò che è il principio. Infatti, Dio é il principio ed il Verbo che è nel principio è Dio"[212]. Proprio questo è il punto centrale della discussione: generare vuol dire dare sé stesso, per cui il Padre, che è il Principio, è Padre proprio nel comunicare totalmente la propria natura al Figlio, Suo Verbo e Sua Immagine. L'essere immagine non può, allora, essere inteso in senso materiale e passivo, ma include l'essere immagine attiva di Colui che è il Principio. Dalla logica della necessità si deve fare il salto a quella della libertà e dell'amore, al punto che lo stesso nome del Padre fa riferimento a due Persone, perché all'idea di Figlio segue spontaneamente l'idea di Padre, cosicché, al dire Padre, la nostra fede ci spinge a pensare al Padre con il Figlio[213].

Eunomio non riesce ad accettare che il Figlio possa essere Dio, poiché obbedisce e fa la volontà del Padre. L'essere Principio viene inteso come onnipotenza assoluta slegata dall'amore. Per questo non può accettare che il Figlio sia Dio. Non percepisce la libertà del Figlio nel compiere la volontà del Padre, non comprende fino a che punto il Padre ha dato sé stesso al Figlio: "Il Padre ha voluto qualche cosa e il Figlio, che è nel Padre, ha avuto la stessa volontà del Padre, o meglio, Egli stesso si è fatto Volontà del Padre"[214] (*ibidem*, 288,

[210] Eunomio, *Apología*, PG 30, 835-868.

[211] Cfr. Eunomio, *Apología*, PG, 30, 837-839.

[212] Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, III, GNO II, 193, 23-26.

[213] Cfr. *ibidem*, GNO II, 81, 3-4 e *Contra Eunomium*, II, GNO I, 208, 11-14.

[214] Idem, *Contra Eunomium*, II, GNO I,

17-19). E questo farsi volontà del Padre è proprio l'essere Figlio. "Ciò che, agli occhi degli ariani, è la prova della subordinazione del Figlio al Padre, cioè il suo agire in obbedienza al Padre, il suo ruolo strumentale in rapporto a Lui, precisamente questo si rivela, quindi, come il mistero stesso della comunione delle Persone divine"[215]. È proprio la libera obbedienza che diviene per noi immagine del Padre, perché quest'obbedienza non è estrinseca, ma giunge all'essere stesso: l'obbedienza è lo stesso *modo di essere* del Figlio, cioè la sua Persona. Per questo l'unità della volontà non esclude la differenza personale, anzi la fonda. L'errore ariano è proprio quello di confondere l'ordine personale con l'ordine sostanziale. La Scrittura parla, infatti, di una *tàxis*, di un ordine: il Padre è prima del Figlio, che a sua volta precede lo Spirito. Ma ciò non dice nulla su una possibile differenza di natura. Si tratta solo del rapporto di origine.

Il modo di essere Dio della seconda Persona è l'essere Figlio. Ma un figlio compie perfettamente la volontà di suo padre e non si preoccupa che di dare a lui tutta la gloria. Eunomio obbietta, allora, che questa obbedienza del Figlio non è altro che una necessità, cioè che la natura stessa del Figlio sia l'obbedienza[216]. Ma, se così fosse, il Figlio sarebbe inferiore addirittura agli uomini, che sono liberi. È essenziale qui la distinzione tra economia ed immanenza, in quanto l'obbedienza di Cristo culminata nel sacrificio della Croce rivela la Persona del Figlio in ciò che gli è più proprio; ma vedere il Figlio vuol dire vedere il Padre, proprio per l'immanenza nel quale il Padre è Dio nell'eterna generazione del Figlio.

I Cappadoci fanno saltare gli schemi neoplatonici di Eunomio, mostrando come l'essere Figlio sia legato alla libertà ed all'amore: "in verità, ciò che il Figlio stesso ci ha rivelato è profondamente paradossale, cioè il fatto che è allo stesso tempo obbediente in tutto al Padre ed unito in tutto a Lui. In Dio non c'è dominazione del superiore sull'inferiore: l'obbedienza è identica alla libertà, il dono totale di sé è identico al pieno possesso di sé"[217].

Alla luce della discussione sulla filiazione si può comprendere come mai Eunomio ritenesse che alla diversità del nomi di Padre e di Figlio dovesse necessariamente corrispondere una diversità di nature. Egli assolutizza l'*agennesía*, intendendo questo attributo non teologicamente ma filosoficamente. Di fatti confonde l'innascibilità con l'aseità, dove il primo termine si riferisce alla Persona, mentre il secondo all'essenza.

In un certo senso, rimane legato ai limiti della concezione neoplatonica, che toglieva valore alla dimensione creaturale: così, per Eunomio, tutti gli altri nomi che indicano Dio sarebbero solo nostre creazioni soggettive. Gli altri attributi come giustizia, bellezza, misericordia non significherebbero nulla e sarebbero intercambiabili fra loro. È evidente come il ruolo della ragione umana viene mortificato da questo approccio.

Per i Cappadoci, invece, nessun nome può designare la natura divina in sé stessa, ma nello stesso tempo ciascuno di essi è utile per comunicare alla mente umana qualche aspetto di Dio: ogni nome dice qualche cosa e tutti sono necessari[218].

---

[215] C. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Paris 1986, 49.

[216] Gregorio di Nissa, *Refutatio Confessionis Eunomii*, GNO II, 371.

[217] C. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Paris 1986, 53.

[218] Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 4, 1085.

La questione è di una grande profondità sia a livello gnoseologico che antropologico: nel capitolo quinto del primo libro dell'*Adversus Eunomium*, Basilio mostra come anche di ciò che l'uomo percepisce delle realtà corporali, la nostra intelligenza coglie questa unica realtà in una serie multipla di qualità, come la durezza, il colore, le dimensioni, etc. È la nostra ragione che distingue a livello conoscitivo le qualità che ontologicamente sono possedute da un unico soggetto[219]. Se non seguissimo la stessa strada nello studio di Dio, dovremmo rinunciare a parlarne, perché, per quanto Egli sia infinitamente semplice, l'immutabilità non è la stessa cosa, dal nostro punto di vista, della misericordia. La molteplicità degli attributi è dovuta alle limitazioni della nostra ragione ed è necessaria, proprio perché la natura divina rimane sempre al di là delle nostre possibilità conoscitive, come è dimostrato dallo stesso uso della Scrittura, che designa Dio con attributi diversi[220]. II valore della conoscenza umana e della diversità dei nomi che utilizziamo per parlare di Dio risiede nel fatto che Dio ci ha parlato e che gli attributi divini li abbiamo dovuti apprendere dalla storia della salvezza. [Tutto il problema è sul valore dei colori per dipingere il quadro …]

La contrapposizione tra Eunomio e Basilio è radicale: il primo dice che non c'è che un solo nome proprio di Dio, mentre il secondo afferma che nessun nome basta per esprimere la natura divina. Fondamento teologico di quest'ultima posizione è l'affermazione che l'essenza divina non solo è semplice, ma anche infinita, per cui sono necessari molti concetti per comunicare una vaga idea di essa[221].

Basilio, inoltre, introduce la distinzione tra nomi positivi e nomi negativi: i primi significano ciò che Dio è, come gli attributi buono, giusto, Creatore; i secondi significano, invece, ciò che Dio non è, ad esempio in-finito, in-visibile, in-corruttibile. Solo unendo questi due modi di parlare possiamo farci un'idea su Dio, perché i nomi negativi di per sé non bastano. Tutto ciò serviva a mostrare ad Eunomio che non solo *agénnetos* non poteva essere l'unico nome di Dio, ma che anche era nome di per sé radicalmente insufficiente.

Allora, per chiarire la distinzione tra *agénnetos* e *gennetòs*, che Eunomio opponeva, Basilio mostra la differenza tra nomi relativi e nomi assoluti, che è parallela a quella tra *ousía* ed *hypóstasis*: i primi si applicano solo alla singola Persona, i secondi a tutte e tre le Persone, in quanto si riferiscono alla sostanza. Da questo punto di vista è evidente che *agénnetos* e *gennetòs* sono nomi relativi. Spiegherà Gregorio di Nazianzo che *agénnetos* è nome relativo se applicato al Padre nel senso di non generato, mentre è nome assoluto quando è riferito a tutta la Trinità nel senso di non creato[222]. Così il Figlio è, nello stesso tempo, non creato, ma generato.

Sempre il Nazianzeno mette in evidenza come perfino i nomi positivi non possono mai essere considerati nomi propri di Dio, pur essendo i più adatti e pieni di significato[223]. Infatti, con parole di Gregorio di Nissa: "È la cosa (*pragma*), non il nome, che sorge per volontà divina: cosicché la cosa che è nell'esistenza è opera della potenza di Colui che ha creato, mentre le voci che fanno conoscere gli enti, con le quali la ragione (*logos*) segnala

[219] Cfr. Basilio, *Adversus Eunomium*, 1, 6.

[220] Cfr. Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, II, GNO I,364-366; 371-377.

[221] Cfr. Basilio, *Adversus Eunomium*, 1, 10.

[222] Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 29, 10.

[223] Cfr. Idem, *Oratio* 30, 18.

ciascuna cosa al fine di un'indicazione esatta ed inconfusa, sono opere ed invenzioni della facoltà razionale. Ma sia questa stessa facoltà che la natura razionale sono opera di Dio. E poiché la natura razionale è presente in tutti gli uomini, necessariamente si osservano anche le differenze nei nomi corrispondentemente alle differenze dei popoli"[224]. Per il Nisseno è essenziale mettere in evidenza il primato dell'essere sul conoscere, in quanto è l'essere che rende intelligibile la realtà e non il nome: prima viene la realtà e poi il nome che gli uomini le danno, in modo tale che non è il nome che dà l'essere alle diverse realtà, ma è l'essere che dice se il nome posto ad una certa realtà corrisponde al vero[225].
L'errore di Eunomio, dunque, è invertire questo ordine, ritenendo che un nome creato possa esprimere adeguatamente l'essenza divina infinita[226].
Gregorio di Nissa riconduce poi, la discussione alla dimensione apofatica, inquadrando il discorso dal punto di vista dell'attributo *vita*: "Ciò che veramente esiste è la Vita vera. E questo è inaccessibile alla conoscenza (…) Impara da quanto è stato detto, che la divinità, per propria natura, è incomprensibile, poiché non è circoscritta da nessun limite. Infatti, se si pensasse la divinità con qualche limite, sarebbe necessario considerare giustamente insieme al limite ciò che sta oltre questo limite"[227]. Per Gregorio l'essere infinito è essenzialmente vivo, essenzialmente saggio, essenzialmente potente, visto che non c'è nulla che possa limitarlo[228].

La dottrina pneumatologica di S. Basilio

Durante la prima metà del sec. IV la disputa teologica si focalizzò sulla divinità del Figlio. Il fatto stesso che nel simbolo di Nicea si menzioni semplicemente lo Spirito senza aggiungere nulla indica che la questione della sua divinità non era ancora dibattuta. Tuttavia, la logica dell'arianesimo conduceva alla negazione della divinità anche della terza Persona, perché se la seconda Persona non era divina *a fortiori* non lo doveva essere lo Spirito. La negazione esplicita della divinità dello Spirito Santo sorse, però, solo in ambito semiariano, in anni successivi rispetto all'arianesimo propriamente detto.
La prima notizia dell'eresia la dà Atanasio nella *Lettera a Serapione* scritta attorno al 360. Coloro che negavano la divinità della terza Persona furono denominati pneumatomachi (lottatori contro lo Spirito) o macedoniani, dal nome del loro punto di riferimento Macedonio, vescovo di Costantinopoli (+370). Questi accettava la divinità del Figlio, ma insegnava che lo Spirito era solo un messaggero o un angelo di Dio. Non si sa null'altro del suo pensiero e non è giunta noi nessuna sua opera.
In questo contesto, Basilio si mostrò molto prudente nel parlare della divinità dello Spirito Santo, perché stava cercando di creare unità per assicurare l'accettazione della fede di Nicea. Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo poterono essere, invece, più espliciti. In

[224] Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, II, GNO I, 298, 10-19.
[225] Cfr. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983, 31-64.
[226] Cfr. Basilio, *Adversus Eunomium*, 1, 12. Si veda anche l'*Oratio* 28 di Gregorio di Nazianzo.
[227] Gregorio di Nissa, *De vita Moysis,* 2, 235-236. Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Gregorio de Nisa, Sobre la vida de Moisés*, cit., 205-206.
[228] Cfr Idem, *Contra Eunomium*, 316, GNO II, 212-213.

particolar mondo, quest'ultimo giunse a rimproverare l'amico Basilio perché non manifestava più esplicitamente il suo pensiero a proposito della divinità dello Spirito[229].
Basilio fu il primo a scrivere un trattato sullo Spirito Santo ed il suo contributo fu decisivo per il progresso teologico che portò al I Concilio di Costantinopoli. Basò la sua esposizione sul ruolo salvifico dello Spirito nell'economia, partendo dalla sua missione. Giovanni Paolo II ha riassunto nel seguente modo la dottrina pneumatologica del vescovo di Cesarea: "È lo Spirito che, dato a ogni battezzato, in ciascuno opera carismi e a ciascuno ricorda gli insegnamenti del Signore; è lo Spirito che anima tutta la Chiesa e la ordina e la vivifica con i suoi doni facendone tutto un corpo «spirituale» e carismatico. Di qui, Basilio risaliva alla serena contemplazione della «gloria» dello Spirito, misteriosa e inaccessibile: confessandolo, al di sopra di ogni creatura, sovrano e signore poiché da lui siamo divinizzati, e Santo per essenza poiché da lui siamo santificati. Avendo così contribuito alla formulazione della fede trinitaria della Chiesa, Basilio ancora oggi parla al suo cuore e la consola, particolarmente con la luminosa confessione del suo Consolatore."[230]
Nella sua pneumatologia Basilio dipende da Atanasio, ma lo supera in precisione teologica: mentre questi riteneva impossibile parlare della processione dello Spirito, Basilio distingue la processione della terza Persona da quella del Figlio, individuandone la peculiarità nel modo di procedere distinto, che per lo Spirito Santo è come il *soffio* della bocca di Dio. Ciò preparerà la strada ai successivi sviluppi, che porteranno a ricondurre la seconda processione all'amore[231].
Basilio afferma, innanzi tutto, la perfetta divinità dello Spirito a partire da Mt 28, 19: il fatto che lo Spirito venga enumerato insieme alle prime due persone non è un'invenzione umana, ma è insegnato da Cristo stesso. Il mandato battesimale indica non solo l'uguaglianza delle Persone, ma anche la loro comunione in tutto, negli attributi e nell'onore[232]. Basilio scrisse il trattato sullo Spirito Santo proprio per giustificare la *homotimìa*, cioè il fatto che alla terza Persona andasse riservato liturgicamente lo stesso onore che al Padre e al Figlio: addirittura il vescovo di Cesarea utilizzava come dossologia l'espressione "Gloria al Padre, con il Figlio e lo Spirito Santo" per mettere in risalto l'uguaglianza di onore, suscitando le perplessità di alcuni vescovi; per fugare queste perplessità il trattato presentava l'*homotimìa* come conseguenza della consustanzialità. Per questo sottolinea il fatto che lo Spirito è di Cristo: "Lo si chiama Spirito di Cristo perché è intimamente unito a Lui per natura, in modo tale che se non si ha lo Spirito di Cristo, non si è di Cristo"[233]

Il Simbolo niceno-costatinopolitano

Nel I Concilio di Costantinopoli del 381 si definì la divinità dello Spirito Santo e si completò il Simbolo niceno, dandogli la sua attuale forma. Nel 451, durante il Concilio di Calcedonia, esso venne accettato solennemente come Simbolo della chiesa universale[234].

---

[229] Cfr I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 153-157.
[230] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Patres Ecclesiae*, 2.I.1980.
[231] Cfr. L.F. Mateo Seco, *Prólogo* in J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, Pamplona 1983, 15.
[232] Cfr. J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, cit., 277-283.
[233] Basilio, *De Spiritu Sancto*, 18.
[234] Sulla storia redazionale del Simbolo, si vedano I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 222-241; B.

La parte pneumatologica del Simbolo recita: "Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita e procede dal Padre *e dal Figlio*[235]. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti. Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica."

Punto di partenza è l'affermazione della divinità della terza Persona, per la quale non si può seguire la stessa argomentazione teologica che ha portato a riconoscere la consustanzialità del Figlio, in quanto lo Spirito non procede per generazione. È, invece, proprio l'aggettivo Santo, a Lui applicato dal NT (cfr. *Lc* 1, 35 e *Gv* 14, 26) ad indicare la divinità, perché solo Dio è santo: Egli possiede la santità assoluta che gli permette di santificare gli uomini. In questo modo si può ripetere l'argomento soteriologico già utilizzato da Basilio[236]. Per questo, affermando la propria fede nello Spirito, la chiesa afferma la fede nella propria santità e nel potere santificatore del battesimo[237].

In primo luogo, nel simbolo si dice della terza Persona che è Signore, come avviene nella parte cristologica: si utilizza il titolo per affermare la divinità dello Spirito ed indicare che non appartiene al mondo creaturale, come invece avviene per gli spiriti angelici[238]. In questa linea si inserisce anche il titolo di *vivificatore*, molto ricorrente negli scritti di Basilio.

Il Simbolo indica l'origine dello Spirito affermando che Egli procede (*ekporéuetai*) dal Padre, basandosi su *Gv* 15, 26-27, per distinguere la processione della terza Persona dalla generazione del Figlio. Segue poi l'affermazione dell'*homotimía* insieme al Padre ed al Figlio, come conseguenza logica ed in funzione chiaramente antimacedoniana[239]. Il riferimento al suo parlare per mezzo dei profeti ribadisce, quindi, la divinità.

In sintesi, si confessa la divinità dello Spirito, attribuendogli (a) un nome divino: Signore; (b) funzioni divine: dare la vita; (c) un'origine immanente: la processione dal Padre e (d) una conseguente uguaglianza nell'adorazione. Il testo è molto ponderato ed equilibrato: non si chiama lo Spirito Dio, perché la Scrittura non lo chiama così, ma ci si riferisce a Lui con tali attribuzioni che non può esserci alcun dubbio sulla Sua divinità. Allo stesso modo non si dice che è consustanziale, ma si usano titoli ed espressioni che indicano questa consustanzialità, seguendo la linea argomentativa seguita dai Padri Cappadoci. Inoltre, nel primo canone del Concilio, si condannano esplicitamente gli ariani, i sabelliani ed i macedoniani, segnando così la fine delle discussioni sulla divinità dello Spirito. La questione del *Filioque*, secoli più tardi, riporterà l'attenzione sul Simbolo.

Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 235-240; B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogma*s, I, cit., 215-219; L. Abramowski, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (c) mit dem Konzil Konstantinopel zu tun*?, "Theologie und Philosophie" 67 (1992) 481-513.

[235] L'originale greco non ha "e dal Figlio", che, come si vedrà in seguito, è presente solo nella traduzione latina e, quindi, in quella italiana.

[236] Cfr. Basilio, *Omilia* 24, 6. Vedi anche J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, cit. 102-154.

[237] Cfr B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogma*s, I, cit., 219.

[238] L'argomento è tipico della teologia cappadoce: cfr. p.e., Basilio, *Sullo Spirito Santo*, 20, 51; Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 41, 6.

[239]Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 202.

CAPITOLO 11: LA TEOLOGIA TRINITARIA LATINA

La teologia latina presenta caratteristiche ben definite, anche se bisogna evitare di separare eccessivamente il pensiero teologico greco e latino. Per ragioni didattiche, spesso si è affermato che l'oriente manifesta una maggiore attenzione alle Persone divine, mentre l'occidente fonda la riflessione più sulla sostanza divina. Si tratta di una semplificazione eccessiva, che oggi è sottoposta a revisione critica[1]. Come è impossibile comprendere la cultura romana senza il riferimento al mondo culturale greco, così l'elaborazione teologica in lingua latina è strettamente connessa al lavoro dei teologici greci.
Le figure di maggiore spicco in occidente sono Tertulliano (+ dopo il 220); Novaziano (+ 257), che è il primo autore di un trattato intitolato *De Trinitate*; Ilario di Poitiers (+ 366), che è il miglior conoscitore della dottrina trinitaria orientale; Agostino (+430), il più grande tra gli occidentali. A livello magisteriale, in occidente vengono ricevuti tutti i concili celebrati in oriente, la cui dottrina è espressa in diversi simboli, nei quali si nota l'influsso del pensiero agostiniano.

LA DOTTRINA TRINITARIA DI TERTULLIANO

Tertulliano è il primo autore latino che si oppone vigorosamente alle eresie trinitarie, sia subordinazioniste che modaliste, e che critica lo gnosticismo ed il dualismo marcionita[2]. Il suo contributo principale alla dottrina trinitaria è dovuto al suo genio espressivo: esso gli permise di giungere ad alcune formulazioni che entrarono poi per sempre nella terminologia teologica[3]. È il primo che in occidente applica al mistero trinitario il vocabolo latino *Trinitas*. Conia la felice espressione: *La Trinità di una sola divinità, Padre, Figlio e Spirito Santo*[4]. Si deve a lui la distinzione tra *substantia* e *persona*, parallela a quella greca tra *ousía* e *hypóstasis*.

L'importanza della regula fidei

Nella sua teologia muove sempre dalla *regula fidei*, alla quale vuole essere fedele[5]: tutto si fonda sulla confessione della fede come si presenta nel battesimo, nell'orazione cristiana e nei Simboli. Nell'*Adversus Praxean* dice che i tre della Trinità non sono tre modi diversi di manifestarsi del Padre, ma che si tratta di tre sussistenti distinti nell'ordine e non diversi in dignità o per la sostanza ed il potere. Basti la seguente citazione:

> Come se anche così [per la fede ortodossa] l'uno non sia tutte le cose, mentre tutto deriva dall'uno, cioè per l'unità della sostanza, e tuttavia non venga preservato il mistero dell'economia (*oikonomiae sacramentum*), la quale dispone (*disponit*) l'unità nella Trinità, ordinando i tre – Padre, Figlio e Spirito – tre non per la condizione (*statu*), ma per l'ordine (*gradu*); non per la sostanza, ma per la forma; non per potenza, ma per aspetto (*specie*);

---

[1] Cfr. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, Oxford 2004.
[2] Cfr J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vols., Paris 1966-1969. Cfr anche J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, "Recherches de Science Religieuse" 54 (1966) 337-369 e M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, Bogotá 1991, 252-256.
[3] Cfr J. Quasten, *Patrología* I, Madrid 1968, 621.
[4] *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (Tertulliano, *De pudicitia*, 21).
[5] Cfr. Idem, *Adv. Praxean*, 2.

ma di un'unica sostanza, di un'unica condizione e di un'unica potenza, poiché unico è Dio nel quale si riconoscono questi tre ordini, condizioni e aspetti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.[6]

Lo schema della dottrina trinitaria dell'*Adversus Praxean* è, allora, il seguente:

1) La regola della fede indica che in Dio c'è una sola sostanza e tre Persone, le quali posseggono uguale dignità;
2) Queste tre persone si differenziano non perché sono diverse, ma perché sono distinte nell'ordine.
3) La Trinità delle Persone non invalida in nulla l'unicità di Dio, perché le altre due Persone procedono dal Padre[7].
4) La seconda Persona è la parola (*sermo*) del Padre e la terza è lo Spirito Santo[8].
5) Non c'è che un solo Dio, cioè una sola sostanza divina[9], in quanto il Padre è l'origine della Trinità. Tertulliano esprime questa verità con un linguaggio ancora inesatto: il Padre è tutta la sostanza; il Figlio, invece, è una derivazione o una porzione di essa, secondo le parole di Cristo stesso *Il Padre è più grande di me* (Gv 14, 28)[10].

Da questo ultimo punto, si vede come Tertulliano non sia ancora riuscito a superare completamente il subordinazionismo, soprattutto se si tiene presente che, come gli apologeti, ammette la distinzione tra *logos endiàthetos* e *prophorikós*. Ci sono testi nei quali sembra affermare che l'esistenza del Figlio dipende dalla creazione, ed altri nei quali dice che il Padre non è mai stato solo[11]. Sicuramente il latino di Tertulliano presenta un elevato grado di difficoltà e l'interpretazione del suo pensiero non risulta semplice, anche per la sua parabola evolutiva. Una possibilità è pensare che per lui il Padre dall'eternità genera il Verbo e che il Padre ed il Figlio insieme spirano la terza Persona, ma che solo con la creazione può aversi manifestazione ad extra[12]. In ogni caso è certo che sono proprio le processioni, cioè il fatto che il Figlio e lo Spirito procedono dal Padre, ciò che conferisce loro nello stesso tempo unità nella sostanza divina e distinzione reciproca[13]. Per Tertulliano è, dunque, fondamentale che l'ordine delle tre Persone si manifesti nell'economia, anche se da un punto di vista terminologico utilizza la parola *economia* in riferimento all'immanenza, come si vede dall'uso dell'espressione *oikonomiae sacramentum* nel passo dell'*Adversus Praxean* 2 citato, dove *oikonomia* fa riferimento all'organicità delle tre Persone e non alla dimensione creaturale e storica.

La distinzione tra sostanza e persona

I testi nei quali afferma con più chiarezza l'unità di Dio si trovano proprio nell'*Adversus Praxean*, opera che meglio di tutte pone in rilievo la distinzione delle Persone. Per lui è importante il

---

[6] "Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens patrem et filium et spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis quia unus deus ex quo gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur." (*Ibidem* 2, 29-37; CChr.SL 2 (E. KROYMANN - E. EVANS, 1954), p. 1161)

[7] *Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit* (*Ibidem*, 8).

[8] *Secunda persona sermo ipsius et tertia Spiritus in sermone* (*Ibidem*, 12).

[9] Cfr *ibidem*, 18.

[10] *Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio...* (*Ibidem*, 9).

[11] *Ceterum ne tunc quidem solus: habebat enim secum quam habebat rationem suam* (*Ibidem*, 10).

[12] Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, cit., 255.

[13] Cfr Tertuliano, *Adv. Praxean*, 2 e 8.

fatto che la sostanza divina è semplicissima ed unica, un unico potere; la molteplicità delle Persone non moltiplica la sostanza. Ed in Dio c'è unità ma non solitudine.
Tertulliano utilizza il termine *substantia* per difendere la realtà del Figlio contro i modalisti: vuole indicare con il termine il fatto che il Figlio ha consistenza propria perché proviene dalla sostanza del Padre, e per questo l'incarnazione non è un modo di manifestarsi del Padre stesso, ma la manifestazione visibile di qualcuno distinto da Lui. Il Figlio è della stessa sostanza del Padre, ma non la possiede nello stesso modo, perché solo il Padre la possiede tutta (*tota*), mentre il Figlio ne è una derivazione (*derivatio totius et portio*), come si è visto nel testo dell'*Adversus Praxean* citato alla nota 10.
Utilizza il termine *persona* per esprimere la distinzione fra i tre della Trinità, prendendo il vocabolo dal linguaggio giuridico: ciascuno è considerato un *titolare* dell'unica sostanza[14], senza il rischio modalista insisto nel termine *prósopon*, che etimologicamente si ricollegava alle maschere degli attori. Ovviamente Tertulliano non usa il termine *persona* con tutta la carica filosofica che poi assumerà e non cerca di approfondire teologicamente la "personalità" di ciascuna delle tre Persone divine. Ma il passo è già un grande progresso, perché oppone la Trinità delle Persone all'unità della sostanza, utilizzando due termini distinti per esprimere ciò che è comune e ciò che è distinto in Dio: non si tratta di una semplice questione terminologica[15].
Con lui inizia a profilarsi nella teologia latina la formula *tres personae, una substantia*, che sarà così importante per la teologia trinitaria[16]. Il Padre ed il Figlio "sono due, a titolo della persona e non della sostanza, secondo la relazione della distinzione e non della divisione. Ovunque affermo una sola sostanza in tre che sono fra loro uniti."[17]
Lavora evidentemente a livello economico, ma sostiene che la distinzione e l'ordine dipendono dalla *dispositio* intratrinitaria della stessa sostanza. In questo senso la formula latina *tres personae, una substantia* può essere messa in parallelo con il *mia ousia, treis hypostàseis* greco. Tuttavia sussiste il concreto pericolo di identificare l'immanenza con la sostanza ed economicizzare le persone. Nel periodo montanista, per l'importanza attribuita da questa eresia alle rivelazioni dello Spirito Santo, approfondì la teologia della terza Persona, su cui prima si era espresso nella linea di Ireneo. Partendo dall'economia, afferma che lo Spirito procede *a Patre per Filium*[18], ma, per quanto detto, ciò deve esser fatto risalire allo stesso essere di Dio. Per questo afferma che il Figlio e lo Spirito sono *consortes* dell'unica sostanza divina del Padre, che è *una substantia in tribus cohaerentibus*: si distinguono come Persone, senza essere divisi nella sostanza[19].

IL CONTRIBUTO DI ILARIO DI POITIERS.

Dopo Novaziano (+ca 260), che per combattere i monarchiani redasse la prima sintesi occidentale della dottrina trinitaria, inaugurando la serie dei trattati intitolati *De Trinitate*, Ilario scrisse la sua omonima opera, che costituisce una pietra miliare della teologia. È

[14] Cfr. J. Frickel, *Tertuliano*, GER 22, 358.
[15] Cfr.J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, II, cit., 646 e B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 162.
[16] Tertulliano, *Adv. Praxean*, 11, 12, 13, 15. Cfr. A. Michel, *Hypostas*e, in DTC 7, 377 e G. Bardy, *Tertullien*, in DTC 15, 151.
[17] "...*unam substantiam in tribus cohaerentibus*" (Tertulliano, *Adversus Praxean*, 12).
[18] *Idem*, 4, 1.
[19] Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia,* cit., sp. 121-122.

contemporaneo di Atanasio e Basilio: nacque nel 310 a Poitiers e fu eletto vescovo di questa città nel 350. Sei anni dopo, per la sua lotta contro gli ariani, fu esiliato in Frigia, dove conobbe direttamente la teologia e le dispute dottrinali orientali successive al concilio di Nicea. In questi anni compose la sua opera in 12 volumi[20]. Centro della sua attenzione sarà, per questo, il rapporto tra le prime due Persone divine, mentre le questioni relative allo Spirito Santo resteranno in ombra.

Punto di partenze dalla sua riflessione è, ovviamente, la dottrina neotestamentaria, in particolare i testi relativi al battesimo di Gesù e al mandato battesimale. Riceve da Tertulliano la distinzione *persona-substantia*, per mezzo della quale si oppone sia all'arianesimo, che al modalismo e al sabellianismo[21]. Il suo principio fondamentale è che l'unità di Dio non implica che Dio sia un Dio solitario, ma piuttosto una comunione di sostanza tra il Padre ed il Figlio[22]. Il concetto chiave per spiegarne la relazione è la generazione: il Figlio non è fatto dal nulla, né da una materia preesistente, ed il Padre dà tutta la sostanza al Figlio, senza perdere nulla di sé, perché non si tratta di una *transfusio*, ma di una *aeterna generatio.* Per questo l'unica natura divina esiste *in utroque: a vivente vivus*, *a vero verus*, *a perfecto perfectus*[23]. In questo modo Ilario non ha problemi per distinguere la filiazione eterna del Verbo dalla nostra filiazione adottiva[24]. Si basa, così, sulla relazione reciproca di paternità-filiazione per dire che è impossibile che ci sia stato un momento nel quale il Figlio non ci fosse ed il Padre non fosse tale, né che in Dio mancasse il pensiero (*Logos*)[25].

Contrappone l'unità di natura alla *discretio personarum*[26]. Padre e Figlio hanno una unica *natura indifferens*, *indiscreta*[27], una *aequalitas naturae*, una *unitas naturalis*, una *natura non dividua*[28]. La distinzione di persona non implica una separazione, ma tra Padre e Figlio c'è perfetta comunione di sostanza, tanto che sono *unus Deus uterque*[29]. Dio è *unus*, ma non *solitarius*[30], ed il Padre ed il Figlio sono Dio *uterque*, allo stesso tempo, nella *proprietas* delle Persone, per la relazione di perfetta reciprocità esistente tra di loro[31].

Questa reciprocità è possibile per l'unità numerica della sostanza divina e perché la processione è spirituale e non materiale. Per questo si dice che il Padre permane nel Figlio e vice versa: "non è questa la condizione delle nature corporee, cioè che stiano una nell'altra, che abbiano la perfetta unità della natura sussistente, che la permanente generazione dell'Unigenito sia inseparabile dalla verità della divinità paterna. Ciò è proprio solo del Dio Unigenito"[32]. Ilario fa qui riferimento alla dottrina della *circuminsessio*, concetto fondamentale per la teologia trinitaria,

---

[20] Su composizione, struttura e contenuti del *De Trinitate*, cfr. L'introduzione di L. Ladaria a Hilario de Poitiers, *La Trinidad*, Madrid 1986, 10-21.

[21] Cfr. J. Quasten, *Patrología* III, Madrid 1978, 64.

[22] Cfr. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 34. Cfr. anche L. Ladaria, *San Hilario de Poitiers, La Trinidad*, Madrid 1986 e L. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.

[23] Cfr Ilario, *De Trinitate*, 7, 41. 39; 2, 20; 9, 31.

[24] Cfr. J. Quasten, *Patrología* III, cit., 65.

[25] Cfr. Ilario, *De Trinitate*, 12, 21. 23; 7, 11.

[26] Cfr. *ibidem*, 4, 24. 42; 5, 10; 7, 40

[27] Cfr. *ibidem*, 7, 8; 8, 51.

[28] Cfr. *ibidem*, 9, 53; 7, 5; 9, 69.

[29] Cfr. *ibidem*, 4, 33; 5, 10.

[30] Cfr. *ibidem*, 3, 1; 4, 17. 18. 20.

[31] Cfr. J. Quasten, *Patrología* III, cit., 67-68.

[32] *Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi invicem, ut subsistentis naturae habeant perfectam unitatem, ut manens Unigeniti nativitas a paternae divinitatis sit inseparabilis veritate; Unigenito tantum istud Deo proprium est* (Ilario, *De Trinitate*, 7, 41).

che esprime con la formula sintetica e bellissima *Alium in alio, quia non aliud in utroque*[33]: "Uno nell'altro, perché non è altro quanto è in entrambi". L'uso dei due maschili di *alius* nella prima metà della frase indica le Persone, mentre l'*aliud* neutro nella seconda metà si riferisce alla Sostanza.

La dottrina sullo Spirito Santo è meno sviluppata: Ilario afferma che non è creatura, perché il NT dice che procede dal Padre, anche se non è stato rivelato il modo di questa processione (cfr. Gv 15, 26). La terza Persona è *donum* e *munus* di Dio agli uomini per la loro santificazione. Per questo non può essere confuso né con il Padre, né con il Figlio, che lo invia[34]. Afferma che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio: *Patre et Filio auctoribus confitendus est*[35]. Eppure non lo denomina, *persona*, ma *res*, in quanto il vescovo di Poitiers vincola il concetto di persona a quello di generazione e probabilmente evita di parlare di persona per lo Spirito, perché non sembri che sia generato[36]. Ma la descrizione dell'azione dello Spirito corrisponde a quella di una Persona, senza che ciò sia limitato all'economia, per cui sembra che la personalità dello Spirito sia presente, anche se non sufficientemente esplicita a livello formale[37].

AGOSTINO

Si tratta del vertice del pensiero patristico latino e di uno dei più grandi geni dell'umanità: sarebbe impossibile valutare adeguatamente il suo influsso sulla storia della filosofia e della teologia.

Nacque a Tagaste nel 354. Sua madre, Santa Monica, lo formò alla fede. Ricevette una formazione classica a Madaura, dove si raffreddò la sua fede cristiana. Nel 371 studiò retorica a Cartagine. Nel 373, leggendo l'*Ortensio* di Cicerone, ebbe luogo la sua conversione alla filosofia ed aderì al manicheismo[38]. Nel 374 tornò a Tagaste e le sue relazioni con il manicheismo si raffreddarono poco a poco fino al 383, quando a Roma divenne scettico. Nel 384 si trasferì a Milano per lavorare come professore di retorica. Per due anni assistette ogni domenica alla predicazione di Ambrogio, che risolse i suoi problemi sull'origine del male. Nel 386 si convertì, quindi lesse i neoplatonici e San Paolo. Decise di abbandonare la professione di retore e di rinunciare al matrimonio, preparandosi al battesimo, che ricevette, insieme all'amico Alipio ed al figlio Adeodato, nella notte del sabato santo del 387, a Milano, dalle mani di Ambrogio. Nello stesso anno fa un viaggio in Africa e poi torna a Roma, da dove rientra definitivamente a Tagaste nel 388, ed ivi conduce vita cenobitica con alcuni amici. Nel 391 è ordinato sacerdote ad Ippona e, probabilmente nel 395, è consacrato vescovo ausiliare da Valerio, titolare della stessa città. L'anno seguente, alla morte di questi, sarà il suo successore. Scrive le sue principali opere tra il 400 ed il 430, quando muore durante l'assedio dei vandali. Il suo pensiero costituisce una grande sintesi di cultura classica, filosofia e fede cristiana.

Seguendo A. Trapé, si può dire che tre sono le caratteristiche principali del pensiero di Agostino:

---

[33] *Ibidem*, 3, 4; 8, 41.

[34] Cfr. *ibidem*, 2, 29.

[35] Cfr. *ibidem*, 2, 29. Cfr. Le Bachelet, X, *Illaire (Saint)*, DTC 6, 2425.

[36] Cfr. J. Quasten, *Patrología* III, cit., 70.

[37] Cfr. L. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, cit., 321-323.

[38] Agostino, *Confessiones*, 3, 4-7.

a) invito all'interiorità: nell'uomo interiore dimora la verità[39];
b) principio di partecipazione: *ogni bene o è Dio o procede da Lui*[40];
c) principio di immutabilità: l'essere vero è l'unico immutabile e assolutamente semplice[41].

Fondata su questi tre principi, tutta la sua filosofia ruota attorno a due poli: Dio e l'uomo. Scrive Agostino: *Oh Dio, che sei sempre il medesimo, che mi conosca e che ti conosca!*[42] Dato che l'uomo è immagine di Dio, Agostino studia l'uomo per conoscere Dio e studia Dio per conoscere l'uomo.

L'itinerario dell'uomo verso Dio

Non ebbe mai dubbi sull'esistenza di Dio, per questo non propose mai in modo sistematico prove esplicite della sua esistenza. Descrisse, però, l'itinerario della mente verso Dio, adducendo molti argomenti cosmologici, psicologici e morali, che seguono tutti lo stesso schema: dall'esteriorità all'interiorità, dall'interiorità alla trascendenza[43].

Il suo programma è "rivolgiti al mondo, ritorna alla tua interiorità e trascendi te stesso":

> Interrogai la terra, e mi rispose: "Non sono io"; la medesima confessione fecero tutte le cose che si trovano in essa. (…) Interrogai il cielo, il sole, la luna, le stelle: "Neppure noi siamo il Dio che cerchi", rispondono. E dissi a tutti gli esseri che circondano le porte del mio corpo: "Parlatemi del mio Dio; se non lo siete voi, ditemi qualcosa di lui"; ed essi esclamarono a gran voce: "È lui che ci fece" (…) Allora mi rivolsi a me stesso. Mi chiesi. "Tu, chi sei?"; e risposi: "Un uomo". Dunque, eccomi fornito di un corpo e di un'anima, l'uno esteriore, l'altra interiore. A quali dei due chiedere del mio Dio, già cercato col corpo dalla terra fino al cielo, fino a dove potei inviare messaggeri, i raggi dei miei occhi? Più prezioso l'elemento interiore. A lui tutti i messaggeri del corpo riferivano, come a chi governi e giudichi, le risposte del cielo e della terra e di tutte le cose là esistenti, concordi nel dire: "Non siamo noi Dio", e: "È lui che ci fece". L'uomo interiore apprese queste cose con l'ausilio dell'esteriore; io, l'interiore, le ho apprese, io, io, lo spirito, per mezzo dei sensi del mio corpo.[44]

A partire dalla bellezza del mondo, l'uomo riconosce sé stesso come essere che esiste, che pensa e che ama; per questo può ascendere a Dio per il cammino dell'essere, della verità e dell'amore: "non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione"[45].

Dio come fondamento dell'ordine ontologico ed epistemologico

Oltre agli argomenti che muovono dall'ordine, dalla bellezza e dalla contingenza del creato, Agostino approfondisce la via psicologica, arrivando ad affermare l'esistenza di Dio a partire dalle idee universali e necessarie presenti nella nostra mente. In noi si trovano l'idea di sapienza e di giustizia, che ci trascendono e che rinviano a Dio come principio dell'essere e di ogni conoscenza [importante contro pensiero debole]:

> "entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti il mio soccorritore. Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più

[39] Cfr. Idem, *De vera religione*, 39, 72.
[40] *Ibidem*, 18, 35.
[41] Cfr. Idem, *Sermo* 7, 7; *Confessiones*, 7,11,17; *De Civitate Dei*, 11, 10, 1.
[42] Idem, *Soliloquiorum libri duo*, 2, 1, 1.
[43] Cfr. E. Gilson, *Introducción a la Filosofía medieval*, Madrid 1986, 122.
[44] Agostino, *Confessiones*, 10, 6, 9.
[45] Idem, *De vera religione*, 39, 72.

in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte . Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te per farmi vedere come vi fosse qualcosa da vedere, mentre io non potevo ancora vedere ; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante, e io tutto tremai d'amore e terrore."[46]

L'uomo scopre nei suoi atti di vita spirituale – nel suo pensare e nel suo volere – verità eterne e necessarie, che permangono tali anche se le neghiamo. Esse in ogni caso rimangono presenti, in una dimensione che è al di fuori dello spazio e del tempo: al di là dell'imperfetto attingiamo il perfetto, oltre il relativo l'assoluto e dietro l'umano il trascendente. E questa è una via per arrivare a Dio.[47]

Agostino più che giungere a Dio attraverso il principio di causalità, cioè risalendo dal basso verso l'alto, procede in direzione opposta, in quanto Dio si rende visibile nei suoi riflessi di verità, bellezza e bontà in ogni cosa creata. Tutto si basa sul fatto che Dio è il fondamento ontologico ed epistemologico di ogni bene e di ogni verità. Tutto si basa sulla comprensione della verità ontologica, cioè sulla verità come realtà esistente al di fuori dell'intelligenza umana e che le è superiore. Ad esempio, la verità 7+3 = 10 è universale, uguale per tutti, eterna, puramente intelligibile. La ragione non giudica queste verità, ma piuttosto sono proprio queste verità che giudicano la rettitudine della ragione, in quanto norma del nostro giudizio. Sono verità eterne perché si trovano in Dio come idee eterne. L'uomo conosce per illuminazione[48], cioè per partecipazione del Verbo: "La nostra illuminazione è una partecipazione del Verbo, cioè di quella vita che è *luce degli uomini* (Gv 1, 4)"[49].

Agostino interpreta la dottrina platonica della idee esemplari in senso cristiano, dandole dimensione trinitaria. Dio è creatore di ogni cosa, per cui in Lui devono esserci le idee di ogni cosa. Per la semplicità di Dio, queste idee si identificano con l'essenza divina.

In questo modo tutti gli esseri sono immagine di Dio, in quanto sono stati fatti secondo le idee esemplari, ma l'anima umana lo è più di tutti, poiché è immagine della Trinità stessa: è una *mens*, cioè una intelligenza, dalla quale sgorga una conoscenza, *notitia*, le quali sono in rapporto di amore. Quindi è possibile risalire dall'interiorità umana a Dio, grazie agli atti di conoscenza ed amore.

La vita dell'anima come analogia della Trinità è sviluppata da Agostino per mezzo delle triadi *Mens*, *notitia, amor* e *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*[50]: "Ma come sono due cose lo spirito ed il suo amore, quando lo spirito ama se stesso, così sono due cose lo spirito e la sua conoscenza quando conosce se stesso. Dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali. (…) Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà - lo spirito, la conoscenza, l'amore - resta una trinità; e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza tutte in tutte"[51]

La teoria dell'illuminazione sembra implicare un contatto diretto ed intuitivo della mente umana con l'intelligibile, senza passare necessariamente dalla conoscenza corporea[52]. Agostino sostiene questa dottrina perché ogni giudizio umano ha sempre un certo valore assoluto ed

---

[46] Idem, *Confessiones*, 7, 10, 16.

[47] J. Hirschberger, *Historia de la filosofía,* I, Barcelona 1959, 240.

[48] Cfr. Sofía Vanni-Rovighi, *La filosofía patrística y medieval*, in C. Fabro, *Historia de la filosofía,* I, Madrid 1965, 217.

[49] Agostino, *De Trinitate*, 4, 2, 4.

[50] Cfr. *ibidem*, 15, 3, 5.

[51] *Ibidem*, 9, 4, 4 e 5, 8.

[52] Cfr S. Vanni-Rovighi, *La filosofía patrística y medieval*, cit., 217.

universale e perché l'uomo è creatura, che ha bisogno di Dio per essere, e quindi ancor di più per conoscere.
Esistono tre interpretazioni della teoria dell'illuminazione:

a) *panteista*: Agostino seguirebbe Averroè[53];
b) *ontologista*: l'uomo conoscerebbe le cose contemplandole nello stesso essere divino (Malebranche, Gioberti, Rosmini), anche se sembra un'interpretazione non del tutto fedele, perché Agostino parla sempre di Dio come luce, come soggetto, e mai come oggetto della conoscenza;
c) *tomista*: Dio è luce dell'anima, in quanto causa creatrice dell'intelligenza e fonte di ogni verità, alla quale si deve adeguare ogni conoscenza perché sia vera (autonomia del creato)[54].

Alcuni testi di Agostino mettono in evidenza come il mistero della conoscenza indichi nello stesso tempo il ruolo e l'importanza dell'intelligenza umana e la dipendenza da Dio in quanto luce:

> "O Verità, dove non mi accompagnasti nel cammino, insegnandomi le cose da evitare e quelle da cercare, mentre ti esponevo per quanto potevo le mie modeste vedute e ti chiede-vo consiglio? Percorsi con i sensi fin dove potei il mondo fuori di me, esaminai la vita mia, del mio corpo, e gli stessi miei sensi. Di lì entrai nei recessi della mia memoria, vastità molteplici colme in modi mirabili d'innumerevoli dovizie, li considerai sbigottito, né avrei potuto distinguervi nulla senza il tuo aiuto; e trovai che nessuna di queste cose eri tu. E neppure questa scoperta fu mia. Perlustrai ogni cosa, tentai di distinguerle, di valutarle ognuna secondo il proprio valore, quelle che ricevevo trasmesse dai sensi e interrogavo, come quelle che percepivo essendo fuse con me stesso. Investigai e classificai gli organi stessi che me le trasmettevano ; infine entrai nei vasti depositi della memoria e rivoltai a lungo alcuni oggetti, lasciai altri sepolti e altri portai alla luce. Ma nemmeno la mia persona, impegnata in questo lavorio, o meglio, la stessa mia forza con cui lavoravo non erano te. Tu sei la luce permanente , che consultavo sull'esistenza, la natura, il valore di tutte le cose. Udivo i tuoi insegnamenti e i tuoi comandamenti."[55]

La dottrina dell'illuminazione invita a pregare sempre nella ricerca della verità in quanto Dio è il nostro Maestro[56]. Questo non è ontologismo, ma convinzione che Dio è più intimo all'uomo dell'uomo stesso.

La provvidenza di Dio

Agostino non ha mai dubitato della provvidenza divina: "Tuttavia credetti sempre che esisti e ti curi di noi, pur ignorando quale concezione bisognava avere della tua sostanza e quale sia la strada che conduce o riconduce a te"[57].
Ciò è collegato anche alla sua conoscenza diretta del manicheismo ed al percorso da lui seguito per superarlo. Si trattava, infatti, di spiegare l'origine del male. Più tardi, Agostino dovrà confrontarsi anche con i pelagiani, i quali negavano che i mali che affliggono l'uomo abbiano la loro causa nel peccato originale. Deve, quindi, mostrare come la provvidenza divina è capace perfino di rivolgere al bene il male commesso dall'uomo. Per questo ricorre alla bellissima metafora della musica, fatta di silenzi e di note:

---

[53] E. Portalié, *Agustin (Saint)* en *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, 2334-2335.
[54] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 84, a 5.
[55] Agostino, *Confessiones*, 10, 40, 65.
[56] C. Boyer, *Agostino Aurelio*, cit. 542.
[57] Agostino, *Confessiones*, 6, 5, 8.

"E Dio separò la luce dalle tenebre, affinché nemmeno le stesse deficienze fossero prive del loro ordine, dal momento che Dio regola e amministra tutte le cose. Così accade anche quando si canta: le pause di silenzio a intervalli determinati e misurati, sebbene siano assenza di voci, sono tuttavia bene ordinate da chi è esperto nel canto e contribuiscono in qualche modo alla dolcezza dell'intera armonia. Così anche in pittura le ombre servono a far risaltare le parti in rilievo e piacciono non già per la bellezza ma per l'ordine in cui sono disposte. Dio infatti non è autore neppure dei nostri peccati e tuttavia ne è il regolatore quando dispone i peccatori in quello stato e li costringe a soffrire le pene meritate. Questo significa il fatto che le pecore sono poste a destra, i capri invece a sinistra. Alcune cose dunque Dio non solo le fa ma le regola pure, altre invece le regola soltanto. I giusti non solo li fa ma li regola anche, i peccatori invece, in quanto sono peccatori, non li fa ma li regola soltanto. Quando infatti pone i primi alla destra e i secondi alla sinistra, il fatto che ordina che vadano al fuoco eterno si riferisce all'ordine dei meriti. Così la bellezza degli esseri e le stesse nature non solo le crea ma le regola anche; ma le deficienze relative alla bellezza degli esseri e i difetti delle nature Dio non li fa ma li regola soltanto."[58]

In questo modo Agostino sviluppa un'importantissima teologia della storia, fondata sulla fede nell'azione di Dio nel mondo.
Le soluzioni da lui indicate al problema del male sono tre:

1) la necessaria imperfezione della creatura: in quanto l'essere creati indica che non si possiede la pienezza dell'essere – si ha la perfezione senza identificarsi con essa, come avviene nel caso di Dio – si rimane esposti e vulnerabili al male, pur essendo un bene l'essere creati, per la parte di bene che Dio dona alla creatura;
2) Agostino cerca di spiegare, poi, il male morale, che è il vero male, in quanto il male fisico è solo relativo (esempio del dentista). Ne individua la causa nella libertà umana, che era negata dai manichei. Il peccato sorgerebbe, allora, dall'imperfezione della libertà umana, che non è stata creata perfetta. La libertà perfetta sarebbe impeccabile, ma Dio considera una perfezione maggiore il trarre bene dal male, piuttosto che l'impedire che il male esista[59]. Contro i pelagiani difende con forza la necessità della grazia perché l'uomo operi il bene;
3) Infine Agostino proclama costantemente Dio Signore della storia: il *De civitate Dei* non è altro che una grande riflessione sull'azione della provvidenza divina nella storia, accompagnata dalla affermazione che sono veramente gli uomini a fare la storia stessa. La provvidenza rispetta la libertà umana. Dio è immutabile, perfetto ed eterno, per cui non può essere confuso con la storia stessa, e porterà a compimento il suo disegno, nonostante il male.

La teologia delle Persone divine

Con Agostino si tocca il vertice della teologia trinitaria latina. Il suo pensiero segna un progresso definitivo che configurerà in modo decisivo tutti gli sviluppi successivi della riflessione trinitaria. Oltre che *Doctor Gratiae*, il vescovo di Ippona potrebbe essere detto *Doctor Trinitatis*[60].
L'opera più importante dal nostro punto di vista è il *De Trinitate*, in 15 libri, il principale dei suoi scritti dogmatici. È stato scritto in due tappe: i primi 12 libri tra il 399 ed il 412, e gli ultimi tre tra il 420 ed il 426[61]. La struttura dell'opera è la seguente: confessione della fede e studio attento degli insegnamenti scritturistici (1-4); difesa del dogma trinitario e trattazione

[58] Idem, *De genesi ad litteram*, 5, 25.
[59] Idem, *De Civitate Dei*, 22, 1, 2.
[60] A. Trapé, *S. Agustín*, in A. di Berardino - J. Quasten, *Patrología* III, cit.,511.
[61] Cfr. Idem, *Introduzione. Teologia*, in Sant'Agostino, *La Trinitá,* Roma 1973, XVIII.

speculativa (5-7); introduzione alla conoscenza mistica di Dio (8); ricerca dell'immagine della Trinità nell'uomo (9-14); compendio del trattato (15)[62].
Agostino insiste molto sull'incomprensibilità del mistero di Dio e proprio per questo indica la via dell'interiorità dell'uomo come cammino ad esso. Parte dall'azione di Dio nell'anima, cercando in sé le tracce dell'intimità con Dio. Tutto è dominato dal suo ideale di adorazione ed amore a Dio. Il finale dell'opera mostra lo spirito con cui il trattato è scritto:

> "Signore nostro Dio, crediamo in te, Padre e Figlio e Spirito Santo. Perché la Verità non avrebbe detto: *Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo* (Mt 28, 19), se Tu non fossi Trinità. Né avresti ordinato, Signore Dio, che fossimo battezzati nel nome di chi non fosse Signore Dio. E una voce divina non avrebbe detto: Ascolta Israele: *Il Signore Dio tuo è un Dio Unico* (Deut 6, 4), se Tu non fossi Trinità in tal modo da essere un solo Signore e Dio. (...) Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, ed ho molto disputato e molto faticato. Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta. Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza; dove mi hai aperto, ricevimi quando entro; dove mi hai chiuso, aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che comprenda te, che ami te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente. (…) Parlando di Te un sapiente nel suo libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: *Molto potremmo dire senza giungere alla meta, la somma di tutte le parole è: Lui è tutto* ((Eccl 43, 27). Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai, solo, tutto in tutti (cfr. 1 Cor 15, 28), e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te. Signore, unico Dio, Dio Trinità, sappiano essere riconoscenti anche i tuoi per tutto ciò che è tuo di quanto ho scritto in questi libri. Se in essi c'è del mio, siimi indulgente Tu e lo siano i tuoi. Amen."[63]

Agostino riceve dalla tradizione le linee essenziali della dottrina trinitaria, che elabora in un pensiero maestoso, assegnando un ruolo fondamentale alla relazione[64]: l'unità si attribuisce alla natura, mentre la distinzione personale si riferisce alle relazioni[65]. Per questo gli attributi dell'essenza divina devono allora essere espressi al singolare (buono, santo, …), mentre bisogna esprimere al plurale ciò che riguarda le Persone.
Nella sua teologia trinitaria muove dalla considerazione dell'unità della natura divina, afferma l'unità dell'azione *ad extra* delle tre Persone e sottolinea con forza la struttura metafisica dell'essere razionale, in quanto immagine di Dio (cfr. Gn 1, 27))[66].
Quest'ultimo aspetto fonda l'analogia psicologica, grazie alla quale Agostino risale dalla triade *memoria – visio interna – voluntas* (livello sensibile) alla triade *mens – notitia – amor* (livello spirituale), per giungere all'analogia più alta: *memoria Dei – intelligentia Dei – amor in Deum*, che riguarda propriamente l'ambito della contemplazione.

a) Mens, notitia, amor:

> "Lo spirito (*mens*) non può amare se stesso se anche non si conosce; come può infatti amare ciò che ignora? (…) Come conosce lo spirito un altro spirito se non conosce se stesso? (…) Ma come sono due cose lo spirito ed il suo amore, quando lo spirito ama se stesso, così sono due cose lo spirito e la sua conoscenza (*notitia*) quando

[62] Cfr. *ibidem*, XII-XIV.
[63] Idem, *De Trinitate*, 15, 28, 51.
[64] *Ibidem*, 5, 5, 6.
[65] Cfr P. de Labriolle, *Augustin*, DTC 1, 2347.
[66] Cfr P. de Labriolle, *Augustin*, DTC 1, 2347.

conosce se stesso. Dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali. (…) Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà – lo spirito, la conoscenza, l'amore – resta una trinità; e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza tutte in tutte (1 Cor 15, 28). Infatti lo spirito è certamente in sé, perché si dice spirito in relazione a se medesimo, sebbene, come conoscente, conosciuto e conoscibile, esso sia relativo alla conoscenza con cui si conosce; ed anche in quanto amante, amato o amabile dica relazione all'amore con cui si ama. E la conoscenza, sebbene si riferisca allo spirito, che conosce o è conosciuto, tuttavia la si dice conosciuta o conoscente in se stessa; infatti la conoscenza con cui lo spirito si conosce non è sconosciuta a se stessa. E sebbene l'amore si riferisca allo spirito che ama e di cui è l'amore, tuttavia è amore anche in se stesso, cosicché esiste anche in se stesso, perché anche l'amore è amato e non può essere amato che con l'amore, cioè con se stesso. Sicché ciascuna di queste realtà, considerata a parte, esiste in se stessa. L'una poi è nell'altra così: lo spirito che ama nell'amore, l'amore nella conoscenza dello spirito che ama, la conoscenza nello spirito che conosce. Ciascuna è nelle altre due così: lo spirito che conosce ed ama se stesso è nel suo amore e nella sua conoscenza; l'amore dello spirito che si ama e si conosce è nello spirito e nella sua conoscenza; e la conoscenza dello spirito che si conosce e si ama è nello spirito e nel suo amore, perché si ama come conoscente e come amante. E per questo anche le altre due sono in ciascuna, perché lo spirito che si conosce ed ama è con la sua conoscenza nell'amore e con il suo amore nella conoscenza; anche l'amore stesso e la conoscenza sono insieme nello spirito che si ama e si conosce."[67]

Il nostro pensiero o spirito si ama e questo amore non è altro che l'affermazione naturale del suo esistere. Quindi si hanno due realtà distinte, ma inseparabilmente unite: il pensiero ed il suo amore. Ma questo amore sarebbe impossibile se il pensiero non avesse coscienza di sé stesso, cioè se non avesse *notitia* della propria esistenza. Ma il pensiero, che per sua natura è conoscenza, non può non essere conoscibile a sé stesso. Così nell'interiorità dell'uomo, le operazioni immanenti forniscono un'immagine dell'interna unità e della distinzione delle Persone divine, e del loro reciproco essere l'una nell'altra. Nella seconda triade, poi, Agostino fissa l'attenzione direttamente sulle facoltà, sottolineando con maggior forza il ruolo essenziale dell'attributo divino vita.

b) Memoria sui, intelligentia, voluntas

"Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E queste tre cose sono una cosa sola, per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza. Ed ogni altra cosa che si dice di ciascuna di esse in senso assoluto, anche di tutte insieme la si predica non al plurale ma al singolare. Invece esse sono tre cose per la stessa ragione per cui sono in reciproca relazione tra loro. E se non fossero uguali, non solo ciascuna a ciascuna, ma anche ciascuna a tutte, esse non si includerebbero a vicenda. Infatti non soltanto ciascuna è contenuta in ciascuna, ma anche tutte sono contenute in ciascuna. Infatti ho memoria di aver memoria, intelligenza e volontà. Ho intelligenza di intendere, volere e ricordare. Ho volontà di volere, di ricordare, di intendere. Con la mia memoria abbraccio insieme tutta la mia memoria, intelligenza e volontà. Infatti ciò che della mia memoria non ricordo, non è nella mia memoria. Ma niente è tanto nella memoria, come la memoria stessa. Dunque me la ricordo tutta intera. Così tutto ciò che intendo so di intenderlo e so di volere tutto ciò che voglio, ora tutto ciò che so, lo ricordo. Dunque mi ricordo di tutta la mia intelligenza, di tutta la mia volontà. Allo stesso modo quando intendo queste tre cose, le intendo tutte intere insieme. Non c'è infatti cosa intelligibile che io non intenda, se non ciò che ignoro. Ma ciò che ignoro nemmeno lo ricordo, neppure lo voglio. Tutto ciò che di intelligibile invece ricordo e voglio, per questo fatto stesso lo intendo. Anche la mia volontà contiene la mia intelligenza tutta intera, e la mia memoria tutta intera quando faccio uso di tutto ciò che intendo e ricordo. In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e

[67] Agostino, *De Trinitate*, 9, 3, 3; 9, 4, 4; 9, 5, 8.

tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: tutte e tre costituiscono una sola cosa, una sola vita, un solo spirito, una sola essenza."[68]

c) Memoria Dei, intelligentia, amor

Al di sopra di queste analogie, ne esiste una che è più importante di tutte, in quanto studia l'anima non in relazione con sé stessa, ma nel suo vitale rapporto con Dio, di Cui è immagine. Così la memoria è qui intesa come memoria di Dio, la conoscenza come conoscenza di Dio e l'amore come amore di Dio. Si tratta di atti realizzati dall'anima per grazia e non semplicemente con le proprie forze. Infatti l'immagine di Dio nell'anima acquista la sua autentica perfezione proprio per l'elevazione della grazia:

"Dunque questa trinità dello spirito non è immagine di Dio, perché lo spirito ricorda se stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere ed amare Colui dal quale è stato creato. Quando fa questo, diviene sapiente. Se non lo fa, anche quando si ricorda di sé, si comprende e si ama, è insensato. Si ricordi dunque del suo Dio, ad immagine del quale è stato creato, lo comprenda e lo ami."[69]

Anche se Dio è sempre nell'uomo, l'uomo non è sempre in Dio, infatti essere in Dio significa ricordarsi di Lui, conoscerlo ed amarlo. E ciò equivale a rinnovare l'immagine divina in noi, poiché con questa memoria, questa intelligenza e questa volontà si partecipa a quella vita nella quale Dio si conosce e si ama[70]. L'uomo compie veramente sé stesso solo come santo, cioè partecipando pienamente alla vita intima di Dio, cioè alla conoscenza e all'amore.
Nell'introdurre queste analogie, Agostino sa bene che si tratta solo di immagini, in quanto la realtà della Trinità rimane sempre al di là di ogni descrizione. Semplicemente Agostino cerca di rappresentare la Vita con la vita, la Vita Vera di Dio Uno e Trino con quella partecipazione ad essa che Dio ha concesso all'uomo creandolo ed elevandolo. Per questo il vescovo di Ippona, nell'ultimo libro del *De Trinitate*, sottolinea con forza le differenze che sussistono tra Dio e l'immagine.
Agostino vuole mettere in evidenza l'identità di natura delle tre Persone divine, cioè l'*aequalitas personarum* esistente nell'unico Dio. Si noti che, per questo, egli è molto più vicino alla tradizione orientale di quanto si pensi[71].
Parte dalla unità e ricorre costantemente ad espressioni che la mettono in evidenza *Deus-Trinitas*, *Trinitas-Unitas*, *Deus Trinitatis*[72]. Il seguente testo è un valido riassunto della sua fede trinitaria: "crediamo che il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo sono un solo Dio, Creatore e Reggitore di tutta la creazione; che il Padre non è il Figlio, che lo Spirito Santo non è il Padre, né il Figlio, ma che sono una Trinità di persone in mutue relazioni in un'unica ed uguale essenza."[73]

Merito di Agostino è aver raccolto il lavoro sul linguaggio trinitario realizzato dai Padri che lo avevano preceduto e di averlo fissato, costruendo la corrispondenza con la terminologia greca.

[68] *Ibidem*, 10, 11, 18.
[69] *Ibidem*, 14, 12, 15.
[70] Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1690-1691.
[71] B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 259.
[72] Cfr. *ibidem*.
[73] Agostino, *De Trinitate*, 9, 1, 1.

a) Sostanza

"Il termine " sostanza " lo si potrebbe, veramente, intendere in un altro modo: cioè, la sostanza è quel che ci fa essere quello che siamo. (…) Si parla spesso dell'uomo, dell'animale, della terra, del cielo, del sole, della luna, del mare, dell'aria. Tutte queste cose sono sostanze, e lo sono in forza di quello che sono. Le nature stesse sono delle sostanze. Dio è una sostanza; infatti ciò che non è sostanza, è nulla. (…) Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un'unica sostanza. Che significa: Sono un'unica sostanza? (…) Qualunque cosa è il Padre in quanto Dio, tale cosa è il Figlio, tale è anche lo Spirito Santo. Quanto invece all'essere Padre, non lo è per ciò che lo fa essere: difatti è chiamato " Padre " non in rapporto a sé, ma in rapporto al Figlio, mentre in rapporto a se stesso è detto Dio. E in quanto è Dio, è sostanza. E poiché il Figlio è di quella stessa sostanza, senza dubbio anche il Figlio è Dio. Ma poiché " Padre " non è il nome della sostanza (lo si dice infatti così in riferimento al Figlio!), noi non diciamo che il Figlio è Padre, mentre diciamo che il Figlio è Dio. Chiedi che cosa sia il Padre? Ti si risponde: Dio. Chiedi che cosa sia il Figlio? Ti si risponde: Dio. Chiedi che cosa siano il Padre e il Figlio? Ti si risponde: Dio. Se ti interrogano del solo Padre, rispondi che è Dio; se ti interrogano del solo Figlio, rispondi che è Dio; se ti interrogano di ambedue, non rispondi che sono dèi, ma che sono Dio."[74]

b) essenza

"A proposito di essenza, come da sapere si ha sapienza, così da essere si ha essenza, un termine certamente nuovo, che gli antichi scrittori latini non hanno usato, ma usuale ai giorni nostri. E affinché non mancasse alla nostra lingua il termine che i Greci dicono οὐσίαν, dal verbo è stata coniata la parola di essenza."[75]

c) persona

"Infatti ciò che abbiamo detto delle persone, secondo il nostro modo abituale di parlare, occorre intenderlo delle sostanze (*hypostasis*) secondo quello dei Greci, in quanto essi dicono: "tre sostanze (*hypostasis*), una essenza", come noi diciamo: "tre persone, una essenza o sostanza" (…) Perciò per Dio essere è la stessa cosa che sussistere, e dunque se la Trinità è una sola essenza, essa è anche una sola sostanza. Allora è forse più esatto parlare di *tre Persone* che di *tre sostanze*."[76]

In questo modo il linguaggio latino viene fissato definitivamente e le corrispondenze con il greco sono chiarite, con un'operazione parallela a quella svolta dai Cappadoci rispetto al vocabolario atanasiano. Si può dire che veramente conosciamo qualche cosa quando riusciamo a tradurlo, e questo vale in modo speciale per la fede e la sua trasmissione. I sospetti latini per l'apparenza modalista del *prosopon* greco sono fugati, così come quelli subordinazionisti indotti dall'equivoca traduzione di *treis hypostaseis* con *tres substantiae*. Ancora una volta l'accostamento dei termini nell'unica formula *una substantia, tres personae* sarà decisivo.

Agostino non sviluppa il concetto di persona come faranno Boezio e Riccardo di S. Vittore, ma ha il grande merito di affermare la persona come perfezione assoluta, in quanto soggetto concreto incomunicabile. Inoltre, uno dei suoi contributi principali è la connessione tra Persona e relazione.
Infatti, nel confronto con la teologia neoariana, Agostino mette in evidenza che non tutto in Dio si dice secondo la sostanza, ma che, nello stesso tempo, non si può dire nulla di Lui secondo gli accidenti, per la perfezione della sua sostanza. Gli eunomiani si appoggiavano a ciò per dedurre che la differenza tra il Padre non generato ed il Figlio generato doveva essere sostanziale.

[74] Idem, *Enarrationes in Psalmum* 68, 5.
[75] Idem, *De Civitate Dei*, 12, 2.
[76] Idem, *De Trinitate*, 7, 4, 8 e 7, 5, 10.

Agostino ribatte che proprio l'*io ed il Padre siamo una cosa sola* di Gv 10, 30 esige la consustanzialità.
Ciò obbliga a ricorrere al concetto di relazione, che non è la sostanza, ma nemmeno è accidente in Dio. C'è qualcosa nel seno misterioso della essenza divina che dice relazione: paternità, filiazione, spirazione. Questa relazione non può essere accidentale in Dio, in quanto relazione eterna: il Padre non può smettere di essere Padre, né il Figlio può cessare di essere Figlio. E dove l'eternità è la misura dell'essere non esiste inerenza accidentale.
Il Padre è Padre solo perché genera il Figlio ed il Figlio è Figlio solo perché è generato dal Padre ed entrambi sono la stessa essenza o sostanza, perché sono l'unico e medesimo Dio. La relazione di paternità-filiazione che esiste fra di loro è compatibile con l'infinita perfezione di Dio se si pone il termine relativo in Dio stesso:

> "Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù, somiglianze, uguaglianze e le altre cose di questo genere; la posizione, il modo di essere, lo spazio e il tempo, l'azione e la passione. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione (*ad aliquid*); così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. (…) Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l'uno sarebbe chiamato Padre, l'altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l'uno né l'altro si riferisce a se stesso, ma l'uno all'altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno ed immutabile. Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa (*Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et filium esse, no est tamen substantia diversa*), perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole."[77]

Le tre Persone sono distinte solamente da ciò che hanno di relativo tra loro. Le si chiama Persone non perché con questo termine si esprime adeguatamente quello che sono, ma perché non si trova un termine migliore: "Tuttavia se si chiede che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere l'insufficienza estrema dell'umano linguaggio. Certo si risponde: *tre persone*, ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà".[78]
Il grande merito di Agostino è quello di non opporre relativo e sostanziale, superando così la terminologia filosofica e scoprendo, a partire dalla fede, l'essere relativo non accidentale, il relativo sostanziale. Per quanto riguarda il termine *persona*, Agostino non riesce ancora a sviscerarne tutta la ricchezza teologica[79], ma la grande importanza assegnata dal lui al concetto di *relativo* – non utilizza il termine relazione – come opposto a sostanziale costituisce la base indispensabile di ogni ulteriore progresso.

Relazioni di origine
Agostino riceve come dato della tradizione che lo aveva preceduto l'affermazione che le relazioni tra le Persone divine sono relazioni di origine. E quest'origine ha luogo mediante la

[77] *Ibidem*, 5, 5, 6.
[78] *Ibidem* 5, 9, 10.
[79] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 178-179.

generazione per il Figlio e la spirazione per lo Spirito. Il contributo del vescovo di Ippona è particolarmente rilevante proprio rispetto alla processione della terza Persona, che era stata meno elaborata dalla tradizione. In questo modo Agostino giunge a formulare con grande precisione la distinzione tra le due processioni.

Vedendo nello Spirito la *communio Patris et Filii*, dovette riflettere sulla distinzione di origine del Figlio e dello Spirito. Fondamento di questo progresso teologico è l'analogia psicologica: la processione del Figlio è come quella dell'*intelligentia* a partire dalla *mens* o memoria, mentre la processione dello Spirito è come quella della *voluntas* che procede dall'*intelligentia*. In questo modo poté per primo formulare compiutamente il paragone tra lo Spirito e l'amore che unisce l'amante e l'amato[80].

Nel *De Trinitate* si propone esplicitamente di rispondere alla questione della processione della terza Persona: "come nella Trinità vi è uno Spirito Santo non generato dal Padre né dal Figlio né da entrambi insieme, sebbene sia lo Spirito del Padre e del Figlio?"[81].

La risposta agostiniana è chiara: nonostante non sia generato, lo Spirito ha la stessa sostanza del Padre, perché la riceve dal Padre e dal Figlio come da un unico principio. La riceve *principaliter* dal Padre, che è il principio della divinità, ma anche dal Figlio con il Padre, perché il Figlio riceve tutto dal Padre stesso[82]. Si vede che il Padre è sempre *fons et origo totius Trinitatis*; la seconda processione è spiegata ricorrendo all'amore: lo Spirito procede come amore, e per questo non è generato, in quanto non è proprio dell'amore l'essere immagine, ma piuttosto è sua caratteristica l'essere comunione e dono:

> "E tuttavia non è senza motivo che in questa Trinità si chiama Verbo di Dio solo il Figlio, Dono di Dio lo Spirito Santo solo, e Dio Padre quello solo da cui è generato il Verbo e da cui procede primariamente lo Spirito Santo. Ho aggiunto "primariamente" perché si legge che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio . Ma anche questo glielo ha dato il Padre, non dopo che già esisteva senza esserne in possesso, perché quanto ha dato al Verbo unigenito glielo ha dato generandolo. Egli lo ha dunque generato, in modo che il loro Dono comune procedesse anche dal Figlio e che lo Spirito Santo fosse lo spirito di ambedue. Non basta dunque rilevare di passaggio, ma occorre considerare con attenzione questa distinzione nella inseparabile Trinità. È in virtù di essa infatti che il Verbo di Dio è chiamato anche propriamente Sapienza di Dio, sebbene siano sapienza anche il Padre e lo Spirito Santo. Se dunque si deve chiamare propriamente Carità una delle tre Persone, a quale questo nome si adatterà meglio che allo Spirito Santo? Però sempre a condizione che in quella semplice e suprema natura non siano due cose distinte la sostanza e la carità, ma la sostanza stessa si identifichi con la carità e la carità stessa con la sostanza sia del Padre, sia del Figlio, sia dello Spirito Santo, e tuttavia sia lo Spirito ad essere chiamato propriamente Carità (*Charitas*)".[83]

I nomi propri delle Persone

Negli scritti di Agostino i nomi propri di ciascuna persona sono tre:

1) la prima Persona si chiama *Padre*, *Principio* e *Non generato*; tutti e tre sono nomi relativi: "Dunque il Padre è chiamato così in senso relativo, pure in senso relativo è chiamato principio o forse con un altro nome. Ma lo si chiama Padre in relazione al Figlio, principio invece in rapporto a tutto ciò che da lui proviene."[84] Anche il nome *Non generato* è relativo, poiché è relativo l'appellativo *generato*.

[80] B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 261-262.
[81] Agostino, *De Trinitate*, 1, 5, 8.
[82] Cfr. *ibidem*, 4, 20, 29; 5, 14, 15.
[83] *Ibidem*, 15, 17, 29.
[84] *Ibidem*, 5, 13, 14.

2) La seconda Persona ha come nomi *Figlio*, *Verbo*, *Immagine*; questi nomi sono equivalenti fra loro e si chiariscono l'un l'altro, perché il Figlio è Figlio in quanto Verbo, ed il Verbo è Verbo in quanto Figlio. Lo stesso di deve dire del nome di Immagine, poiché il Verbo è Immagine in quanto Figlio.
3) La terza Persona è detta *Spirito Santo*, *Dono*, *Amore*. I nomi dello Spirito sono i più difficili, perché si possono applicare anche alla sostanza: Dio è, infatti, spirito, è santo ed è amore. Per questo Agostino giustifica l'applicazione di questi nomi alla terza Persona a partire dall'economia: se è lo Spirito che distribuisce i dono di Dio (cfr. 1 Cor 12, 11), Lui stesso è il Dono nell'intimità trinitaria; se è lo Spirito a diffondere l'amore nei cuori (cfr. Rom 5, 5), Lui stesso è l'Amore nella Trinità. A ragione si è detto che la pneumatologia è l'ambito trinitario nel quale è più rilevante il contributo di Agostino[85].

[85] Cfr. A. Trapé, *Introduzione. Teologia*, in Sant'Agostino, *La Trinitá,* cit., XXXI.

CAPITOLO 12. LA FINE DELL'EPOCA PATRISTICA

Nei precedenti capitoli abbiamo studiato il momento culminante del pensiero teologico in Oriente nei secoli IV-V con i Cappadoci, e in Occidente nei secoli IV-V con Agostino. Nei secoli successivi, sino alla fine della patristica, l'interesse teologico degli scritti che sono pervenuti fino a noi è minore. Salvo poche eccezioni, che ora vedremo, si nota la mancanza di grandi maestri, e gli autori si limitano a ripetere gli argomenti e le questioni che furono già trattati in precedenza. È anche vero che diminuiscono o cessano gli attacchi intellettuali contro il cristianesimo e, di conseguenza, nemmeno i teologi si sentono spinti ad una maggiore trattazione intellettuale delle questioni su Dio. In questo periodo risalta in Occidente l'impegno con cui si precisa in diversi Simboli la dottrina trinitaria. Sia in Oriente che in Occidente, gli ultimi grandi Padri si impegnano a raccogliere e trasmettere tutta la tradizione anteriore. In Occidente inizia già il predominio del pensiero agostiniano.
Per quanto riguarda le questioni su Dio, tre nomi spiccano in Oriente: Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore (+662), e infine Giovanni Damasceno (+750) con il quale si conclude la patristica in Oriente. In Occidente avviene praticamente lo stesso. Non vi si trovano le grandi figure dell'Età d'oro. Tuttavia si incontrano nomi veramente importanti per la storia della teologia: Leone Magno (+461), Severino Boezio (+ ca. 525), Fulgenzio (+533), Cassiodoro (+ca. 570-578), Gregorio Magno (+604). L'epoca patristica si conclude in Occidente con Isidoro di Siviglia (+636).

L'INEFFABILITÀ DIVINA NELLO PSEUDO-DIONIGI

Lo Pseudo-Dionigi è uno dei personaggi più enigmatici della patristica. Non si conosce con esattezza la sua personalità né il tempo in cui visse. Si sa che nel 532, durante una discussione teologica tra monofisiti moderati e ortodossi che ebbe luogo a Costantinopoli, i monofisiti citarono a loro favore come autorità un complesso di opere (*Sui nomi divini, Teologia mistica, La gerarchia celeste, La gerarchia ecclesiastica* e *dieci lettere*) che attribuivano al Dionigi Areopagita convertito da San Paolo (Atti 17, 34). Questi scritti vengono raggruppati sotto il titolo di corpus *dionisiano*[86].
Nonostante che l'autore di questo importante corpo dottrinale sia sconosciuto, la convinzione che fosse nientemeno che Dionigi Areopagita conferì una grande autorità a questi scritti, che esercitarono un influsso potentissimo su tutta la letteratura teologica posteriore, compreso l'intero Medioevo. Furono tradotti innumerevoli volte in latino e commentati da moltissimi autori. In realtà sono scritti che dipendono da Proclo e che si devono collocare agli inizi del sec.VI. Dio è l'idea centrale del pensiero dionisiano, specialmente nel *De divinis nominibus*. Qui, come nel neoplatonismo, Dio appare come il super-essere, la super-bontà, il super-perfetto, il super-puro[87].
Lo Pseudo-Dionigi sostiene che non si deve indagare con la ragione quale è la natura di Dio, dato che Dio è al di sopra di tutto quanto noi possiamo pensare di Lui; è al di sopra dell'essere e

[86] S. Vanni-Rovighi, *La Filosofía Patrística y Medieval*, in C. Fabro, *Historia de la Filosofía*, I, Madrid 1975, 208.
[87] Cfr. J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, I, Barcelona 1961, 259.

del bene, della potenza e della vita, della ragione e dell'intelligenza[88]. Ci troviamo, dunque, di fronte alla più energica formulazione della teologia negativa, che tanto influenzerà il pensiero e la spiritualità cristiana. La teologia negativa, come già abbiamo visto in altre occasioni, è il metodo di arrivare fino a Dio basato sulla negazione in Lui di quegli attributi che si trovano nelle cose create: Dio non è né l'anima, né intelligenza, né materia, né corpo. La Sacra Scrittura dà molti nomi a Dio: dice che Dio è vita, luce, verità; e questo è così, perché Dio, pur essendo in se stesso inaccessibile ed ineffabile, è anche la fonte di tutto ciò che esiste, di tutto l'essere e di tutto il bene che c'è nel mondo. Per questa ragione, secondo Dionigi, si può affermare che Dio non ha nessun nome e che li ha tutti; di conseguenza possiede anche i predicati opposti: è grande perché supera ogni estensione, è piccolo perché è inesteso e penetra in tutte le parti[89]. Nel riferire questo pensiero, lo Pseudo-Dionigi si compiace di usare il paradosso per mettere in evidenza l'infinita trascendenza di Dio. Per questo afferma che Dio è grande perché supera ogni estensione e, al tempo stesso, è piccolo perché è inesteso e penetra in ogni parte.

Questa radicale difesa della trascendenza di Dio nei riguardi di ogni conoscenza ha fatto sì che talvolta la teologia negativa dello Pseudo-Dionigi venga interpretata come una negazione di ogni conoscenza umana di Dio. Tuttavia lo Pseudo-Dionigi conosce ed ammette una conoscenza naturale di Dio, la quale, partendo dalla contemplazione del mondo, procede secondo la consuetudine di questo tipo di argomentazione, sviluppandosi attraverso il triplice metodo di affermazione, negazione ed eminenza. Si è fatto osservare che lo Pseudo-Dionigi cita in numerosi passi i libri sapienziali, in concreto *Proverbi* 8, 30, *Sapienza* 8, 1; 9, 1-9, testi in cui si afferma che possiamo conoscere Dio ammirando la bellezza del mondo. Lo stesso avviene con il testo di *Romani* 1, 20[90]. Il fatto che lo Pseudo-Dionigi cita questo passo di San Paolo rende manifesto che per lui il Dio invisibile non è ciò che è *totalmente altro*, ciò che è *totalmente inconoscibile*, ma che può essere conosciuto attraverso le realtà di questo mondo visibile.

Secondo Dionigi, sono tre le vie per giungere a Dio. Una è la *teologia positiva* (*kataphatiké theología*). Questa consiste nell'avvicinarsi a Dio partendo dal mondo sensibile. Questa teologia positiva deve essere corretta da una teologia superiore, che lo Pseudo-Dionigi chiama *teologia negativa* (*apophatiké theología*), la quale cancella tutto ciò che appartiene al mondo creato, per concentrarsi solamente su ciò che è al di sopra di tutto ciò che è creato. Infine – e con ciò arriviamo alla carateristica più personale dello Pseudo-Dionigi –, c'è una terza via, la *teologia mistica*, che si ha quando l'uomo, socchiudendo per così dire gli occhi dell'anima, si immerge nel silenzio delle tenebre, e avvolto in una luce sovressenziale, senza forma, senza figura, senza suono e senza concetto, in immersione mistica, diviene una cosa sola con Dio[91]. È in questo contesto che si colloca ciò che lo Pseudo-Dionigi chiama la *teologia dei simboli* o *teologia simbolica*. Si cerca di accostarsi a Dio nelle *tenebre* della vita mistica, contemplandolo nei simboli divini che esistono nella Sacra Scrittura, p.e. i simboli contenuti nel culto mosaico. Il termine di questa via è "l'unione con l'ineffabile luce al di sopra e al di là di ogni attività intellettuale"[92].

Accanto a queste impostazioni, che rendono lo Pseudo-Dionigi nel contempo attraente e difficile e che suscitarono la questione se la teologia mistica o la teologia negativa dello Pseudo-Dionigi implicava che, secondo lui, Dio era totalmente inconoscibile per la mente umana, sorge

---

[88] Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 1, 5.

[89] Cfr. S.Vanni-Rovighi, *La Filosofía Patrística y Medieval*, in C. Fabro, *Historia de la Filosofía*, I, cit., 209-210.

[90] Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, in *DTC*, 4, 1119-1120.

[91] J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, I, cit,. 259-260.

[92] Cfr. Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 4, 11; *De mystica teologia*, 1, 1ss. Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, in *DTC*, cit., 1121-1122.

un altro problema, dovuto pure all'influsso neoplatonico che lo Pseudo-Dionigi subisce: la relazione di origine tra il mondo e Dio. Dio è la Bontà e in quanto tale tende a diffondersi. In Lui sono contenute le perfezioni di tutte le cose. Tutto é contenuto in Lui, che è l'Uno e che dà unità a tutto l'universo. Allo stesso modo che nel centro di un cerchio sono contenute tutte le linee del cerchio, così uno sguardo superiore vedrà il confluire di tutte le cose nella causa del tutto[93].
Questo modo di parlare racchiude ovviamente un problema: il centro del cerchio si trova nella stessa dimensione di tutto il cerchio. Ne consegue, talvolta, l'impressione che, secondo lo Pseudo-Dionigi, il mondo procede da Dio per emanazione. Cioè la partecipazione delle creature all'essere dell'Uno sarebbe una partecipazione che ricevono da Lui, in quanto emanano da Lui. Questa interpretazione di tipo panteista dello Pseudo-Dionigi non sembra corretta. Infatti, come si è visto, per lo Pseudo-Dionigi, Dio è prima di tutte le cose e sta al di sopra di tutte le cose. Con espressione felice, lo Pseudo-Dionigi afferma che le cose sono simili a Dio, ma che Dio non è simile alle cose[94]. Lo Pseudo-Dionigi mette così in evidenza che Dio è molto al di sopra di tutte le cose create.
Si può affermare che lo Pseudo-Dionigi "è innanzi tutto cristiano e lo strumento verbale neoplatonico, veicolo dei suoi pensieri, non intende esprimere tutto il contenuto reale delle sue fonti originarie, ma si pone a servizio della concezione cristiana, la quale gli conferisce un significato totalmente diverso da quello che suggeriscono talvolta le sue espressioni"[95]. Si osservi, inoltre, che l'Areopagita distingue con chiarezza la comunicazione della natura semplice e indivisibile, che ha luogo all'interno della Trinità e la partecipazione analoga che ha luogo nella comunicazione *ad extra*, cioè negli esseri creati[96]. La storia della teologia dimostra che la maggioranza dei teologi nei quasi quindici secoli che gli succedono – tra gli altri Tommaso d'Aquino e Giovanni della Croce –hanno inteso la teologia dello Pseudo-Dionigi come un pensiero perfettamente cristiano e come uno dei vertici del pensiero teologico, in cui risalta fondamentalmente la trascendenza di Dio e la vita mistica dell'uomo.

La trascendenza divina in Occidente

Anche in Occidente si sottolinea la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio come uno dei temi più frequenti[97]. Severino Boezio (+525) esprime questa trascendenza affermando che Dio è al di sopra di tutti i predicamenti; per esempio, in lui la sostanza non è veramente sostanza, bensì supera la nozione di sostanza: "In Lui la sostanza non è sostanza in senso stretto, ma è al di sopra della sostanza"[98]. Ovviamente, dire che Dio è *ultra substantiam* è lo stesso di quello che dicono i Padri greci affermando di Dio che è *hyper ousía*, cioè una sostanza sovrasostanziale. Lo stesso accade nell'applicare a Dio la nozione predicamentale di numero[99]. Anche se affermiamo che la sostanza divina è una, si tratta di una unità che si oppone alla moltiplicazione e che si identifica con la semplicità assoluta; non di una unità che possa essere numerata.

---

[93] J. Hirschberger, Historia de la Filosofía, I, cit., 260.
[94] Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 9, 6.
[95] J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, I, cit., 261.
[96] Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu, Sa nature d'après les Pères*, cit., 1125-1126.
[97] Cfr. Fulgenzio di Ruspe, *Epistola* 14, 26; Leone Magno, *Sermone* 75, 3.
[98] *"…substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam"* (Boezio, *De Trinitate*, 4).
[99] *Ibidem*, 2 e 3.

Si continua pure a mantenere le stesse posizioni circa la conoscibilità di Dio e le prove della sua esistenza. Normalmente si ragiona a partire dalla bellezza e dall'ordine del mondo. Si insiste, specialmente da parte di Boezio, sull'esistenza dell'essere imperfetto come richiamo all'attenzione verso l'esistenza dell'essere perfetto, dato che – nel pensiero di Boezio – ciò che è imperfetto non è che una partecipazione diminuita di ciò che è perfetto[100].

Boezio dedica solamente due brevi opuscoli alla Trinità. In questo campo si limita a seguire il cammino già tracciato da Agostino, specialmente riguardo all'importanza che assegna alla relazione. Solo la relazione permette di parlare di tre nella Trinità mantenendone al tempo stesso l'unità. Ed è così, perché la relazione non dice quello che il soggetto è in se stesso, ma solo il suo riferimento all'altro[101]. Boezio elabora una delle più famose definizioni di persona. Non riuscirà tuttavia ad integrare questo concetto con quello di relazione; questo è un compito che realizzerà la teologia posteriore[102].

Isidoro di Siviglia si caratterizza per il suo impegno nel collezionare e sintetizzare la dottrina dei suoi predecessori. È fondamentalmente un enciclopedista. Tratta di Dio principalmente nelle *Etimologie*[103] e nelle *Sentenze*[104]. Prove dell'esistenza di Dio, trascendenza e ineffabilità divine, onnipotenza di Dio, bontà di Dio ed esistenza del male sono temi ordinatamente trattati da Isidoro. Ecco alcune delle sue affermazioni: "Dio è il sommo Bene, perché è immutabile e non può subire alcun mutamento. La creazione invece è un bene, ma non il bene supremo, perché è mutevole; e pur essendo realmente un bene, nondimeno non può essere il bene supremo (…) Dio non riempie il cielo e la terra per il fatto che essi lo contengano, ma al contrario perché sono contenuti in Lui. Né occupa tutto parte per parte, ma essendo Egli unico, è tutto intero in tutte le parti. Così non si può pensare che Dio è presente in tutto in modo che ogni cosa lo contenga in proporzione della grandezza delle proprie dimensione, cioè le più grandi in misura maggiore e in minore le più piccole , ma anzi che Egli è tutto in tutte e tutte sono in Lui"[105]. Come si vede, non c'è nessuna novità di argomentazione. Solo una magnifica chiarezza di esposizione e di ordine.

La sintesi di Giovanni Damasceno

Con Giovanni Damasceno avviene lo stesso che con Isidoro di Siviglia: ci troviamo di fronte ad un magnifico riepilogo del pensiero patristico precedente. Il suo pensiero intorno alla natura divina si trova ordinatamente esposto nel primo libro della sua *Esposizione della fede ortodossa*. Si tratta di una sintesi, che è il migliore epilogo dell'epoca patristica e, nel contempo, il preambolo dell'epoca medievale[106].

---

[100] *"… omne enim quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur" (*Boezio, *De consolatione Philosophiae,* 3*).*

[101] "La sostanza contiene l'unità, la relazione multipla contiene la Trinità; solo per questo si afferma individualmente e separatamente ciò che riguarda la relazione" (Idem, *In che modo la Trinità è un solo Dio e non tre dèi?*, PL 64,1255).

[102] Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 244.

[103] Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, 7, 1, PL 82, 259-264

[104] Idem, *Sentenze*, 1, 1-6, PL 83, 537-547

[105] *Ibidem*, 1, 1 e 2, 1. Cfr. J. Campos, I. Roca, *San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro, Reglas monasticas de la España visigoda*. *Los tres libros de las Sentencias*, Madrid 1971, 226 e 228.

[106] Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, cit., 1130.

Il Damasceno inizia mettendo in risalto l'ineffabilità e l'incomprensibilità della natura divina. Questo è il punto di partenza delle sue considerazioni su Dio: la divinità è ineffabile ed incomprensibile. Tuttavia – prosegue – non siamo condannati ad una ignoranza assoluta di Dio. Ogni uomo può conoscere Dio usando la propria ragione e considerando il mondo come testimone del suo Creatore: "Dio è incomprensibile. *Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato* (Gv 1, 18). Dunque Dio non si può spiegare con la parola né si può comprendere con alcun concetto, poiché *nessuno conosce il Padre se non il Figlio e nessuno conosce il Figlio se non il Padre* (Mt 11, 27) (…) Tuttavia Dio non permise che noi rimanessimo in una assoluta ignoranza a Suo riguardo. Infatti, non esiste nessun mortale nel quale Dio non abbia seminato naturalmente lumi per mezzo dei quali possa conoscere che Lui esiste. Inoltre, le cose create, la loro conservazione e il loro governo proclamano la maestà della natura divina (Sap 13, 5). A ciò si deve aggiungere la conoscenza che Dio ha rivelato di se stesso secondo la nostra capacità e il nostro modo di intendere, prima per mezzo della Legge e i Profeti[107]; in seguito per mezzo del suo Figlio Unigenito, Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo"[108].

L'itinerario verso Dio, le scoperte della ragione umana non sono l'unica fonte di conoscenza. Al di sopra di queste scoperte, con maggior fermezza e maggior luce, si trova l'insegnamento che proviene dalla iniziativa divina attraverso l'Antico Testamento e, soprattutto, attraverso il Figlio suo. La ragione umana ha il suo compito; ma la rivelazione viene in suo aiuto[109].

Dopo aver aggiunto, non senza buon umore, che egli non ha ricevuto né il dono di compiere miracoli né il dono dell'insegnamento, invocata la grazia della Santissima Trinità, comincia la sua esposizione delle ragioni che ci sono per affermare l'esistenza di Dio. Le quali sono tre.

La prima ragione che Dio esiste si ricava dalla mutabilità delle cose: "Tutto ciò che esiste o è creato o è increato. Se è creato è anche mutevole. Infatti ciò che ha avuto inizio mediante un mutamento è necessario che rimanga sottomesso pure al mutamento, sia che perisca sia che si trasformi da una cosa in un'altra. Ma se è increato ne consegue necessariamente che non può mutare. Quelle cose il cui essere è contrario, devono avere contrario anche il modo di essere e anche le proprietà saranno contrarie (…) Perciò, dato che queste cose sono mutevoli, è necessario anche che siano state create Ma se sono state create, è indubbio che sono state create da qualche creatore. Orbene, è necessario che il creatore sia increato, perché se anch'egli fosse stato creato, dovrebbe essere stato creato da un altro e quindi dovremmo procedere così fino a giungere a qualcuno increato. Ora, dato che il creatore delle cose è increato, è necessario che sia immutabile. E che cos'altro è questo se non Dio?"[110].

La seconda ragione si ricava dal governo e dalla conservazione del mondo: "Anzi, la compagine stessa di tutte le cose create, la loro conservazione e il loro governo, ci indicano che esiste un Dio che ha messo insieme l'universo, lo regge, lo conserva e lo governa. Perché, come sarebbe

---

[107] Il Damasceno qui sta citando Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 34.

[108] Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 1, 1-2.

[109] "Dico che il fatto che Dio esista non è messo in dubbio da coloro che accolgono le Sacre Scritture, cioè l'Antico e il Nuovo Testamento; neppure è messo in dubbio dalla maggior parte dei gentili. Come già abbiamo detto, è posta in noi dalla natura la conoscenza che Dio esiste. Orbene, dato che la malvagità di Satana prevalse contro la natura dell'uomo a tal punto da spingere alcuni (…) a negare che Dio esiste – e Davide mise in evidenza la loro stupidità spiegando la divine parole: *disse lo stolto nel suo cuore: non esiste Dio* (Sal 13, 1) – per questo motivo i discepoli e gli apostoli del Signore, ammaestrati dallo Spirito Santo, avendo operato prodigi divini con la sua potenza e la sua grazia, traendoli fuori con la rete da pescatore dei miracoli dal loro abisso di ignoranza, li condussero alla luce del riconoscimento di Dio" (Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 1, 3).

[110] *Ibidem*, 1, 3.

potuto accadere che tante nature che lottano tra di loro (mi riferisco al fuoco, all'acqua, alla forza e alla terra), contribuissero alla formazione di un unico mondo e fossero concordi tra loro o rimanessero unite tra loro con un legame così forte da non potersi mai sciogliere, se non le avesse unite una forza onnipotente e le avesse liberate perennemente dalla dissoluzione?"[111].

La terza ragione si ricava dall'ordine delle cose che esiste nel mondo. Il Damasceno ha presenti fondamentalmente i manichei, contro i quali si afferma che il cosmo non resta unito per la casualità né spontaneamente: "Cos' è ciò che dispose in ordine le cose che sono nel cielo e che esistono sulla terra, che vagano per l'aria, o che vivono sott'acqua, ancor più le cose che sono anteriori a queste: il cielo, la terra, l'aria, la natura del fuoco e dell'acqua? Da chi furono unite e separate? Che cosa ha impresso in loro il movimento e le guida in una corsa perenne ed incessante? Forse non è il loro artefice colui che ha impresso in tutte le cose la ragione e la modalità con le quali questo universo è guidato e regolato? E chi è il loro artefice? Non è forse colui che le ha create e le ha formate nella natura delle cose? Non dobbiamo attribuire ciò né a una forza automatica, né alla casualità. Poiché, anche se fosse dovuto alla casualità il fatto che esistono, chi le ha disposte in ordine? Ma se vogliono, concediamo perfino questo: tuttavia a chi compete conservarle e custodirle conformemente a quelle prime leggi secondo le quali furono create? È evidente che compete a qualcuno diverso dal caso e questi non può essere altri che Dio"[112].

A questo punto sorge un'altra questione: una volta ammessa l'esistenza di Dio, fin dove può arrivare la nostra conoscenza della natura divina? Su questo argomento il Damasceno ripresenta la dottrina di Gregorio di Nazianzo: Dio non è né totalmente accessibile alla conoscenza umana né completamente inaccessibile. La distinzione degli attributi o nomi di Dio in affermativi o negativi è perfettamente giustificata dal Damasceno: i nomi affermativi si fondano sul principio di causalità, cioè sul fatto che Dio è il principio di tutte le cose, l'essere degli esseri, la vita dei viventi e pertanto ha lasciato la propria impronta nelle perfezioni degli esseri; i nomi negativi – e ciò è molto importante – sono negativi riguardo alla loro forma grammaticale, ma non sono negativi riguardo alla loro intenzionalità. Infatti, i nomi negativi si devono prendere in un significato di eminenza. Così, p.e., Dio non è corpo, ma comprende in sé in modo eminente quella perfezione che c'è nell'essere corporeo, etc.[113].

Tra i nomi divini due sono sottolineati in special modo dal Damasceno: *Theós* e *Colui che é*. Il Damasceno interpreta *Theós* come derivante dal verbo *theao* e gli dà il significato di vedere: Dio è colui che sempre *vede*. L'altro nome, contenuto in Es 3, 14, è il più appropriato per parlare di Dio, perché Dio è l'essere che comprende in se stesso tutta la totalità dell'essere, come un essere infinito. Su questo il Damasceno è di nuovo in sintonia con Gregorio di Nazianzo[114].

Il Damasceno unisce santità di Dio, esistenza di Dio, bontà di Dio. Seguendo lo Pseudo-Areopagita, vede nella creazione un risultato della bontà divina, che tende ad offrirsi, a donarsi, a diffondersi[115], ma con maggior chiarezza di lui riafferma l'indipendenza e la libertà divine in questa donazione. Per il Damasceno è veramente fondamentale l'affermazione che la creazione non proviene da nessuna necessità interna a Dio, ma dalla sua libera volontà[116].

---

[111] *Ibidem*.

[112] *Ibidem* 1, 3 (Cfr., Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 34).

[113] *Ibidem*, 1, 12.

[114] Cfr. X Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, *DTC*, cit.,, 1129.

[115] Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 2, 2.

[116] *Ibidem*, 1, 8.

Dopo aver mostrato che ci sono molte cose che possiamo intuire oscuramente di Dio e che, tuttavia, troviamo difficoltà ad esprimere, il Damasceno divide la sua esposizione degli attributi divini in due parti:

1) Quali cose possiamo intendere e affermare di Dio: "Che Dio non ha principio e non ha fine, che è eterno, sempiterno, increato, immutabile, libero da ogni alterazione, semplice, senza composizione, incorporeo, invisibile, impalpabile, incircoscritto, infinito, che supera ogni conoscenza, che è superiore ad ogni pensiero, incomprensibile, buono, giusto, creatore di tutte le creature, onnipotente, che tutto contiene, che tutto vede, tutto prevede, tutto decide con potenza e, infine, che è giudice. Sappiamo e confessiamo tutte queste cose. Ed anche che è l'unico Dio, cioè una sola sostanza"[117].

2) Che cosa non possiamo né intendere né affermare di Dio: "Tuttavia, cos'è la sostanza di Dio, in che modo si trova presente in tutte le cose, come Dio è generato o procede da Dio (…), queste cose né le conosciamo né siamo capaci di spiegarle"[118]. Come si vede, il Damasceno riporta fedelmente la grande tradizione patristica su Dio: Dio è perfettamente conoscibile mediante la ragione naturale, e nel contempo trascende ogni conoscenza; conosciamo con la ragione naturale che cosa è Dio e possiamo usare diversi appellativi per parlare di Lui, distinguendo persino alcuni dei suoi diversi attributi, ma ignoriamo – perché ci trascende – come è la sostanza divina e, pertanto, come sono realmente tali attributi, tutti quanti uniti nell'infinita semplicità di Dio.

Ci sono in Dio tre persone perfette e sussistenti, che non si possono considerare "parti" di una sostanza divina, ma ciascuna è tutta la sostanza divina. Per questa ragione non si deve affermare che la sostanza divina appartiene a tre persone, ma che è *in* tre Persone[119]. Cioè ciascuna delle ipostasi divine deve essere considerata come Dio tutto intero, non come una *parte* di Dio. Si comprende la forza con cui il Damasceno accompagna questo pensiero con l'affermazione della *perichóresis* nella quale si manifesta l'unità di sostanza: "Queste ipostasi sono l'una nell'altra, non per confondersi, ma per contenersi mutuamente, conformemente a questa parola del Signore: *Io sono nel Padre e il Padre è in me* (Gv 14, 10). Noi non chiamiamo tre dèi il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Al contrario, affermiamo un solo Dio, la santa Trinità, poiché il Figlio e lo Spirito si riferiscono ad un solo principio, senza composizione né confusione, contrariamente a quanto afferma l'eresia di Sabellio. Queste persone sono unite senza confondersi, ma contenendosi l'una nell'altra. Esiste tra di loro una *circuminsessione* (uno stare una Persona nelle altre due) senza mescolanza né confusione, in virtù della quale non sono né separate né divise nella sostanza, contrariamente alla eresia di Ario. Per dirlo in una sola parola, la divinità è indivisa in ciascuno degli individui"[120].

L'espressione finale è veramente felice e mette in risalto l'importanza che si deve attribuire alla circuminsessione in una corretta esposizione della dottrina trinitaria. La circuminsessione non è altro che espressione dell'unità con la quale le tre Persone sono il medesimo ed unico Dio. La divinità si trova indivisa in ciascuno degli individui. Abbiamo visto manifestarsi questo pensiero fin dal primo momento della patristica: data l'infinita semplicità divina, il Padre dona al Figlio, nel generarlo, tutta la sostanza divina, poiché questa non è divisibile.

Assumendo espressioni già usate dai Cappadoci, il Damasceno concepisce le persone come modi distinti di sussistere in Dio (*trópoi tes hypárxeos*). Questi modi distinti non sono altro che le

---

[117] *Ibidem*, 1, 2.

[118] *Ibidem*, 1, 2. Cfr. Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 2.

[119] Cfr. Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 1, 8.

[120] *Ibidem*, 1, 8.

relazioni che distinguono le Persone tra di loro[121]. Il Damasceno dà loro i nomi di *paternità*, *filiazione* e *processione*, oppure *innascibilità*, *nascita* e *processione* e confessa di non poter affermare molto di più sul mistero trinitario, soprattutto riguardo alla distinzione tra generazione ed *ekpóreusis*[122]. Il Damasceno insiste sul fatto che il Padre è l'unica fonte della divinità, con una impostazione nella quale rientra ampiamente la processione dello Spirito *a Patre per Filium*[123]. Anche in questo è testimone della veneranda tradizione orientale[124].

LE FORMULE TRINITARIE NELLE PROFESSIONI DI FEDE DELL'OCCIDENTE

Nelle questioni relative al mistero delle tre Persone in Dio, tra i testi più importanti – non già solo per la loro autorità, ma anche per la perfezione del linguaggio – si trovano le professioni di fede che ci giungono dall'Occidente. Ecco le più rilevanti:

a) Fides Damasi

Sembra essere stata redatta in Gallia attorno all'anno 500. Ciò che riguarda la Trinità appare deliberatamente precisato a base di glosse:

> "Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente e in un solo Signore nostro Gesù Cristo, Figlio di Dio e in [un solo] Spirito Santo Dio. Non tre dèi, ma veneriamo e professiamo il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo come un solo Dio: non un solo Dio nel senso che sia solitario, né che colui che è in sè Padre, egli stesso sia anche Figlio, ma che il Padre è colui che generò, e il Figlio colui che fu generato, lo Spirito Santo poi non è né generato né non generato (non genitum, nec ingenitum), non creato né fatto, ma procede dal Padre e dal Figlio(sed de Patre et Filio procedentem), coeterno e coeguale e cooperatore al Padre e al Figlio, (...) Perciò nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo professiamo un solo Dio, giacché Dio è il nome della potenza, non del carattere proprio. Il nome proprio del Padre è Padre, e il nome proprio del Figlio è Figlio e il nome proprio dello Spirito Santo è Spirito Santo. E in questa Trinità crediamo un solo Dio, giacché è da un solo Padre ciò che è di una sola natura e di una sola sostanza e di una sola potenza con il Padre. Il Padre generò il Figlio, non per volontà né per necessità ma per natura."[125]

Riprendendo formule a noi già note si insiste sul fatto che Dio è unico, ma non è solitario. Nemmeno si può concepire la Trinità di Persone in senso modalista, come se il Padre e il Figlio e lo Spirito fossero lo stesso. Si distingue la processione dello Spirito da quella del Figlio. Essendo il medesimo Dio, ciascuna delle persone ha il suo nome proprio. L'uguaglianza delle Persone tra di loro si fonda sul fatto che scaturiscono dal Padre. Si noti che si afferma che lo Spirito Santo procede "*de* Patre et *de* Filio".

---

[121] Cfr. *ibidem*, 1, 10.

[122] "Abbiamo indicato l'esistenza di una differenza tra generazione e processione, ma in nessun modo di che genere è tale differenza" (*Ibidem*, 1, 8). Cfr. G. Bardy, *Trinité*, in *DTC* 14, 1693-1696.

[123] Cfr. Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 1, 8 e 12.

[124] Il vincolo eterno dello Spirito con il Figlio – scrive Sesboüé commentando l'impostazione di Cirillo di Alessandria – sembra presupporre un vincolo di origine. "Lo Spirito pertanto procede dal Padre mediante il Figlio, ma solo il Padre è la fonte della divinità, sia dello Spirito che del Figlio. Solamente lui merita di essere chiamato *causa* (nel senso metafisico della parola). Si troverà un insegnamento analogo nel secolo VII con Massimo il Confessore, il quale riteneva persino che il *Filioque* non era contrario all'ortodossia e nel secolo VIII in Giovanni Damasceno. Entrambi sono testimoni della formula dal Padre mediante il Figlio" (B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 253).

[125] DS 71.

b) Clemens Trinitas

Anche questa formula si colloca nelle Gallie intorno all'anno 500. Le affermazioni trinitarie sono molto simili:

> "La clemente Trinità è una sola divinità. Perciò il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo è un solo principio, una sola sostanza, una sola forza, una sola potenza. Diciamo che il Padre è Dio il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio, non tre dèi, ma professiamo con tutta pietà che sono un solo Dio. Infatti professiamo con voce cattolica e apostolica che pur nominando tre persone, una sola è la sostanza. Perciò il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo e«i tre sono uno» (unum). Tre non confusi nè separati, ma sia congiunti in modo che si distinguano, che distinti in modo che sono congiunti (sed et distincte coniuncti et coniuncti distincti); uniti quanto alla sostanza, ma separati (discreti) quanto ai nomi, congiunti quanto alla natura, distinti nelle persone, eguali nella divinità, perfettamente simili nella maestà, concordi nella trinità, partecipi nello splendore. Ed essi sono uno (unum) in modo tale che non dubitiamo che sono anche tre; sono tre in modo tale che professiamo che non si possono separare tra di loro."[126]

La formula inizia chiaramente con l'affermazione della unicità di Dio per passare poi a parlare della trinità di Persone. Le formule *nec confusi nec divisi* si avvicinano già a quelle più dettagliate del Simbolo *Quicumque*.

c) Il Simbolo Quicumque

Questo simbolo chiamato "atanasiano" fu redatto in lingua latina tra la fine del secolo IV e la fine del secolo VI. È una esposizione dettagliata della fede trinitaria. L'insegnamento di Agostino qui è universalmente presente. La parte dedicata al mistero della Trinità afferma così:

> "Chiunque voglia venir salvato, è necessario anzitutto che abbia la fede cattolica: se qualcuno non l'avrà conservata integra ed inviolata, senza dubbio perirà in eterno. La fede cattolica è che veneriamo un solo Dio nella Trinità, e la Trinità nell'unità, non confondendo le persone, né separando la sostanza: altra infatti la persona del Padre, altra [la persona] del Figlio, altra [la persona] dello Spirito Santo; ma unica è la divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, eguale la gloria, coeterna la maestà. Quale è il Padre, tale è il Figlio, tale anche lo Spirito Santo: non creato il Padre, non creato il Figlio, non creato lo Spirito Santo; immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo; eterno il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito Santo; e tuttavia non tre eterni, ma un solo eterno; come neppure tre non creati, né tre immensi, ma un solo non creato e un solo immenso. Così pure onnipotente è il Padre, onnipotente il Figlio, onnipotente lo Spirito Santo; e tuttavia non tre onnipotenti, ma un solo onnipotente. Così è Dio il Padre, Dio il Figlio, Dio lo Spirito Santo; e tuttavia non tre Dèi, ma un solo Dio. Così è Signore il Padre, Signore il Figlio, Signore lo Spirito Santo; e tuttavia non tre Signori, ma uno solo è Signore: giacché come veniamo obbligati dalla verità cristiana a professare ogni persona singolarmente come Dio e Signore, così la religione cattolica ci vieta di parlare di tre Dèi o Signori. Il Padre non fu fatto da nessuno, né creato, né generato; il Figlio è solo dal Padre, non fatto, né creato, ma generato; lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non fatto, né creato, né generato, ma procedente. Dunque un solo Padre, non tre Padri; un solo Figlio, non tre Figli, un solo Spirito Santo, non tre Spiriti Santi. E in questa Trinità nulla è prima o dopo, nulla maggiore o minore, ma tutte le tre persone sono tra loro coeterne e coeguali. Così ché in tutto, come già è stato detto sopra, dobbiamo venerare sia l'unità nella Trinità sia la Trinità nell'unità."[127]

Il linguaggio e i concetti appaiono qui totalmente rifiniti. Si deve confessare l'unità e la trinità, evitando nello stesso tempo il sabellianesimo e l'arianesimo. Si rispettano perfettamente le regole nell'uso del singolare e del plurale nel riferirsi sia alla sostanza che alle persone. Si precisa con esattezza la differenza di processione tra il Figlio e lo Spirito. Si insiste intenzionalmente sulla processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio. Lo Spirito è *non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*, senza affermare di più circa il modo di questa processione.

[126] DS 73.

[127] DS 75.

C'è un solo Dio, ma tre Persone, che sono distinte ed *incomunicabili*: il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre, lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio. Il Simbolo ha una grande forza pedagogica ed è una bella sintesi della dottrina trinitaria. Si comprende la sua diffusione. Dal punto di vista della storia della dottrina trinitaria di deve far notare che la prospettiva è molto concettuale e abbastanza lontana dalla considerazione del mistero trinitario alla luce della storia della salvezza[128].

I CONCILI I, III E XI DI TOLEDO

I Concili di Toledo furono diciotto. Si celebrarono dal 400 al 702, cioè fino a nove anni prima dell'invasione araba. Il primo concilio si riunì per fermare l'eresia priscillianista legata ad errori gnostici. La formula trinitaria di questo primo concilio, completata con 12 anatematismi, fu ampliata nel *Libellus in modum Symboli* di Pastore vescovo di Palencia, redazione che a sua volta fu approvata nel Concilio di Toledo del 447[129].
Il Concilio III di Toledo, celebrato nel maggio del 589, pone fine all'arianesimo in Spagna. Otto vescovi ariani, il re Recaredo e la sua corte sottoscrissero la professione di fede trinitaria composta dal Concilio. Eccone un riassunto:

> "Confessiamo esserci un Padre, che ha generato dalla sua sostanza un Figlio a lui coeguale e coeterno, non tuttavia nel senso che egli stesso sia il nato e il genitore, ma che secondo la persona altri sia il Padre che ha generato, altri il Figlio che fu generato, ambedue tuttavia secondo la divinità siano di un'unica sostanza: il Padre, da cui è il Figlio, non è da nessun altro; il Figlio, che ha un Padre, sussiste tuttavia senza inizio e diminuzione nella divinità (...) Parimenti dobbiamo professare e predicare che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio e che è di un'unica sostanza con il Padre e con il Figlio; nella Trinità dunque la terza Persona è quella dello Spirito Santo, che tuttavia ha in comune con il Padre e con il Figlio l'essenza della divinità."[130]

Il Concilio XI di Toledo si celebra nei primi giorni di novembre del 675. La sua importanza non deriva né dal numero dei vescovi presenti, né da un'ulteriore approvazione di Roma, ma si fonda sulla chiarezza espositiva del Simbolo, per la cui composizione si usò materiale precedente di altri concili e dei grandi dottori della Chiesa, come Ambrogio, Ilario, Agostino e Fulgenzio di Ruspe. Questa chiarezza espositiva, tuttavia, fa sì che questo Simbolo sia stato universalmente citato come esempio della fede trinitaria della Chiesa e, in tal senso, gode di una grande autorità. Ecco alcuni passi del testo:[131]

a) La Trinità::

> "Professiamo e crediamo che la santa ed ineffabile Trinità, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, secondo la sua natura è un solo Dio di una sola sostanza, di una sola natura(...)".

b) Le tre Persone:

> "E professiamo che il Padre non (è) generato, non creato, ma ingenerato. Egli infatti non prende origine da nessuno, egli dal quale ebbe sia il Figlio la nascita come lo Spirito Santo il procedere. Egli è dunque la fonte e l'origine dell'intera divinità." (...).
>
> "Professiamo anche che il Figlio, nato dalla sostanza del Padre senza inizio prima dei secoli, non fu tuttavia creato: poiché né il Padre esistette mai senza il Figlio, né il Figlio senza il Padre".

---

[128] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner , M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977, 165-166.
[129] Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1983, 325-335.
[130] DS 470.
[131] DS 525-532.

"E però non come il Figlio dal Padre, così il Padre dal Figlio, poiché non il Padre dal Figlio, ma il Figlio ricevette dal Padre la generazione. (...) (Egli è) infatti Padre del Figlio, non Dio dal Figlio: questi invece è Figlio del Padre e Dio dal Padre. (...)".

"Questi crediamo essere anche di una sola sostanza con il Padre (*unius substantiae*) ... Il Figlio infatti, dobbiamo credere, non fu generato né dal nulla né da un'altra qualsiasi sostanza, ma dal grembo del Padre, cioè dalla sua sostanza". (...)

"non chiamiamo il medesimo Figlio di Dio per il motivo che fu generato dal Padre come "parte di una natura dissezionata"[132], bensì affermiamo che il Padre perfetto ha generato senza diminuzione e senza dissezionamento un Figlio perfetto, ...".

"Questo Figlio è anche Figlio per natura, non per adozione (...) egli, che Dio Padre, dobbiamo credere, generò non per volontà, ne per necessità; giacché in Dio né c'è una qualche necessità, né la volontà previene la sapienza."

"Crediamo anche che lo Spirito Santo, che è la terza persona nella Trinità, è uno e medesimo Dio con Dio il Padre e il Figlio, di una sola sostanza, anche di una sola natura: tuttavia non è generato, né creato, ma procede da ambedue (*ab utrisque procedentem*) ed è Spirito di ambedue".

"(...) Egli viene chiamato non solo Spirito del Padre, né solo del Figlio, ma insieme del Padre e del Figlio."

"Non procede infatti dal Padre nel Figlio, né procede dal Figlio per santificare la creazione, ma si mostra che egli è proceduto da ambedue; giacché viene riconosciuto come carità o santità di ambedue" (...).

c) Il linguaggio sulla Trinità:

"Questa è la presentazione della santa Trinità: essa non deve essere detta e creduta triplice, ma Trinità. Non può essere giusto dire che nell'unico Dio è la Trinità, ma che l'unico Dio è la Trinità".

"Per il nome delle persone però, che esprime una relazione, il Padre è in riferimento al Figlio, il Figlio al Padre e lo Spirito Santo ad ambedue: sebbene in vista della loro relazione vengano chiamate tre persone, tuttavia esse sono, crediamo, una sola natura o sostanza".

d) Una sola natura:

"...una sostanza, ma tre persone".

"Ciò che infatti è il "Padre", non lo è in relazione a se stesso, ma al Figlio; e ciò che è il "Figlio", non lo è in relazione a sé, ma al Padre; similmente anche lo Spirito Santo non è in relazione a sé, ma al Padre e al Figlio, essendo chiamato Spirito del Padre e del Figlio" (...).

"Infatti se veniamo interrogati sulle singole persone, dobbiamo professarle come Dio. Perciò il Padre viene detto singolarmente Dio, il Figlio Dio, lo Spirito Santo Dio: e tuttavia non ci sono tre dèi, ma un solo Dio" (...)

"Dunque secondo la nostra professione di fede sia ogni persona è singolarmente perfetto Dio, sia tutte e tre le persone un solo Dio: esse hanno l'unica, indivisa e eguale divinità, maestà o potestà, che non è né diminuita nelle singole, né aumentata nelle tre (insieme); poiché non ha di meno quando ogni persona viene chiamata singolarmente Dio, e non di più quando tutte e tre le persone vengono annunciate come un solo Dio".

"Questa santa Trinità, che è l'unico e vero Dio, non si sottrae dunque al numero, né è soggetta al numero. Nella relazione delle persone infatti si riconosce il numero; nella sostanza della divinità non si comprende che cosa venga enumerato".

e) Trinità senza separazione nè confusione:

"Non potremo dire però che avendo detto che queste tre persone sono un solo Dio, il Padre sia il medesimo che il Figlio o il Figlio il medesimo che il Padre o che chi è lo Spirito Santo sia il Padre o il Figlio (...)".

[132] Cfr. Vigilio di Tapso, *Contra Arianos, Sabellanios et Photinianos dialogus*, II,13.

"Infatti dicendo che il Padre non è il medesimo del Figlio, ciò si riferisce alla distinzione delle persone. Dicendo invece che il Padre è la medesima realtà del Figlio(...), ciò si riferisce evidentemente alla natura, in virtù della quale è Dio (...)".

"Riconosciamo dunque la Trinità nella distinzione delle persone, professiamo l'unità a motivo della natura o della sostanza (...)".

"Tuttavia queste tre persone non si devono stimare come separabili, giacché, crediamo, nessuna è mai esistita o ha operato qualcosa prima delle altre, nessuna dopo le altre, nessuna senza le altre" (..).

"Perciò questa Trinità viene da noi detta e creduta inseparabile e inconfusa (...)".

"Sebbene dunque queste tre siano una realtà sola, e la sola realtà tre, tuttavia rimane ad ogni singola persona la sua peculiarità. Il Padre infatti ha l'eternità senza nascita, il Figlio l'eternità con la nascita, lo Spirito Santo poi il procedere senza nascita con l'eternità".

Il gusto latino per la precisione si manifesta qui in tutta la sua forza. Della Trinità si deve affermare che è trina, ma non triplice, perché l'aggettivo triplice significa totale distinzione numerica. Nemmeno si deve affermare che il Dio unico *sta* nella Trinità, come se si trattasse di qualcosa che è *ripartito* o *partecipato* per tre. Ogni Persona non *partecipa* della Divinità, ma *è* la medesima Divinità. Questa è la ragione per cui si precisa che non affermiamo più divinità quando consideriamo unite le tre Persone di quando le consideriamo separatamente. L'unità di sostanza in Dio non è la somma delle tre sostanze. Avendo le Persone la stessa sostanza numerica e ciascuna di loro essendo identica a questa unica sostanza, non si differenziano che per la *relazione* che esiste tra di loro in ragione della loro processione di origine In questo e solo in questo. Pertanto sono inseparabili ed inconfondibili tra di loro. Anche se sono la stessa realtà, tuttavia, ciascuna Persona, in ragione della sua origine di processione, ha la sua caratteristica propria, la sua *proprietas*: il Padre ha l'eternità senza nascita, il Figlio l'ha con nascita, lo Spirito Santo l'ha senza nascita, ma in quanto processione. La differenza delle Persone si spiega con la relazione di opposizione: il numero si ha solo nella relazione delle Persone. Si sottolinea sia la distinzione di persone che la *perichóresis*[133]. A partire da questa chiarezza espositiva, la teologia medievale cercherà di presentare il mistero trinitario presentandolo in una articolazione speculativa e in forma dialettica.

[133] È importante la prudenza con cui qui si applica il concetto di persona al mistero trinitario. Sia chiaro che, "dato che le persone divine non sono di essere diverso, non si può applicare loro il concetto di persona come concetto generico o specifico, e che pertanto alla triplice realtà divina si può applicare questo concetto solamente in quanto designa una individualità. Appaiono così i limiti sia di questo concetto che del tentativo stesso di numerare la Trinità; *Haec ergo sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero*" (L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 168-169).

CAPITOLO 13. LA DOTTRINA SU DIO NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA

Il Medioevo raccoglie la grande eredità patristica anche per quanto concerne la teologia del mistero di Dio. In Occidente, il pensiero di Agostino è il punto di riferimento universale. Questo pensiero, tuttavia, fu recepito con una mentalità nuova, entusiasmata dai risultati speculativi e che si dedicò alla attività razionale con una coerenza ed un rigore nuovi. Si dava per scontata la fede e si ammetteva una conoscenza puramente analogica del mistero, ma nel contempo si faceva emergere la *ratio* con una pretesa molto più accentuata di penetrazione e sistematizzazione della verità. Ne é splendido esempio Anselmo di Canterbury (+1109), che riflette sulla trinità di persone a partire dalla perfetta spiritualità di Dio, necessariamente incentrata sull'atto infinito ed eterno di conoscenza e di amore intratrinitario[134]. Se il frutto del lavoro dei Padri era stata una cultura cristiana, adesso si cerca di costruire una civiltà cristiana, della quale la cattedrale medioevale, posta al centro della città, è il miglior simbolo.
Di questo appassionante periodo nel quale la formulazione speculativa del mistero trinitario raggiunge il massimo splendore, studieremo cinque autori che risultano tra i più rappresentativi: Anselmo di Canterbury (+1109), Riccardo di San Vittore (+ ca. 1173), Alessandro di Hales (+1245), Bonaventura (+1274) e Tommaso d'Aquino (+1274).

ANSELMO DI CANTERBURY

Il pensiero anselmiano mostra paradigmaticamente la sua tendenza razionale e la sua inconfondibile personalità nel più famoso dei suoi argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio: l'argomento ontologico. Con questo argomento Anselmo pretende dedurre l'esistenza di Dio dal fatto che, nell'idea di Dio, è inclusa anche l'affermazione della sua esistenza.
La questione di fondo è questa. Dio è semplicissimo e in Lui si identificano tutte le perfezioni a tal punto che Dio non *ha* l'esistenza, ma *è* la sua stessa esistenza. Ciò vuol dire che, se conoscessimo intuitivamente l'essenza divina, vedremmo in tutta chiarezza che tale essenza *esiste* necessariamente e, pertanto, che la proposizione *Dio esiste* è evidente. Tuttavia, finché camminiamo su questa terra non contempliamo intuitivamente l'essenza divina. Di conseguenza, la proposizione *Dio esiste,* benché sia evidente in se stessa, non è evidente per la nostra conoscenza di viandanti[135]. Affermare il contrario sarebbe cadere nell'*ontologismo*.
Le diverse correnti raggruppate sotto il nome di *ontologismo* hanno in comune l'idea che l'intelligenza umana, anche su questa terra, è capace di una intuizione diretta dell'essenza divina e, pertanto, che all'uomo risulta evidente l'esistenza di Dio a tal punto che l'ateo, per poter essere ateo, si vedrebbe costretto a negare l'evidenza[136].
Un significato molto diverso ha l'argomento ontologico di Anselmo. Questo argomento non parte dalla intuizione della divinità, ma dal *contenuto* dell'idea di Dio; non afferma che l'uomo conosce immediatamente Dio, ma solamente che l'uomo ha l'idea che Dio è ciò che di più

---

[134] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, Madrid 1969, 182.

[135] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 2, a. 1 in c.

[136] L'idea fondamentale dell'*ontologismo* è l'affermazione che l'intelligenza umana possiede una intuizione immediata della Divinità (cfr. A. Fonck, *Ontologisme*, DTC 11, 1000-1061). Suoi principali rappresentanti sono V. Gioberti (+1852) e A. Rosmini (+1855). Abbiamo già incontrato l'ontologismo elencando le diverse interpretazioni che sono state date del pensiero di Agostino nel corso della storia.

perfetto si può pensare. Ecco l'*iter* argomentativo di Anselmo: tutti gli uomini esprimono con il concetto di Dio l'essere più perfetto che si può pensare o immaginare. Ora, se questo essere mancasse dell'esistenza, non sarebbe il più perfetto che si può pensare, perché mancherebbe della perfezione dell'esistenza, quindi nel concetto stesso di Dio è già compresa la sua esistenza. Di conseguenza, l'esistenza di Dio è evidente per tutti gli uomini che comprendono ciò che significa la parola Dio[137].

La critica comune contro questo argomento è che salta dall'ordine mentale all'ordine reale. È ovvio che chi pensa che Dio è infinitamente perfetto deve pensare che possiede l'esistenza. Ma è possibile dedurre da questo che tale essere *pensato* come infinitamente perfetto esiste anche realmente? Non c'è in questa argomentazione un passaggio illecito dal mondo dell'idea al mondo reale? Tommaso propende per la soluzione negativa: questo argomento non dimostra l'esistenza reale di Dio, se non come una perfezione indissolubilmente unita nella mente al concetto di Dio[138].

Anselmo non ignorava una simile difficoltà. Infatti usa questo ragionamento solamente per parlare di Dio; anzi afferma esplicitamente che questa argomentazione si può usare solo nel caso dell'idea di Dio. Secondo Anselmo, solamente l'idea di Dio giustificherebbe una simile argomentazione. E questo perché, per Anselmo, il concetto *di essere più perfetto che si possa pensare* ha delle caratteristiche così particolari che permettono tale argomentazione. "L'obbiezione che Anselmo, nell'argomento ontologico, deduce da un mero concetto l'esistenza, che dall'idea di Dio conclude all'essere di Dio, costituisce una caricatura del suo procedimento mentale. Queste critiche ignorano la struttura della dimostrazione ontologica. L'argomento anselmiano non si basa su una idea qualsiasi, ma sull'idea suprema, che è necessaria al pensiero e nella quale questo trascende se stesso"[139].

L'argomento anselmiano trova la sua giusta dimensione, se lo si considera inserito nella tradizione del pensiero agostiniano e se si tiene conto del fatto che il *concetto Dio* è un concetto limite. Infatti Dio non si può pensare come non esistente senza interna contraddizione, poiché il concetto Dio implica la sua esistenza; quindi o si deve pensare che è assurdo o si deve pensare che esiste. Per questa ragione fraintenderebbe l'argomento anselmiano colui che non tenesse conto della seguente osservazione: "È certo che, in questo primo momento della riflessione, l'Essere Perfettissimo esiste solamente nell'intelletto. Ma siccome l'intelletto è specchio e immagine di Dio, ciò è una garanzia di oggettività: *Non potrebbe accadere che una cosa fosse possibile nell'intelletto e non lo fosse nella realtà.* Qui si ha una sottigliezza estrema, perché Anselmo non passa dal *pensato* al *reale* direttamente, ma – spinto dalla sua piena fiducia nel fatto che la mente è specchio e immagine della mente divina, fonte della Verità – passa dalla *possibilità ideale* dell'essere onniperfetto (possibilità che si dà nell'intelletto) alla *possibilità reale* di tale essere (possibilità a livello del reale). Un Essere così perfetto che non si possa concepire nulla più grande di lui, non lo posso considerare come possibile se non lo è realmente. Ora: *Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est.* Se il pensiero può ammetterne l'esistenza, è perché esiste realmente

---

[137] Cfr. Anselmo, *Proslogion*, 2-3. Per una esposizione dettagliata dell'argomento e dell'ampia discussione che ha suscitato nella storia del pensiero, cfr. Il capitolo *L'argomento ontologico e il pensiero contemporaneo* che gli dedica C. Fabro nel suo libro *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., 435-519. Cfr. anche J. Bainvel, *Anselme (argument de saint)*, DTC 1, 1350-1360.

[138] "Ma dato pure che tutti col termine Dio intendano significare quello che si dice (…) da ciò non segue però la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose; ma soltanto nella percezione dell'intelletto" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 2, 1, ad 2).

[139] Cfr. W. Kasper, El Dios de Jesucristo, cit., 138.

e necessariamente. Un tale essere non può esistere solamente nel pensiero, ma esiste nel pensiero e nella realtà"[140].

Fin dal primo momento, l'argomento anselmiano incontrò una forte opposizione, a cominciare dal monaco Gaunilone. La difficoltà che gli si contesta è sempre la stessa: il salto dall'ordine ideale del pensato all'ordine reale dell'esistenza. Pietro Lombardo non lo rifiutò esplicitamente; Alessandro di Hales lo considerò vicino all'argomento agostiniano della verità suprema; Tommaso, come si è visto, lo respinse senza alcun dubbio. Nella storia successiva si sono conservate le stesse divergenze circa la validità dell'argomento. Anselmo rispose alle critiche di Gaunilone e, in tale risposta, fornì le tracce più sicure per afferrare il significato che dava al suo argomento. E il significato non è altro che la peculiarità che implica l'idea di Dio come l'essere più perfetto possibile[141]. Il punto è che Anselmo parte da un'idea di Dio così elevata che il risultato del suo pensiero non può che essere che Dio esiste. È qualche cosa di simile all'apprensione dell'essere: non è scontato che si percepisca l'essere, non è spontaneo, pur essendo la realtà più evidente. La conoscenza passa attraverso l'esistenza e non avviene in modo automatico: l'uomo può chiudersi al reale. Una persona di buon senso, magari un contadino, abituato al contatto con la natura e ricco da un punto di vista esistenziale non dubiterebbe ad accettare l'esistenza di Dio (… se noi esistiamo, immaginati lui), ma tutto si fonda sulla vita.

Per quanto concerne il mistero trinitario, Anselmo sviluppa il suo pensiero specialmente nel *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi* e nel *De processione Spiritus Sancti contra Graecos*. Benché in Anselmo possegga grande forza l'argomentazione dialettica e il ricorso alle ragioni necessarie, non sarebbe giusto esagerare questa caratteristica dell'Arcivescovo di Canterbury al punto da dimenticare che egli è anzitutto un uomo di fede. Nella sua teologia la fede occupa il posto preminente che le compete. Non invano Anselmo definisce il lavoro teologico come *fides quaerens intellectum*[142]: la fede che cerca di comprendere. La teologia anselmiana si fonda sulla fede. Anche se lo sforzo razionale – proprio per il grande ruolo che si attribuisce alla dialettica – sembra talvolta occupare il primo posto.

Il *De fide Trinitatis* è scritto contro Roscellino (+1120)[143], il quale, *razionalizzando* la fede, tornava ad incorrere nell'errore di Sabellio: se non c'è che un solo Dio – ragionava – si deve concludere

---

[140] J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 41-42.

[141] Anselmo, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* (nell'edizione di J. Alamida, che stiamo citando, *Apología de San Anselmo contra Gaunilo*, t. I, 416-437. Ecco le parole di Anselmo: "Ciò di cui non si può pensare il maggiore non può essere pensato esistente e non esistere Se dunque può essere pensato esistente, necessariamente esiste" (ed. cit. p. 419). Ecco il problema: l'idea dell'essere più perfetto. Scrive C. Fabro: "Chiediamoci anzitutto: può forse l'ateo accettare il punto di partenza di Anselmo, cioè la nozione di Dio come *id quo maius nihil cogitari potest?* Se è veramente ateo, senza dubbio no: per l'ateo Dio è un nome vuoto e la sua idea relativa è un prodotto spurio della fantasia, superstizione, oppressione sociale, etc. (…). Per gli atei di oggi non solo è inammissibile il Dio personale del cristianesimo, ma è intrinsecamente assurdo il concetto stesso di Dio – e della religione – in qualunque modo si presenti. Non esiste quindi definizione nominale che regga; nell'intelletto dell'ateo moderno non c'è alcun posto per la nozione di Dio" (C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., 441-442): Cfr. anche J. Bainvel, *Anselme (argument de*), DTC 1, 1352-1356.

[142] Anselmo, *Proslogium*, proemio.

[143] Roscellino ammetteva solamente sostanze individuali concrete. Questa posizione lo avvicina al triteismo. Ecco come riassume la sua posizione Anselmo: "Se le tre Persone sono una sola cosa – *una res* – e non tre cose, esistenti ciascuna per se stessa separatamente, come tre angeli o tre anime, in modo che sono identiche in potenza e volontà, ne deriva che il Padre e lo Spirito Santo si sono incarnati con il Figlio" (Anselmo, *De fide Trinitatis*, 3). Cioè, secondo Roscellino, se le tre Persone fossero una sola cosa, le tre si sarebbero incarnate congiuntamente. Siccome si è incarnato solo il Figlio, ne segue che sono tre esseri distinti. Cfr. J. L. Illanes, J. L. Saranyana, *Historia de la Teología*,

che le tre persone non sono che una *sola cosa* (*res*) e, pertanto, *Pater et Spiritus Sanctus cum Filio est incarnatus*[144]. Anselmo inizia la confutazione di Roscellino richiamando l'attenzione, in primo luogo, sull'importanza della fede, cioè sull'importanza di accogliere sinceramente quanto la Rivelazione insegna su Dio[145]. In seguito dimostra a Roscellino che egli non solo è eretico, ma incorre persino in contraddizioni. A questo scopo usa le ormai tradizionali distinzioni tra natura e persona, tra ciò che è assoluto e ciò che é relativo[146], il che gli permette di chiarire che non esiste incompatibilità tra il mistero della Trinità e la ragione umana, proprio perché non si afferma che in Dio ci siano nello stesso tempo una persona e tre persone, ma una natura e tre persone; non si afferma che ci sia un assoluto e tre assoluti, ma un assoluto e tre relazioni[147].

Di nuovo ci troviamo, quindi, di fronte alla centralità del concetto di relazione nell'esposizione speculativa del mistero trinitario. Con Anselmo perviene alla sua formulazione più precisa l'assioma teologico che sarà consacrato dal Concilio di Firenze[148]: *omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*, tutto è lo stesso ove non esiste opposizione di relazione. Seguendo Agostino, Anselmo attribuisce grande importanza alle operazioni dell'anima – conoscenza e amore – come analogia della Trinità.

Forse ciò che è più rilevante in Anselmo in materia trinitaria è la sua dottrina pneumatologica, sviluppata nel *De processione Spiritus Sancti* allo scopo di dimostrare il significato e la ragione del *Filioque*[149]. Anselmo raccoglie in questo libro il suo intervento al Concilio di Bari (1080) nell'intento di evitare che la rottura tra orientali e occidentali divenisse definitiva.

Anselmo elenca in primo luogo i punti sui quali greci e latini sono d'accordo: a) Che lo Spirito Santo è Dio; b) Che lo Spirito Santo è uno stesso Dio con il Padre e con il Figlio; c) Che lo Spirito Santo procede dal Padre; d) Che lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio; e) Che lo Spirito Santo è distinto dal Padre perché procede da Lui, e dal Figlio perché procede dal Padre mediante processione (*ekpóreusis*) e non mediante generazione.

---

cit., 19-20. Il triteismo di Roscellino fu condannato da un Concilio celebrato a Soissons nel 1092. Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC 15, 1713.

144 Anselmo, *De fide Trinitatis*, 1.

145 "Prima di discutere questa questione, dirò alcune parole per frenare la presunzione di coloro che con empia temerità osano discutere contro un qualsiasi punto della fede cristiana per il fatto di non poterlo comprendere e pensano a causa del loro orgoglio che è impossibile ciò che non possono comprendere, invece di confessare che possono esistere molte cose che risulta loro impossibile comprendere" (Anselmo, *De fide Trinitatis*, 2).

146 J. Bainvel, *Anselme*, in DTC 1, 1336-1337.

147 Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC 15, 1709-1711.

148 Cfr. Conc di Firenze, Decr. Pro Iacobitis (4.II.1442) DS 1330.

149 Ecco i precedenti storici della questione e del libro di Anselmo. Fin dai primi tempi della Chiesa si professa la fede nello Spirito Santo come Persona divina. Il Simbolo Niceno-costantinopolitano professa con tutta solennità la divinità dello Spirito Santo e la sua processione dal Padre. In Occidente, a partire dal Simbolo *Quicumque*, non solo si confessa la divinità dello Spirito Santo, ma la sua processione dal Padre e dal Figlio. Nel III Concilio di Toledo (589) si introduce nel Simbolo Niceno-costantinopolitano l'aggiunta del *Filioque* (*qui ex Patre Filioque procedit*), e così resta consacrata questa dottrina della processione dello Spirito anche dal Figlio. Questa formula passa dalla Spagna in Italia e in Francia. Il Papa Leone III (+816), pur essendo d'accordo con la dottrina, si oppone a che il *Filioque* venga introdotto nella Chiesa di Roma per paura della reazione dei greci, ma questa introduzione del *Filioque* diventa universale nella Chiesa di Occidente. Il patriarca Fozio nel 867 torna a sollevare la questione del *Filioque*. Secondo lui, gli occidentali non avevano il diritto di ampliare il Simbolo da soli; inoltre, la dottrina che fa procedere lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio introduce un doppio principio nella divinità. Nel 1054, il patriarca Michele Cerulario torna a rinnovare le accuse contro la Chiesa latina, e da allora rimane compiuto lo scisma. Naturalmente, prima che la rottura diventasse definitiva ci furono diversi tentativi di avvicinamento. Uno di questi fu il Concilio di Bari celebrato nel 1080, convocato dal papa Urbano II. L'intervento di Anselmo al Concilio è veramente splendido. Gli argomenti ivi esposti sono raccolti nel *De processione Spiritus Sancti.*

Nell'argomentazione a favore del *Filioque*, Anselmo adduce la ragione di fondo sulla quale si basano gli occidentali: in virtù dell'unità dell'essenza divina, quello che si afferma di una Persona divina lo si deve affermare delle altre due, escludendo solamente ciò che appartiene alla opposizione di relazione. Perciò, secondo Anselmo, per potere distinguere lo Spirito Santo dal Figlio, si dovrebbe affermare o che lo Spirito Santo procede dal Figlio come procede dal Padre o che il Figlio è generato dallo Spirito Santo come è generato dal Padre. La Scrittura ci dice che lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio, mentre da nessuna parte leggiamo che il Figlio è anche Figlio dello Spirito. Quindi si deve ammettere in virtù dell'unità di natura esistente tra il Padre e il Figlio –conclude Anselmo – che lo Spirito Santo procede insieme dal Padre e dal Figlio[150].

Dopo aver citato i testi della Sacra Scrittura che suggeriscono una relazione di origine dello Spirito Santo nei riguardi del Figlio, specialmente Gv 14, 16 e Gv 15, 26, Anselmo cerca di risolvere le difficoltà presentate dai greci. La principale è che con il *Filioque* si introdurrebbe un doppio principio nella divinità –il Padre e il Figlio –, mettendone così in pericolo l'unità. Non è così, risponde Anselmo: lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio sia perché i due sono una cosa sola con la divinità e sia perché il Figlio riceve dal Padre il potere di spirar con Lui lo Spirito Santo[151].

La soluzione che Anselmo propone si basa propriamente sulla considerazione di Padre e Figlio come *un solo principio* dello Spirito Santo. Noi – dice Anselmo richiamando il Simbolo *Quicumque* – chiamiamo le tre Persone un solo creatore, non tre creatori, poiché sebbene siano tre, creano in quanto sono uno solo; allo stesso modo avviene riguardo alla processione dello Spirito Santo: Padre e Figlio spirano lo Spirito Santo in quanto sono un unico principio, perché il Padre e il Figlio si differenziano tra loro solamente per la relazione di paternità-filiazione. Di conseguenza lo Spirito Santo procede dai due come da un unico principio[152].

RICCARDO DI SAN VITTORE

Riccardo di San Vittore occupa una posizione eminente nello sviluppo della teologia trinitaria proprio nella linea che va da Agostino a Tommaso. Riccardo appartiene alla Scuola di San Vittore, creata da Guglielmo di Champeaux nel 1108 in una antica abbazia nei dintorni di Parigi. Nell'ambiente di questa abbazia, nel quale si è già distinto Ugo di San Vittore, si cerca di unire il sapere dialettico e la scienza con la mistica, la fede con la ragione, la scienza con la sapienza. Nello stesso tempo ci si sforza di ottenere che le ragioni che si cercano per "comprendere" la fede siano alla portata di tutti[153].

Riccardo si trova collocato in un tempo veramente appassionante: si tratta degli anni in cui assieme alla teologia dei monasteri comincia a fiorire la teologia delle scuole cattedrali e quella

---

[150] Cfr. Anselmo, *De processione Spiritus Sancti*, 4.

[151] Cfr. J. Alamida, *Introducción*, in *Obras completas de San Anselmo* I, Madrid 1952, 114-118.

[152] "Ma siccome è certo che il Figlio è dal Padre, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, intendendolo in un certo modo ineffabile, e non potendosi esprimere in altro modo, non c'è incongruenza nel chiamare in certo modo il Padre principio del Figlio e il Padre e il Figlio principio dello Spirito Santo. E con ciò non ammettiamo due principi, uno il Padre nei confronti del Figlio e un altro il Padre e il Figlio nei confronti dello Spirito Santo. Come non crediamo che il Padre, dal quale procede il Figlio è un Dio e un altro Dio il Padre e il Figlio da cui procede lo Spirito Santo, anche se ciascuno di essi è dal medesimo Dio o dal medesimo principio, ciascuno a modo suo, cioè uno nascendo e l'altro procedendo, intendendo questa processione in maniera singolare ed ineffabile" (Anselmo, *De processione Spiritus Sancti*, 18). Cfr. A. Michel, *La Trinité*, in DTC, cit, 1710-1711.

[153] Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, Bogotà 1991, 315.

degli ordini religiosi. C'è un linguaggio comune in tutta Europa e alcuni ideali comuni; c'è soprattutto una grande vitalità. C'é "una fiducia giovanile, forse troppo assoluta nella dialettica, questa *disciplina delle discipline*. E al tempo stesso e negli stessi pensatori, un impulso di pietà incomparabile che è esatto definire come *fervore dell'intelligenza* o come *intellettualismo mistico*"[154].
Come punti di riferimento dell'epoca in cui Riccardo scrive, basti ricordare i seguenti: Abelardo muore nel 1142 dopo avere entusiasmato la gioventù universitaria con la sua dialettica e la sua eloquenza; Gilberto Porretano (+1154) occupa la sede di Poitiers – proprio la stessa di Ilario – e insegna un evidente triteismo[155]; Pietro Lombardo sta insegnando a Parigi e, su più di una questione Riccardo sembra tenerlo presente; Bernardo muore nel 1153. L'abbazia di San Vittore è ancora in pieno splendore nel ricordo tuttora vivo di Ugo di San Vittore.
Riccardo è soprattutto un autore mistico che, come tutta la scuola di San Vittore, è sotto l'influsso di Agostino. Si trova anche sotto l'influenza di Anselmo, soprattutto nella sua concezione dell'attività teologica come *fides quaerens intellectum*, cioè come sforzo di "comprendere". Esporremo il suo pensiero trinitario secondo l'ordine che lui stesso segue nel suo trattato *De Trinitate*[156].
Questo ordine è già per se stesso tutta una lezione di metodo teologico, proprio perché presenta unite le questioni concernenti il trattato su Dio Uno e su Dio Trino. È inconfondibile il suo personalissimo sviluppo della teologia trinitaria che incentra la sua considerazione sulla natura dell'amore: *Ecce tria sunt ergo amans et quod amatur et amor*[157], pensiero che egli basa sull'assioma che l'alterità è imprescindibile perché esista vero amore[158]. Ecco una sintesi del suo itinerario intellettuale:

Prologo: Dobbiamo elevarci dalla fede fino all'intelligenza della fede, giungendo perfino a penetrare con il pensiero nell'intimità stessa di Dio. Infatti il cristiano è chiamato a vedere Dio nell'aldilà e deve prepararsi a questa visione lavorando qui in terra per raggiungere con la ragione ciò che già possiede per la fede.

Libro I: *Esistenza di una sostanza divina, unica e assolutamente perfetta*. Si dimostra l'esistenza di Dio partendo dall'esistenza di esseri contingenti e dall'esistenza di diversi gradi di perfezione. Nel contemplare l'esistenza di un essere che non esiste da se stesso – il mondo visibile – dobbiamo dedurre l'esistenza di un essere che esiste da se stesso e che, pertanto, è eterno. Se non fosse così, non esisterebbe nulla. Pertanto, al di sopra di tutta la realtà conosciuta, per spiegarla, si deve porre un essere che non solo sia il migliore ed il più grande, ma che esiste da se stesso, che sia la fonte di tutta la sapienza e di tutta la potenza , un essere che esista da se stesso. Questa sostanza primordiale è necessariamente unica e perfetta.

---

[154] G. Salet, *Introduction* in *Richard de Saint-Victor*, *La Trinité*, Paris 1959, 9.
[155] Gilberto Porretano (+1154) distingueva in Dio l'essere che è e l'essenza per la quale è (*ens quod est et essentia qua est*). Il concilio di Reims del 1148 definì erronee quattro sue proposizioni nelle quali sosteneva: a) che esiste distinzione reale tra Dio e l'essenza e gli attributi divini; b) che esiste anche una differenza reale tra l'essenza divina e le persone divine (Cfr. F. Vernet, *Gilbert de la Porrée*, DTC 6, 1350-1358).
[156] Cfr. G. Fritz, *Richard de Saint-Victor*, in DTC 13, 2680-2694; A. Michel, *Trinité* in DTC 15, 1718-1719.
[157] Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 8, 10, 14.
[158] Riccardo si ispira ad un passo celebre di Gregorio Magno: *Ecce enim binos in praedicationem discipulos mittit, quia duo sunt praecepta charitatis, Dei videlicet amor, et proximi, et minus quam inter duos charitas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit* (Gregorio Magno, *In Evangelia Hom*., 17).

Libro II: *Gli attributi divini*. Dio è increato e immenso. Essendo increato, è immutabile e, pertanto, si deve escludere in Lui ogni accrescimento o diminuzione. È infinito per grandezza e durata. Gli attributi divini si identificano con l'essenza di Dio e tutti quanti conducono all'unicità di un solo Signore, un solo potente, un solo eterno. L'essenza divina è *sovrasostanziale*, dato che essa è tutta essenza e non ha accidenti[159].

Libro III: *Pluralità e Trinità in Dio*. Riccardo cerca di dimostrare con argomenti comprensibili per la ragione, che nell'unità divina deve esistere una pluralità di persone. Esiste in Dio carità perfetta e sovrana. Orbene, la carità perfetta – che non è amore di se stesso, ma di un altro – esige alterità. Orbene la carità divina sovrana, per essere perfetta ed essere perfettamente ordinata, può rivolgersi solamente ad una persona di uguale dignità. Quindi deve rivolgersi ad una persona divina (cap. 2).
In Dio c'è pienezza di felicità. Ma non esiste amore dilettevole al di fuori dell'amore reciproco, perché l'amore non può essere gratificante, se non è reciproco. Pertanto in quella vera e somma felicità non può mancare l'amore reciproco allo stesso modo che non può nemmeno mancare l'amore gaudioso. Pertanto nella suprema felicità non può mancare la pluralità di persone (cap. 3).
In Dio c'è pienezza di gloria. Orbene la vera gloria consiste nel comunicare generosamente ad un altro quello che si possiede, il che presuppone un associato nella gloria. Quindi in Dio esiste pluralità di persone (cap. 4).
Si tratta, conclude Riccardo, di alcuni argomenti che sono irresistibili (cap. 5) e che conducono alle considerazioni seguenti:

a*) Uguaglianza e unità nella pluralità*: La seconda Persona è coeterna alla prima, poiché Dio è immutabile. È assolutamente uguale, perché in caso contrario non meriterebbe di essere amata con amore assoluto. Le due Persone, quindi, possiedono la medesima perfezione, la medesima ed unica sostanza e non sono che un unico Dio (cap. 6-8).

b) *Trinità di Persone*. La carità suprema e perfetta esige che si voglia comunicare la felicità che si sperimenta nell'amore: ciascuna delle Persone, quindi, deve desiderare di avere un oggetto di amore comune. Questo desiderio deve essere concorde ed uguale nei due; altrimenti ci sarebbe indebolimento nell'amore. Perciò, senza una dualità di Persone, non ci sarebbe né amore vero né comunicazione della gloria; senza una Trinità, non ci sarebbe una comunicazione delle delizie dell'amore, il che sarebbe contrario alla perfezione dell'amore in ciascuna delle persone (cap. 14-15). L'uguaglianza fra le tre divine Persone consiste nel possesso pieno dell'essere supremo, mentre nelle creature l'uguaglianza presuppone molte sostanze e, pertanto, tale uguaglianza è sempre imperfetta (cap. 22-25).

Libro IV: *Le Persone.* Una volta affermata l'unità di natura e la pluralità di persone esistente in Dio, è necessario chiarire il significato del termine persona. La parola persona si riferisce alla sostanza, ma non è sinonimo di sostanza: essa designa una sostanza dotata di ragione e significa anche una proprietà singolare incomunicabile. Con il nome di sostanza si indica che cosa (*quid*)

[159] "Sed quia contra substantiarum naturam nihil ei velut in subjecto inhaerere deprehenditur, non tam substantia quam supersubstantialis essentia esse convincitur" (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 2, 22).

é una cosa; con il nome di persona, chi (*quis*) é questa persona[160] (cap. 6-7). Tre persone significano tre individui di natura razionale. Ciò non implica diversità delle tre sostanze, ma esige alterità nei tre che la posseggono (cap. 8-9).
Nella persona si deve considerare, da una parte, la sua natura; dall'altra, il modo in cui la riceve (cap. 11). Il termine esistenza corrisponde a questo duplice punto di vista: *sistenza* indica che un essere sussiste; *ex* indica da chi ha ricevuto questa sistenza (cap. 12). In Dio le *esistenze* si distinguono per la diversità di origine; la pluralità di persone non proviene da una diversità di natura nell'essere, ma da una diversità nel riceverlo (cap. 14-15). In Dio c'è una esistenza comune, perché le tre Persone hanno in comune la sostanza divina. E c'è in ciascuna Persona una esistenza incomunicabile, quella che le conferisce la sua proprietà personale (cap. 17). In Dio c'è pluralità di Persone senza che ci sia pluralità di sostanze, poiché ciascuna possiede, con la sua caratteristica propria, l'Essere sovrasostanziale e senza distinzione (cap. 18-19)[161]. Parlare, quindi, di tre Persone in Dio significa parlare di tre "qualcuno" che posseggono l'essere dotato di ragione, ciascuno secondo la sua proprietà personale incomunicabile (cap. 20).
La definizione di persona elaborata da Boezio – *sostanza individuale di natura razionale* – non si può applicare alla Trinità, perché la Trinità è una sostanza individuale di natura razionale, ma non è una persona (cap. 21). Invece, per applicarla alla Trinità, la persona si può definire come *naturae divinae incommunicabilis existentia,* cioè *come una esistenza incomunicabile della natura divina* (cap. 23). Infatti, a ogni persona si può applicare questa definizione: un esistente per se stesso secondo un certo modo di esistere razionale (cap. 24-25)[162].

Libro V: *Le processioni*. Dato che in Dio ci sono persone distinte in ragione della loro distinzione di origine, è necessario studiare questa origine. Una Persona deve avere l'esistenza da se stessa e da sé sola, perché avendo la potenza in pienezza, essa è la fonte e il principio di ogni altra essenza, esistenza e persona. La Persona che esiste da se stessa esige un'altra che le sia uguale per poter avere la pienezza della carità[163]. La terza Persona non procede solo dalla prima, perché la seconda ha uguale potenza della prima.

---

[160] "Quando qualcosa è così lontano da noi che non possiamo vederlo, chiediamo che cosa é. E riceviamo una risposta simile: è un animale, è un uomo, è un cavallo o una cosa simile. Ma quando si avvicina tanto da poter distinguere un uomo, domandiamo non *che cosa* è, ma *chi* è (…) Chiedendo *che cosa* è una cosa, ci si informa su una proprietà comune; chiedendo *chi* è, ci si informa su una proprietà singolare" (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 4, 7).

[161] "Et si diligentius consideremus, quantum ad divina, nihil aliud ibi est persona quam incommunicabilis existentia. Ut superius probatum est, omnis proprietas personalis omnino est incommunicabilis; et idem eadem est in divinis differentia personarum et differentia exsistentiarum. Quid itaque ibi erit incommunicabilis exsistentia, nisi habens supersubstantiale esse ex proprietate personali? Et quid est persona divina, nisi habens divinum esse ex proprietate incommunicabili?" (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 4, 18).

[162] "…quod persona sit existens per se solum, iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum" (Riccardo di San Vittore, De Trinitate, 4, 24). La persona è un esistente per se solo, secondo un certo modo singolare di esistenza razionale. "Con la caratterizzazione della persona divina come *incommunicabilis existentia* si rifiuta riguardo alle persone nella Trinità l'equivoco del *sistere sub accidentibus* nato dalla formula boeziana, nello stesso tempo che (con il concetto di *existentia*) si salvaguarda il *sistere ex alio*. Ciò libera le persone divine dal campo dei puri *modi essendi* e le presenta come *modi obtinendi naturam divinam*, in prospettiva vicina alla prospettiva greca dei *trópoi tes hypárxeos*" (L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 184).

[163] "…perfectio personae unius exigit utique consortium alterius (…). Plenitudo autem charitatis exigit ut unus alterum sicut seipsum diligat ; alioquin illius amor adhuc habet quo crescere valeat » (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 5, 7).

Libro VI: *I nomi delle Persone*. Nonostante le dissomiglianze che la generazione del Figlio comporta nella generazione umana, conviene parlare di Padre e Figlio in Dio. Le processioni del Figlio e dello Spirito Santo sono distinte: la processione del Figlio è comunicazione della grandezza, la processione dello Spirito Santo è comunicazione dell'amore (cap. 7). Lo Spirito Santo, uguale in tutto al Padre, non lo si chiama né immagine né verbo. Solamente il verbo è Verbo, perché solamente Lui, come il verbo umano, nasce dal cuore e manifesta il suo pensiero (cap. 13). Al Padre si attribuisce la potenza, al Figlio la sapienza, allo Spirito Santo la bontà. Lo Spirito Santo è chiamato Dono di Dio, dato che è concesso all'uomo come dono di amore, che infiamma l'anima, per assimilarla alla sua proprietà che è l'amore (cap. 14). Pensando alla Trinità è lecito attribuire la potenza al Padre, la sapienza al Figlio, la bontà allo Spirito Santo (cap. 15). Solo il Figlio è generato e solo Lui può essere chiamato propriamente immagine del Padre; lo Spirito Santo invece non può essere chiamato immagine del Figlio, perché anche se riceve tutto come il Figlio, nello Spirito Santo non c'è spirazione attiva (cap. 19).

Nel *De Trinitate* Riccardo presenta una sintesi personale di grande vigore intellettuale, che risulta inconfondibile. Non è casuale che abbia scelto l'amore come la chiave interpretativa della sua presentazione del mistero trinitario. Riccardo è legato alla mistica e realizza il suo lavoro con ardente desiderio di conoscere meglio Dio per amarlo di più. La carità è un valore assoluto, come si desume dalla definizione di San Giovanni (1 Gv 4, 8). "Non c'è nulla di meglio, nulla di più gustoso, più magnifico della carità vera, autentica e sovrana. Essa non potrebbe esistere senza una pluralità di persone"[164]. È la carità, che si identifica con l'infinita Sapienza divina, esige alterità personale e comunicazione perfetta. Ecco in sintesi il mistero della Trinità.

Lo schema che Riccardo segue è paradigmatico e gli permette un itinerario lineare, molto conforme alla sua intuizione di fondo. Comincia con la dimostrazione dell'esistenza di una sostanza suprema e prosegue descrivendo la perfezione di tale Sostanza, per meditare quindi sul mistero pluripersonale in Dio. Come è stato scritto, il *De Trinitate*, che si sviluppa attorno al Simbolo *Quicumque*, è anzitutto un vigoroso trattato teologico su Dio, che cerca di dedurre le tre Persone dalla perfezione infinita di Dio[165].

ALESSANDRO DI HALES

Con Alessandro di Hales inizia l'Età d'Oro della concezione scolastica della Teologia, cioè la strutturazione di tutto il pensiero teologico in una *Summa* coerente e compatta, in cui ogni questione trova il proprio posto in un insieme perfettamente ordinato. Alessandro, che nasce tra il 1186 e il 1190, nel 1221 è Maestro di Teologia a Parigi. Nel 1236, a quasi cinquanta anni, entra nell'ordine dei frati minori. Tra i suoi discepoli si trova Bonaventutra. Muore a Parigi nel 1245.

L'opera scritta di Alessandro di Hales è tipica della Scolastica: assieme ai sermoni, alle glosse e ai commentari biblici si trovano il suo *Commento alle Sentenze*, le sue *Quaestiones disputatae* e la *Summa Theologica* o *Summa Halensis*, che è una specie di lavoro comune della sua scuola[166]. Con

---

[164] Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 3, 5.

[165] G. Salet, *Introduction* in *Richard de Saint-Victor, La Trinité*, cit., 28.

[166] Nella *Summa* sono raccolti studi non solo di Alessandro, ma anche di altri autori come Giovanni de la Rochelle, Oddone Rigaldi e forse Bonaventura (Cfr. J. Auer, *Dios uno y trino*, II, in Auer/Ratzinger, *Curso de Teología Dogmática*, Barcelona 1978, 220-221. Cfr. J. L. Illanes, J. L. Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid 1995, 51-53. E. Vilanova, *Historia de la Teología cristiana* I, Barcelona 1987, 714-716.

Alessandro inizia la corrente francescana che vedremo fiorire in Bonaventura, che presta maggiore attenzione alla peculiarità – alle note proprie – di ciascuna Persona divina.
Alessandro segue essenzialmente l'impostazione di Riccardo di S. Vittore: considera in primo luogo Dio nella sua unità, per passare poi alla contemplazione del mistero trinitario. Il punto di partenza è la considerazione di Dio come somma bontà. Parlando della prima processione, usa l'argomento che il bene è per se stesso diffusivo e che non esiste maggiore diffusione di se stesso della generazione sostanziale. Cerca anche di dimostrare che la spirazione dello Spirito Santo scaturisce da questa bontà.
Alessandro segue il concetto di persona utilizzato da Riccardo: la persona appare come *quis habens*, mentre la sostanza appare come *quid habitum*: In Dio – afferma Alessandro in una forma molto simile a quella di Riccardo – ci sono diverse Persone e non diverse sostanze, perché ci sono diversi individui che hanno un unico e medesimo essere, ma con diverse proprietà[167].
Alessandro precisa che non è la *sostanza* divina che genera il Figlio, ma la Persona del Padre quella che lo genera come *principium quod*. La precisazione é importante. Non si può concepire la Trinità come una sostanza che genera se stessa, ma è il Padre che, dalla sua sostanza, genera il Figlio[168]. Perciò il Figlio procede dalla sostanza divina intesa non in senso assoluto, ma in senso relativo, cioè in quanto questa sostanza è posseduta dal Padre.
Parlando delle processioni in Dio, Alessadro non si basa sulla distinzione agostiniana tra pensiero e amore e, di conseguenza, trova difficoltà a distinguere la processioni quanto all'origine, perché non può attribuire la prima all'intelligenza e la seconda mediante l'amore; le distingue indicando "un duplice modo di procedere dalla prima Persona. Questo duplice modo è *l'azione per natura* e *l'azione mediante la volontà*[169]. Al pari di Bonaventura, Alessandro intende che la generazione del Verbo è per natura e la spirazione dello Spirito Santo per volontà.
La teologia, soprattutto a partire da Tommaso d'Aquino, affermerà che sono le relazioni opposte ciò che distingue le Persone divine e che le costituisce formalmente come persone. Per Alessandro, invece, ciò che costituisce le persone sono le loro proprietà di origine; le relazioni non fanno altro che manifestare questa distinzione personale. La questione ci si è già presentata nel secolo IV nel parlare di Eunomio – sebbene non formalmente impostata – e tornerà a comparire con Bonaventura, al momento di rispondere alla domanda di cosa è che costituisce le Persone divine. Le note caratteristiche delle Persone sono le seguenti: il Padre è *principio*, *innascibilità* e *paternità*; il Figlio è *sapienza* e *verbo*; lo Spirito Santo è *comunione*, *carità*, *dono*.

BONAVENTURA

Bonaventura nasce nel 1221 a Bagnoregio e assai presto prende l'abito francescano. Studia teologia a Parigi sotto la direzione di Alessandro di Hales che riconosce come maestro e padre. La sua vita risulta strettamente legata all'università di Parigi. Fu non solo un grande autore speculativo, ma un grande mistico e grande uomo di governo come generale dell'ordine francescano. Creato cardinale nel 1273, muore nel 1274, lo stesso anno di Tommaso d'Aquino.

[167] Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC, cit., 1732. Cfr. Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, I, q. 44. Cfr. J. Auer, *Dios uno y trino*, II, in Auer/Ratzinger, *Curso de Teología Dogmática*, cit., 221.
[168] Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC, cit., 1732.
[169] A.Michel, *Trinité*, in DTC , cit., 1734.

Bonaventura dedica grande attenzione alle questioni trinitarie[170]. Forse nulla può riassumere il suo pensiero meglio di questo duplice aforisma: "È una verità indubitabile che Dio esiste; è una verità credibile che Dio è trino"[171]. Bonaventura riassume così tutta la tradizione di pensiero che stiamo via via studiando. Giustamente si afferma di lui che si trova inserito nella linea agostiniana, che dipende da Anselmo e Alessandro di Hales assieme allo Pseudo-Dionigi e Giovanni Damasceno[172]. Bonaventura ritiene convincente l'orientamento dell'argomento "ontologico" di Anselmo, incentrandolo da parte sua sul fatto che Dio è la verità somma[173].

Bonaventura ha grande fiducia nella possibilità di trovare Dio attraverso le cose create, specialmente a partire dall'anima umana che è la creatura più perfetta e nella quale si rispecchia come in un'impronta la misteriosa intimità divina. Come Agostino, Bonaventura trova nelle tre potenze dell'anima l'impronta della Trinità: la memoria è impronta del Padre, l'intelligenza è impronta del Figlio; la volontà è impronta dello Spirito Santo. Bonaventura trova maggiore impronta in queste realtà, perché non distingue tra l'anima e le sue potenze: perciò, le tre potenze –che sono una sola e medesima anima – appaiono come tre e al tempo stesso come un solo essere.

Nella strutturazione delle questioni, Bonaventura segue l'itinerario occidentale: studiare in primo luogo l'unità di Dio, per passare quindi alla Trinità di Persone. Nel parlare della Trinità assume come punto di partenza l'assioma dello Pseudo-Dionigi, *bonum est diffusivum sui.* L'argomentazione di Bonaventura si può riassumere così: non possiamo pensare all'essere divino come bene, senza considerarlo nel contempo come diffusivo di sé. Anzi, essendo Dio il massimo bene, anche la sua comunicabilità deve essere la massima. Non basta, quindi, una diffusione "piccola" come può essere la creazione e persino l'opera della santificazione, ma è necessaria una diffusione massima: la comunicazione totale e piena della Persona del Padre nella generazione del Figlio e nella spirazione dello Spirito Santo. Si tratta di una diffusione che deve essere "somma ed eterna, attuale ed intrinseca, naturale e volontaria, liberale e necessaria, incessante e perfetta"[174].

Bonaventura, al pari di Alessandro di Hales, ritiene che le persone divine non si costituiscono per le relazioni, ma per la loro origine. Tra persona, relazione e nozione (proprietà) esiste, perciò, distinzione di ragione. Tommaso d'Aquino affermerà il contrario: tra persona, relazione e proprietà personale esiste una identità totale, senza che sia possibile concepire la persona anteriormente alla sua relazione. Il fatto è che, mentre per Tommaso le relazioni sono costitutive delle persone, per Bonaventura le relazioni sono solamente *caratteristiche* delle Persone, le quali sono distinte in ragione delle loro proprietà di origine. Le relazioni solamente manifestano queste proprietà[175].

---

[170] Ecco alcuni dei passi principali in cui tratta le questioni: *In IV libros Sententiarum*, I, 8-29 (Ed. Quaracchi, 1); *Quaestiones disputatae: de mysterio Trinitatis* (ed. cit., 5*); Breviloquium I (*ibid.*); Sermone per la festa della Trinità* (ed. cit, 9).

[171] *Deum esse, esse verum indubitabile; Deum esse trinum, esse verum credibile* (Cfr. A. Michel, Trinité, in DTC, cit., 1735).

[172] Cfr. E. Vilanova, *Historia de la Teología cristiana* I, Barcelona 1987, 725-726.

[173] Così, in Bonaventura si trovano costantemente affermazioni come le seguenti: *Primum et summum est evidentissimum in sua veritate* (*Quaest. Disp. De mysterio Tr*initatis, 1, 1); *Deus, sive summa veritas est ipsum esse…cuius praedicatum clauditur in subiecto* (*In Sent*. d. 8, p. 1, q. 2).Cfr. L. Amorós, B. Aperrabay, M. Oromi*, Obras de San Buenaventura*, I, cit., 146.

[174] Cfr. L. Amorós, B. Aperrabay, M. Oromi, *Obras de San Buenaventura*, I, cit., 146.

[175] Cfr. A.Michel, *Trinité*, in DTC, cit., 1736.

La vita di Tommaso d'Aquino scorre parallela a quella di Bonaventura, soprattutto negli anni della maturità. Nasce intorno al 1224 a Roccasecca. È studente universitario a Napoli (1239-1243). Nel 1244 entra nell'Ordine dei Predicatori. Tra il 1248 e il 1251 segue a Colonia le lezioni di Alberto Magno. Dopo essere ordinato sacerdote e un breve periodo di insegnamento a Colonia (1251-1252), Tommaso passa ad insegnare a Parigi, dapprima come Baccelliere (1252-1255) e poi come Maestro e Titolare della cattedra di stranieri (1256-1259). Dal 1259 al 1268, Tommaso risiede in Italia e viene nominato Predicatore Generale del suo Ordine. Ritorna nuovamente a Parigi per continuare ad insegnare (1269-1272) e in questo anno torna all'Università di Napoli. Il 6 dicembre 1273 cessa di scrivere. Alla fine di gennaio 1274 si mette in viaggio per partecipare al Concilio di Lione. Muore il 7 marzo 1274[176].
Nella nostra esposizione seguiremo fondamentalmente le questioni della *Summa Theologiae*. In tal senso, è già tutta una presa di posizione da parte di Tommaso il posto in cui colloca le questioni su Dio. Pietro Lombardo iniziava le sue *Sentenze* proprio con la trattazione delle questioni trinitarie; Tommaso inizia la *Summa Theologiae* con le questioni relative a Dio considerato nella sua unità, per passare poi alle questioni trinitarie e quindi alla creazione: "La nostra indagine su Dio comprende tre parti: nella prima considereremo ciò che riguarda l'essenza divina; nella seconda ciò che si riferisce alla distinzione di persone e nella terza ciò che si riferisce a come derivano da Dio le creature"[177]. Seguendo Agostino, Tommaso si inserisce nella tipica impostazione occidentale: partire dall'unità di Dio e dalla considerazione degli attributi divini per analizzare poi le verità relative alla trinità di Persone.
Le questioni relative all'unità divina trovano in Tommaso un compiuto ordine logico, totalmente dipendente dal termine a cui si perviene nelle cinque vie. Ecco un riassunto dello schema che segue[178]:

I. Dell'esistenza di Dio (qq. 1-2).
II. Della natura di Dio (qq. 3-13).
III. Delle operazioni in Dio (qq.14-15).
IV. Della beatitudine di Dio (q. 26).

Tommaso ha cominciato rifiutando che si possa dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio. In seguito sviluppa le cinque vie, fondandosi per tutte quante esclusivamente sul principio di causalità. All'interno di ciascuna prova, anche l'ordine seguito è rigoroso: un punto di partenza, universalmente osservabile, come il movimento, l'esistenza di esseri causati, la contingenza degli esseri, i diversi gradi di perfezione negli esseri o il fatto che le cose tendono ad un fine; a questa realtà si applica il principio di causalità secondo la modalità propria di ciascun caso; si nega la possibilità di un processo all'infinito nelle cause subordinate *per se*, cioè nelle cause essenzialmente ed attualmente subordinate e si giunge all'esistenza di Dio, la cui natura appare

[176] Cfr. S. Ramírez, *Introducción general* in R. Suárez, F. Muñiz, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, I, Madrid 1947, 2-52.
[177] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 2, intr.
[178] Cfr. F. Muñiz, *Introducción* in *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Ed. bilingue, t. I, Madrid 1957, 19-20.

descritta secondo l'aspetto proprio di ciascuna via: come motore immobile, causa prima non causata, essere necessario, perfezione somma, fine ultimo[179].

Ha grande importanza il modo con cui Tommaso tratta le questioni proprie dell'essenza divina, facendo confluire verso di essa, unite, le cinque vie: il motore primo deve essere la sua stessa attività, per cui deve essere lo stesso Essere; la causa prima, per essere incausata, deve avere in se stessa la ragione della sua esistenza; l'Essere necessario deve avere come attributo essenziale la propria esistenza; la perfezione suprema non può essere una perfezione partecipata; la suprema causa finale non può essere ordinata ad un fine diverso da se stessa[180]. Così rimane posta in risalto la trascendenza divina, la distinzione tra Dio e il mondo, rimane salvaguardata dalla tentazione del panteismo tutta la trattazione successiva degli attributi e delle operazioni divine.

Questa profonda percezione della trascendenza divina ha portato Tommaso a tenere in grande considerazione la teologia negativa: di Dio possiamo dire quello che non è, non quello che é[181] e nel contempo a rafforzare l'unità di Dio, identificando la natura divina con il suo atto. Interpreta così nella maniera più radicale la verità che Dio è un eterno e semplicissimo atto di intelligenza e amore. Dio è puro essere: la sua esistenza è la sua essenza. Egli è *ipsum esse subsistens*[182]. Questa ferma percezione dell'intima unità di Dio troverà la sua concretizzazione nel momento di parlare della vita divina – la conoscenza e l'amore – e soprattutto influirà decisivamente sulla sua trattazione del mistero trinitario.

Ecco lo schema seguito nelle questioni relative alla Trinità[183]:

---

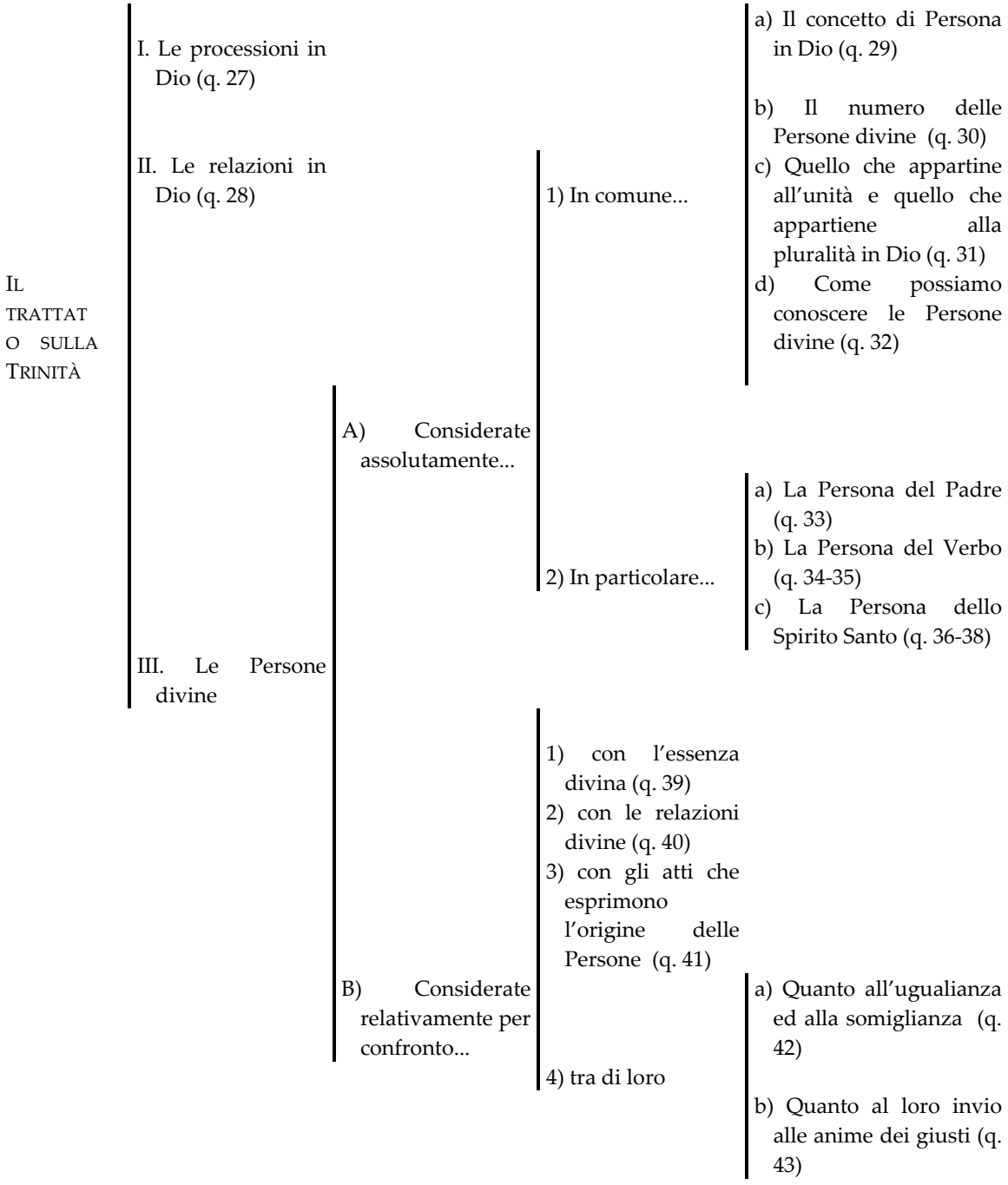
[179] Cfr. García López, *Nuestra sabiduría racional de Dios*, Madrid 1950. Cfr. anche L. Elders (ed.), *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme Théologique*, Città del Vaticano, 1980).

[180] Cfr. Garrigou-Lagrange, *La síntesis tomista*, Buenos Aires 1946, 99-100.

[181] "*… Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 3, intr.).

[182] Risulta molto pertinente l'osservazione seguente: "Tuttavia, non si deve confondere *l'ipsum esse* con *l'esse commune*: Dio non è l'essere in generale della filosofia moderna; non è nemmeno l'essere astratto o puramente concepito proclamato da alcune filosofie; e non è l'essere sostrato comune di tutto, affermato dal realismo parmenidiano. Dio trascende ontologicamente tutto il creato, ancorché sia immanente a tutto per creazione, provvidenza, governo e concorso" (J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, cit., 67).

[183] Cfr. M. Cuervo, *Introducción*, in *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Ed. bilingue, t. II (*Tratado de la Santísima Trinidad*, Madrid 1948, 13.).



Perciò, tutto il trattato si divide in tre grandi blocchi di questioni che seguono un rigoroso ordine logico: I. *Le processioni* intese e spiegate per mezzo della analogia delle operazioni di conoscenza e di amore immanenti ad ogni essere intellettuale (q. 27); II. *Le relazioni* che seguono necessariamente queste processioni divine e che costituiscono le persone (q. 28); III. *Le Persone* divine considerate assolutamente, cioè in se stesse (qq. 29-38) o relativamente, cioè la loro relazione con l'essenza divina, con gli atti che esprimono le loro origini o nella loro relazione reciproca (qq. 42-43). È a questo punto che si studia la missione delle divine Persone, cioè la loro relazione con la storia della salvezza.

L'analogia delle operazioni immanenti proprie di ogni essere intellettuale si trova alla base della strutturazione che Tommaso fa della sua trattazione della Santissima Trinità. Tuttavia per comprendere la portata e i limiti che Tommaso attribuisce a questa analogia è necessario tenere presente quello che dice intorno alla "dimostrabilità" del mistero della Trinità. La sua posizione su questo è molto più articolata di quella che abbiamo trovato in Anselmo, Riccardo di San Vittore o Bonaventura:

> "Che Dio è trino – scrive nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio – è unicamente oggetto di fede e non si può dimostrare con nessun argomento. Si possono offrire alcune ragioni non necessitanti e che hanno probabilità solo per il credente. Nel nostro stato presente di viandanti noi possiamo conoscere Dio solamente attraverso i suoi effetti nel mondo. Ora, la Trinità di Persone non può essere percepita attraverso la sua causalità, dato che questa causalità è comune a tutta la Trinità"[184].

Più tardi, nella *Summa Theologiae*, aggiungerà che voler dimostrare la Trinità significa offendere doppiamente la fede. In primo luogo significa abbassare l'affascinante mistero dell'intimità divina fino alla piccolezza della nostra mente; in secondo luogo, significa esporre il mistero allo scherno dei non credenti:

> "Abbiamo dimostrato che l'uomo, con le sue proprie forze, non può raggiungere la conoscenza di Dio, se non per mezzo delle creature. Ma le creature conducono alla conoscenza di Dio come gli effetti alle loro cause (…) Ora, la potenza creatrice di Dio è comune a tutta la Trinità e perciò appartiene all'unità dell'essenza e non alle persone distinte. Quindi mediante la ragione naturale si può conoscere di Dio ciò che appartiene all'unità dell'essenza, non ciò che si riferisce alla distinzione di persone"[185].

Tuttavia, troviamo certamente vestigia della Trinità nelle creature, specialmente nell'anima umana e nelle sue operazioni:

> "Le ragioni che vengono addotte per manifestare il mistero della Trinità (…) sono congruenti, ma non tali da dimostrare con esse la trinità di persone. E ciò si conferma esaminando ciascuna delle dimostrazioni citate. La bontà infinita di Dio si manifesta anche nella produzione delle creature, perché trarre qualcosa dal nulla richiede una potenza infinita ed affinché Dio si comunichi con bontà infinita non è necessario che qualcosa di infinito proceda da Dio, ma che ogni essere riceva la bontà divina secondo ciò che richiede il suo modo o la sua capacità. Allo stesso modo, quel detto che senza compagnia non è possibile il godimento gioioso di alcun bene si verifica quando si tratta di una persona che non possiede la pienezza del bene e quindi per raggiungere la pienezza del bene della gioia ha bisogno che il bene dell'altro si unisca al suo. Infine, la somiglianza del nostro intelletto non dimostra sufficientemente cosa alcuna di Dio, per il fatto che l'intelligenza non esiste in Dio e in noi in modo univoco"[186].

Risultano evidenti i riferimenti di Tommaso agli argomenti di Riccardo di San Vittore come pure il fatto che riduce la loro forza probativa a mere *congruenze*, cioè al fatto che supposta la rivelazione della verità radicale – l'esistenza del mistero – ne dimostrano la congruenza. Da questo punto di vista è molto più cauto di Riccardo di San Vittore o dello stesso Bonaventura.

Importanza della riflessione trinitaria di Tommaso

Con Tommaso d'Aquino la strutturazione del trattato *De Trinitate* raggiunge una grande perfezione formale che ne fa il massimo rappresentante della strutturazione scolastica e punto

[184] Tommaso, In Boetium, q.1, a. 4.
[185] Tommaso, STh I, q. 32, a. 1, in c.
[186] Tommaso, STh, q. 32, a. 1, ad 2.

di riferimento universale. La sua influenza, perciò, è di primo ordine nel lavoro teologico successivo. Questo influsso si inserisce inoltre nell'influsso globale che assume il complesso del pensiero tomista nei secoli successivi, soprattutto per la sua capacità di strutturare con ordine chiaro e rigoroso la vasta tradizione che l'ha preceduto. Così pure per i profondi commentatori che lo seguono.

Sarebbe ingiusto che la perfetta strutturazione logica del trattato tomista su Dio facesse dimenticare il profondo spirito biblico e patristico che lo penetra. È caratteristico del metodo usato da Tommaso – e in ciò si vede ancora una volta l'influsso di Agostino – il fatto che l'Aquinate accentua più dei suoi predecessori il carattere rivelato dell'affermazione trinitaria e che la distingua inequivocabilmente dal concetto razionale di Dio[187].

A questa caratteristica se ne deve aggiungere un'altra di estrema importanza nel lavoro teologico: il legame che Tommaso stabilisce tra la fede trinitaria e il messaggio di salvezza. Tutta la strutturazione della Trinità nel suo aspetto immanente è al servizio della teologia delle missioni divine. La dottrina delle missioni costituisce la meta e la chiave della sua strutturazione della teologia trinitaria. Fin dal primo momento la sua dottrina trinitaria è al servizio della considerazione della salvezza del genere umano, "che si compie nel Figlio fatto uomo e nel dono dello Spirito Santo"[188]. Tommaso conclude il suo trattato sulla Trinità con la questione dedicata alla inabitazione della Trinità nell'anima, cioè con lo studio della relazione del mistero trinitario con la salvezza dell'uomo. Tale questione forma parte essenziale della strutturazione di tutto il trattato a tal punto che, senza di essa, si fraintende tutto il trattato[189].

Riguardo ai contributi relativi allo stretto campo trinitario, si possono sottolineare due punti nei quali il pensiero di Tommaso influisce decisivamente persino su quegli autori che non accettano l'insieme del suo pensiero: a) l'affermazione che il Verbo procede *secundum intellectum*, di fronte al pensiero di Bonaventura che il Verbo procede *secundum naturam*. In questo si mantiene molto più fedele ad Agostino di Bonaventura e nel contempo è più conforme al dato rivelato che addita l'operazione della conoscenza – il Verbo e la Parola – come il modo proprio di procedere del Figlio; b) l'affermazione che le Persone divine non si costituiscono e si distinguono per le note che sono loro proprie, ma solamente per le relazioni di origine. Ciò gli permette di stabilire meglio l'uguaglianza tra le Persone e soprattutto di mostrare come i due termini della relazione di opposizione si caratterizzano reciprocamente. Così, p.e., il Padre è Padre nel generare il Figlio, nella misura in cui genera il Figlio e, in tal senso, il Figlio forma parte – per così dire – della paternità del Padre. Lo stesso vedremo che avviene con la processione dello Spirito Santo.

[187] Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, Mysterium Salutis, II, Madrid 1977, 184.

[188] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 36, a. 1, ad 2.

[189] Cfr. F. Courth, *Dios, amor trinitario*, cit., 200-201.

CAPITOLO 14: IL DOGMA TRINITARIO NEL MAGISTERO DELLA CHIESA DAL SEC. XIII

Durante il medioevo, mentre si conclude la strutturazione speculativa del trattato *De Trinitate*, la teologia trinitaria riceve dal Magistero della Chiesa impulso e chiarimento su alcuni punti, in particolare quelli relativi allo Spirito Santo. I Concili IV del Laterano (1215), II di Lione (1274) e di Firenze (1445) occupano una posizione importante nella storia della pneumatologia, poiché hanno luogo in un'epoca, nella quale, dopo il compiersi della rottura con i greci, si torna a cercare – e in parte si ottiene – il riavvicinamento. Per tutto questo era necessario dissolvere i malintesi circa la fede nello Spirito Santo e, concretamente, circa il significato e la storia del *Filioque*. Dopo lo studio di questi Concili, si presterà particolare attenzione all'insegnamento su Dio del Concilio Vaticano I (1870) e agli interventi del Magistero nella seconda metà del secolo XX, in concreto il Concilio Vaticano II e il Credo del Popolo di Dio. Il capitolo termina con alcuni riferimenti alla dottrina trinitaria del *Catechismo della Chiesa Cattolica.*

IL CONCILIO IV DEL LATERANO (11-30.XI.1215)

Durante questi secoli, la Chiesa si vide nella necessità di riaffermare talvolta la proclamazione della fede nella unicità di Dio per opporsi alle diverse tendenze manichee che sostenevano l'esistenza di un doppio principio della creazione, o di un Dio dell'Antico Testamento e un altro del Nuovo Testamento. Fu anche necessario con relativa frequenza riaffermare il mistero dell'unità della Trinità[190].

L'insegnamento trinitario del Concilio Laterano IV è in relazione con la dottrina dell'Abate Gioacchino da Fiore (+1201)[191]. L'Abate Gioacchino accusava Pietro Lombardo di introdurre nella Trinità una specie di quaternità, perché Pietro Lombardo affermava che l'essenza divina, comune alle tre Persone, non era né *generans*, né *generata*, né *procedens*. Gioacchino, da parte sua, concepiva l'unità delle tre persone come una unità nella specie, come succede in tre uomini, i quali concordano nell'appartenere alla specie umana, ma sono tre individui numericamente distinti[192].

La dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore, nella quale si avverte l'influenza del Porretano, rasentava una specie di triteismo secondo il quale l'unità in Dio non è né vera né propria, ma in certo modo si riduce ad una unità collettiva e analogica[193]. Per cui si afferma nella *Professione di fede* del Lateranense IV:

> "Crediamo fermamente e confessiamo semplicemente che uno solo è il vero Dio, eterno e immenso onnipotente, immutabile, incomprensibile e ineffabile, Padre, Figlio e Spirito Santo, tre persone, ma una sola essenza, sostanza o natura semplicissima. Il Padre (non deriva) da alcuno, il Figlio dal solo Padre, lo Spirito Santo dall'uno e dall'altro, ugualmente, sempre senza inizio e senza fine. Il Padre genera, il Figlio nasce, lo

[190] Cfr. p.e., la professione di fede imposta a Durando di Huesca (1208), in cui si parla di una Trinità "coessenziale, consustanziale e coeterna", e nella quale si insiste sull'unità del Dio dei due Testamenti (cfr. DS 790).

[191] Sull'ecumenicità di questo Concilio cfr. Y. Congar, *1274-1974: structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 58 (1974) 356-390, sp. 382-384 ». Cfr. anche , B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 204.

[192] Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1984, 335.

[193] R. Foreville, *Lateranense IV (Historia de los Concilios ecuménicos*, 6/2), Vitoria 1973, 83-84.

Spirito Santo procede. Sono consustanziali e coeguali, coonnipotenti e coeterni, principio unico di tutto, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali…"[194].

Dopo questa semplice affermazione del mistero della Trinità, il Concilio passa alla diretta condanna dell'Abate Gioacchino nominando esplicitamente Pietro Lombardo alla cui dottrina aderisce:

"Noi, con l'approvazione del sacro concilio universale, crediamo e confessiamo, con Pietro Lombardo, che esiste una somma sostanza, incomprensibile e ineffabile, la quale è veramente Padre, Figlio e Spirito Santo, le tre Persone insieme, e ciascuna di esse singolarmente. In Dio, quindi, vi è solo una Trinità, non una quaternità, poiché ognuna delle tre persone è quella sostanza, essenza o natura divina, la quale è, essa sola, principio di tutte le cose, e fuori della quale non se ne può trovare altra. Essa non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede; in tale modo vi è distinzione nelle persone e unità nella natura."[195].

Si tratta di una forte affermazione dell'unità numerica dell'essenza divina: a) Esiste identità tra le Persone e l'essenza divina, sia se le si considera singolarmente, sia se si considera le tre congiuntamente; b) Esiste identità tra l'essenza divina e il Padre in quanto generante del Figlio, con il Figlio in quanto generato dal Padre e con lo Spirito Santo in quanto procede dai due; c) Si nega che sia l'essenza quella che genera; d) Non esiste, quindi, quaternità in Dio, poiché l'essenza divina non si può intendere come qualcosa che esiste separatamente dalle Persone[196].
Il Lateranense IV blocca ogni strada che porti ad una concezione della Trinità nella quale si faccia scaturire la Persona del Padre da una previa essenza impersonale. Cioè non esiste priorità dell'essenza divina sulle Persone. L'essenza divina non è quella che genera, bensì il Padre. Si sottolinea così l'affermazione che il Padre è fonte ed origine di tutta la Trinità.
Di conseguenza, la sostanza o essenza divina non è il principio delle processioni. Ma solamente le Persone sono questo principio. Perciò si conclude: l'unità è nella natura, la distinzione nelle Persone. La consustanzialità delle persone implica, quindi, non solo l'unità specifica di sostanza o natura, ma anche la sua unità numerica. Si riprendono così le puntualizzazioni tanto precise del Simbolo *Quicumque* e del Concilio XI di Toledo. Si noti che nel can. 2 si condanna la posizione dell'Abate Gioacchino e nel can. 3 si loda il monastero da lui fondato come pure Gioacchino stesso, il quale aveva chiesto che i suoi scritti fossero inviati alla Santa Sede.

IL CONCILIO II DI LIONE (7 MAGGIO-17 LUGLIO 1274)

Il Concilio fu convocato precisamente per ristabilire l'unione con i greci. L'unione fu raggiunta, poiché l'imperatore Michele Paleologo aveva interesse ad ottenere l'aiuto militare dell'Occidente.
Ma fu una unione effimera[197]. La questione trinitaria decisiva fu, come è logico, la processione dello Spirito Santo nel suo duplice aspetto: a) processione dal Padre e dal Figlio; b) entrambi non costituiscono che un solo principio[198].

"Con fedele e devota professione, confessiamo che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio non come da due principi, ma come da uno solo; non per due spirazioni, ma per una sola (…) con l'approvazione del santo concilio, condanniamo e riproviamo tutti quelli che osano negare che lo Spirito Santo

[194] Conc. Lateranense IV, *De fide Catholica*, cp. 1, DS 800.
[195] Conc. Lateranense IV, *De fide Catholica*, cp. 2, DS 803
[196] Cfr. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, cit., 194-197.
[197] Cfrr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, cit., 339.
[198] Sui precedenti di questa formula, cfr. H. Wolter, H. Holstein, *Lyon I et Lyon II*, Paris 1966, 163-166.

procede eternamente dal Padre e dal Figlio, o anche asserire temerariamente che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da due principi e non come da uno solo"[199].

Si tratta, quindi, di una importante precisazione per la teologia latina che, indiscutibilmente evita gli eccessi ai quali avrebbe potuto dar luogo il *filioquismo*: non esistono due spirazioni, né il Figlio è un altro principio della spirazione. Si tenta di difendere così l'affermazione che il Padre è l'unica fonte di tutta la Trinità[200].

IL CONCILIO DI FIRENZE (8.I.1438-7.VIII.1445)

Anche nel Concilio di Firenze le questioni trinitarie che preoccupano sono quelle relative all'unione con i greci e, pertanto, occupa una posizione eminente la questione del *Filioque*. Il Concilio approva diversi decreti di unione: unione con gli armeni (bolla *Exultate Deo* del 22.XI.1439); unione con i giacobiti (bolla *Cantate Domino* del 4.II.1442); unione con i greci (bolla *Laetentur coeli* del 6.VII.1439), che fu il momento culminante del Concilio. In essa si insiste sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come da un solo principio:

"…Nel nome della santa Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, con l'approvazione di questo sacro ed universale concilio fiorentino, definiamo che questa verità di fede debba essere creduta e accettata da tutti i cristiani; e così tutti debbono professare che lo Spirito Santo è eternamente dal Padre e dal Figlio, che ha la sua essenza e l'essere sussistente ad un tempo dal Padre e dal Figlio, e che dall'eternità procede dall'uno e dall'altro come da un unico principio e da un'unica spirazione; e dichiariamo che quello che affermano i santi dottori e padri – che lo Spirito Santo procede dal Padre per mezzo del Figlio – tende a far comprendere che anche il Figlio come il Padre è causa, secondo i Greci, principio, secondo i Latini, della sussistenza dello Spirito Santo. E poiché tutto quello che è del Padre, lo stesso Padre lo ha dato al Figlio con la generazione, meno l'essere Padre, questa stessa processione dello Spirito Santo dal Figlio l'ha dall'eternità anche il Figlio dal Padre, da cui è stato pure eternamente generato. Definiamo, inoltre, che la spiegazione data con l'espressione *Filioque*, è stata lecitamente e ragionevolmente aggiunta al simbolo per rendere più chiara la verità e per necessità allora incombenti."[201].

Ci troviamo, quindi, di fronte ad una solenne proclamazione della fede nella quale si insegna che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio e per un'unica spirazione, ricevendo da essi la sua realtà essenziale e personale. Si segnala l'uguaglianza delle formule *ex Patre Filioque* o *a Patre per Filium* e si legittima l'introduzione del *Filioque* con le necessità del tempo, cioè per difendere la perfetta divinità del Figlio[202].

Nella bolla *Cantate Domino*, insieme ad una succinta esposizione del mistero della Trinità[203],si insiste sull'unità delle tre divine Persone, sottolineando che questa unità si trova affermata nella *circuminsessio*: le Persone, anche se distinte per la loro origine e la loro mutua relazione, sono le une *nelle* altre in ragione dell'unità dell'essenza.

---

[199] Cfr. Conc. II di Lione, *Const. De summa Trinitate et fide catholica* (18.V.1274), DS 850.

[200] Non sembra tuttavia che il testo venisse *discusso* con i greci. "La formulazione stessa di questo decreto (…) ci indica che non è il risultato di un dialogo con i greci. Anzi si presenta come il processo verbale di una accettazione; se deriva da un accordo, questo consistette in un semplice e puro assenso. Non converrebbe parlare di una capitolazione? (…) Chiaramente dal tono della stessa Costituzione *Fideli ac devota* si desume che fu redatta senza la collaborazione dei greci" (H. Wolter, H. Holstein, *Lyon I et Lyon II*, Vitoria 1979, 231).

[201] Conc. Fiorentino, Bolla *Laetentur coeli* (6.VII.1439), DS 1300-1303.

[202] Cfr. A. Michel, *Trinité* in DTC 15, 1764. Cfr. anche J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, Paris 1965, 249-251 ; 260-261.

[203] Si tratta della bolla di unione per i giacobiti. Si chiamavano così –giacobiti – per il fatto di essere seguaci di Giacomo di Tella fin dal secolo VI. Erano egiziani o etiopi che dipendevano dal patriarcato copto di Alessandria. Erano monofisiti. Dopo la conquista dell'Egitto da parte degli arabi nel 640, rimasero isolati sia da Roma che da Costantinopoli. Da allora sono conosciuti come chiesa copta. Alla fine del 1439 inviarono una delegazione al Concilio di Firenze (Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, cit., 341-342).

"Per questa unità il Padre è tutto nel Figlio e tutto nello Spirito Santo; il Figlio è tutto nel Padre e tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo è tutto nel Padre e tutto nel Figlio. Nessuno precede l'altro per eternità o lo sorpassa in grandezza, o lo supera per potenza: è eterno, infatti, e senza principio che il Figlio ha origine dal Padre; ed eterno e senza principio, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Tutto quello che il Padre è od ha, non lo ha da un altro, ma da sé; ed è principio senza principio. Tutto ciò che il Figlio è od ha, lo ha dal Padre, ed è principio da principio. Tutto ciò che lo Spirito Santo è od ha, lo ha dal Padre e dal Figlio insieme; ma il Padre e il Figlio non sono due principi dello Spirito Santo, ma un solo principio, come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi della creatura, ma un solo principio"[204].

Proprio per l'interesse nell'eliminare malintesi con i greci, l'insegnamento conciliare insiste su ciò che unisce latini e greci nella loro confessione delle verità intorno allo Spirito Santo. In concreto, si sottolinea non solo che lo Spirito Santo procede dal Padre, ma soprattutto che procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio; che il Figlio, nell'essere generato, riceve tutto dal Padre, ivi compresa, quindi, la spirazione dello Spirito Santo; che il Padre non riceve nulla da nessuna Persona, poiché è principio senza principio; e si insiste sul fatto che la formula *ex Patre Filioque procedit* non è in contraddizione con la formula *ex Patre per Filium procedit*[205].

LA QUESTIONE DEL FILIOQUE

L'introduzione del *Filioque* nell'uso liturgico del Simbolo Niceno-costantinopolitano nella sua versione latina costituisce un'importante questione trinitaria che inoltre è fondamentale nel dialogo tra la chiesa occidentale e la bizantina. La questione ha un duplice aspetto: da una parte il significato teologico del *Filioque*; dall'altra la sua inserzione da parte degli occidentali nel Simbolo.

Ecco un riassunto della sua storia e dei motivi teologici che provocano la controversia.

La teologia latina, come si è già visto, si è orientata fin dai suoi inizi, verso l'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Secondo Tertulliano, l'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre *per mezzo* del Figlio ha un significato equivalente all'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio[206]. Il termine *Filioque* è usato già da Ambrogio[207]. Lo segue Agostino, nella cui dottrina trinitaria la processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio occupa una posizione centrale[208]. Agostino sottolinea che lo Spirito procede dal Padre *principaliter* (fondamentalmente), mentre procede dal Figlio *communiter* (comunitariamente), perché il Padre, con la generazione, consegna tutto al Figlio[209]. Attraverso Agostino, questa concezione diviene universale in Occidente. Il Papa Leone I usa espressioni equivalenti[210].

È importante sottolineare che l'Occidente manifestò la sua fede nel *Filioque* attraverso i suoi Padri e i Concili nell'epoca in cui esisteva ancora la comunione tra Oriente e Occidente[211]. Durante secoli quindi sono pacificamente coesistite le due formule nella Chiesa: *qui ex Patre*

---

[204] Conc. Fiorentino, Bolla *Cantate Domino* (4.II.1442), DS 1331.

[205] Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, Bogotá 1991, 276-277.

[206] Cfr. Tertulliano, *De resurrectione carnis*, 5-7.

[207] Cfr. Ambrogio, *De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum*, PL 16, 762-763.

[208] Cfr. B. Studer, *Filioque*, in "Dizionario Patristico e delle Antichità Cristiane", I, 1358-1359.

[209] "Il Padre lo ha dunque generato in modo che il loro Dono comune procedesse anche dal Figlio e che lo Spirito Santo fosse lo Spirito di ambedue" (Agostino, *De Trinitate*, 15, 17, 29).

[210] "Spiritus Sanctus Patris Filiique (…) Spiritus (…) cum utroque vivens…" (Leone Magno, *Sermo de Pentecoste*, 1). C'é una lettera a Toribio, vescovo di Astorga, nella quale si afferma « ab utroque processit » *Epistola 15*. Sulla autenticità di questa lettera cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 492.

[211] Cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 491.

procedit e *qui ex Patre Filioque procedit*. Né gli occidentali considerarono strane le formule orientali, né gli orientali le formule occidentali[212]. È anche certo, come fa notare B. Studer, che già il Concilio stesso di Costantinopoli (381) aveva modificato il Simbolo Niceno senza preoccuparsi del parere degli occidentali e che il Concilio di Efeso (431), il quale proibisce di ammettere una fede diversa da quella di Nicea, ignorava la sua versione costantinopolitana[213].
Sia orientali che occidentali impostavano in modo diverso l'accesso al mistero trinitario, ma gli uni e gli altri accettavano nella loro integrità i dati offerti dalla Sacra Scrittura: il Padre è principio senza principio; il Figlio procede dal Padre; lo Spirito Santo procede dal Padre, è inviato dal Figlio ed è Spirito del Padre e del Figlio. Il II Concilio di Costantinopoli (553) cita, uniti ai greci, Padri e Dottori latini la cui dottrina confessa di seguire nella sua totalità ed i quali chiaramente professano il *Filioque*. Tra questi autori si trovano Ambrogio, Agostino e Leone Magno, che abbiamo visto usare il *a Patre et Filio procedit*[214].
La confessione che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio appare esplicitamente nella *Fides Damasi* e nel Simbolo *Quicumque*. Il *Filioque* si trova presente già in Spagna nella liturgia di Toledo tra gli ani 446-447. È presente nel III Concilio di Toledo (589) con la professione di fede di Recaredo. Qui viene usata precisamente per contrastare gli errori priscillianisti e ariani mettendo in risalto da una parte che il Figlio è uguale al Padre, poiché spira insieme a Lui, e dall'altra che lo Spirito Santo è della stessa natura del Padre e del Figlio[215]. A questo evento seguono le formule di fede dei Concili IV, VI, XI, XVI e XVII di Toledo[216]. Il *Filioque* era talmente universale in Occidente che si credeva in buona fede che provenisse da Nicea-Costantinopoli, per cui verso l'anno 790 i *Libri carolini* accusano i greci di essere loro quelli che hanno soppresso il *Filioque* dal Simbolo[217]. Si tratta di una deplorevole mancanza di informazione e di una accusa ingiusta. Alcuino, Smaragdo e Teodulfo scrivono diverse opere precisando se si deve dire *Filioque* o *per Filium*[218].
Come è naturale, anche i Padri greci hanno sollevato la questione del vincolo dello Spirito con il Figlio. Risulta p.e. in Atanasio[219], Basilio[220], Gregorio di Nissa[221], che sempre parlano di un

---

[212] Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 180.

[213] Cfr. B. Studer, *Filioque*, in "Dizionario Patristico e delle Antichità Cristiane", cit., 1358.

[214] Il *Filioque* è essenzialmente un problema di traduzione, che mette in evidenza la necessità di approfondire sempre più il dogma, per la ricchezza dei contenuti mediati dalla parole. La necessità di tradurre spesso mette in evidenza questa ricchezza, anche altrimenti rischierebbe di rimanere in ombra. A questo proposito è interessante notare che nell'ambito linguistico siriano, che per ragioni politiche era rimasto isolato, il simbolo del sinodo di Seleuchia nel 410 recepì il simbolo Niceno introducendovi l'equivalente del *Filioque* (cfr. P. BRUNS, *Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche*, AHC 32 (2000) 1-22). Questo fatto sembra estremamente rilevante anche per comprendere la coerenza teologica della posizione latina.

[215] *Spiritus aeque Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae* (Con. III di Toledo, *Symbolum Reccaredi Regis*, 8.V.589), DS 470. Come osserva Bobrinskoy, questo stesso Concilio ordina che si canti il Credo di Nicea nella liturgia. "Senza dubbio questo Credo cantato nuovamente conteneva l'aggiunta del *Filioque*. Così ciascuno pensa che il Credo, nella sua forma interpolata, era il testo originale, poiché non si aveva l'abitudine di cantarlo prima di aggiungere il *Filioque*" (Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris 1986, 283).

[216] Cfr. D. Ramos-Lissón, *Die synodalen Ursprünge des Filioque in römisch-westgotischen Hispanien*, "Annuarium Historiae Conciliorum" 16 (1984), 289.

[217] Cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 494.

[218] Cfr. J. Morán, *Trinidad Santísima* in GER 22, 772.

[219] "Vedremo che la condizione che abbiamo riconosciuto come propria del Figlio rispetto al Padre, tale è precisamente quella che possiede lo Spirito rispetto al Figlio. Quello stesso che il Figlio dice *Tutto quello che il Padre possiede è mio* (Gv 16, 15), vedremo anche che, mediante il Figlio, tutto ciò è anche nello Spirito" (Atanasio, *Epistola ad Serapionem*, 2, 1).

vincolo dello Spirito con il Figlio. Non può essere altrimenti, se si concepisce che lo Spirito è un unico Dio con il Figlio e che inoltre è inviato dal Figlio nel mondo. Naturalmente sia la tradizione orientale che la tradizione latina hanno letto questi venerandi testi attentamente, cercando di illuminare con essi le proprie rispettive posizioni. Si può dire, con tutto ciò, che è chiaro che i Padri del IV secolo affermano che lo Spirito procede dal Padre e anche se non fanno intendere che lo Spirito *proceda anche* dal Figlio, parlano certamente di un vincolo *naturale*, *eterno e personale* tra il Figlio e lo Spirito. Cioè il Figlio svolge una certa funzione – ancora poco precisata – nella processione dello Spirito[222].

Nel secolo V Cirillo di Alessandria afferma che lo Spirito procede dal Figlio: "Lo Spirito Santo è Spirito di Dio Padre e in maniera simile del Figlio, poiché deriva sostanzialmente dai due, cioè dal Padre mediante il Figlio"[223]. Espressioni siffatte, tuttavia, si devono leggere con cautela, perché possono essere riferite direttamente alla processione "economica". In tal senso le ha interpretate la teologia ortodossa[224], mentre molti latini le hanno interpretate come riferite anche alla vita intratrinitaria. Comunque, sembra esatto affermare che anche se i testi di Cirillo sono collocati nella prospettiva "economica", non escludono, ma additano la prospettiva intratrinitaria. In Cirillo il vincolo eterno dello Spirito con il Figlio sembra presupporre veramente un vincolo di origine.

Si trova un insegnamento simile in Massimo il Confessore, quando nel 655 scrive al papa Martino I, preoccupato per l'uso latino del *Filioque* e manifesta che egli ammette la processione dello Spirito dal Padre per mezzo del Logos[225]. Massimo difende questa espressione per "salvaguardare l'unità e l'identità dell'essenza mediante l'enunciato sulla processione (*proiénai*) per mezzo del Figlio, senza trasformare il Figlio nella causa (*aitía*) della processione (*ekpóreusis*) dello Spirito Santo"[226].

Giovanni Damasceno riassume così la fede trinitaria: "Lo Spirito accompagna il Verbo e manifesta la sua operazione (…) È una Forza che proviene dal Padre e riposa sul Verbo, una Forza che manifesta il Verbo, senza potersi separare da Dio nel quale Essa è e dal Verbo cui Essa si accompagna (…) Non diciamo che il Figlio è la causa (…) né che lo Spirito procede dal Figlio, ma diciamo che Egli è lo Spirito del Figlio (…) Lo Spirito è lo Spirito del Padre (…) ma è anche lo Spirito del Figlio, non perché proceda dal Figlio, ma perché procede dal Padre per mezzo di

---

[220] "Lo Spirito si trova ad essere rispetto al Figlio lo stesso che il Figlio rispetto al Padre" (Basilio di Cesarea, *Sullo Spirito Santo*, 17, 43).

[221] "Occorre pertanto concepire una forza (divina) che tragga la sua origine dal Padre, che progredisca per mezzo del Figlio e trovi il proprio compimento nello Spirito Santo" (Gregorio di Nissa, *Epistola*, 24, 15). La posizione del Nisseno è particolarmente interessante dal punto di vista del *Filioque*, in quanto attribuisce un ruolo attivo al Figlio nella processione dello Spirito ad un livello chiaramente immanente (cfr. G. Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004, pp. 269-318.

[222] B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.) *Historia de los dogmas* I, Salamanca 1995, 252.

[223] Cirillo di Alessandria, *De adoratione*, 1. PG 68, 148. Cfr. anche *Dialogus de Trinitate*, 6 (SCh 236, 27-33); *Commentarius in Johannem*, 7-8, PG 74, 33-36.

[224] Cfr. p.e. Meyendorff, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*, "Russie et Chrétienté", 3-4 (1950), 161-165. « La prospettiva alessandrina – scrive Bobrinskoy – riduce frequentemente l'azione dello Spirito alla vita della Chiesa, privilegiando il ruolo del Logos. San Cirillo di Alessandria afferma elegantemente che lo Spirito Santo è lo *Spirito proprio del Figlio*, che *deriva dal Padre, dal Padre e dal Figlio* o che *procede sostanzialmente dai Due*, cioè dal Padre e dal Figlio. Il P. Meyendorff ha dimostrato che l'insegnamento di San Cirillo si colloca interamente sul piano soteriologico" (Bobrinskoy, *Le mistère de la Trinité*, cit., 286).

[225] Massimo scrive anche che lo Spirito procede dal Padre *consustanzialmente* mediante il Figlio. Cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 494-495.

[226] B. J. Hilberath, *Pneumatología*, Barcelona 1996, 148.

Lui, perché non c'è che un'unica causa, il Padre (…)"[227]. Non si può affermare che questi testi escludano ogni processione dello Spirito come processione anche dal Figlio. È logico che alcuni li considerino testimoni della formula *dal Padre mediante il Figlio*[228]. Argomento estremamente forte da un punto di vista teologico è l'affermazione che Padre e Figlio sono correlativi, cioè che se anche se si dice che lo Spirito procede dal Padre senza esplicitare il ruolo della seconda Persona, la dottrina elaborata per rispondere ad ariani e neoariani indica chiaramente che il Padre è tale proprio perché ha un Figlio e che questo rapporto consiste nell'essere l'uno nell'altro. Così il Figlio è presente nella processione dal Padre della terza Persona proprio perché la processione è dal Padre. E tutto ciò ad un livello assolutamente immanente.

Fin qui le diverse strade che la teologia ha seguito nell'elaborazione della dottrina sulla processione dello Spirito in un ambiente non polemico. I percorsi si presentano come divergenti, ma non come incompatibili. Un aspetto diverso ha assunto la questione del *Filioque* ai tempi dello scisma. Nell'anno 867, il patriarca Fozio, in una serie di scritti condanna non solo l'inclusione del *Filioque* nel Simbolo, ma il suo significato dottrinale. Secondo Fozio, lo Spirito Santo procede *unicamente* dal Padre. Perfino di fronte a quei Padri greci che parlano di una processione mediante il Figlio, Fozio insiste non solo che il Padre e *solamente* il Padre è la causa (*aitía*) dello Spirito[229], ma che questa causalità esclude che lo Spirito proceda anche dal Figlio: lo Spirito, secondo Fozio, procede unicamente dal Padre (*ek monou tou Patrós*). Non si può negare che Fozio radicalizza le posizioni divergenti dei greci, fino al punto di scindere totalmente la teologia delle missioni dalla sua relazione con la Trinità immanente[230].

È doveroso ricordare che la divergenza intorno al *Filioque* non è una creazione di Fozio. Questa divergenza affonda le sue radici nella più classica teologia greca: nel modo che i greci hanno di accostarsi al mistero della Trinità. Fozio non è il creatore della divergenza, ma di certo la radicalizzò. E facendolo impoverì tutta la sua teologia trinitaria, minimizzando la relazione Verbo Spirito e senza potere rendere ragione della teologia della missione dello Spirito[231].

> Ma la ragione della divergenza non fu solamente il modo diverso di accostarsi alla teologia trinitaria. Ci fu anche una ragione non piccola nelle difficoltà di vocabolario. Già si è visto

---

[227] Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, I, 7, 8 e 12.

[228] Cfr. p.e. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.) *Historia de los dogmas* I, cit., 252. Ecco invece come lo interpreta Bobrinskoy: "San Giovanni Damasceno riprende l'idea ireneana della simultaneità della generazione e della processione del Figlio e dello Spirito, simultaneità che Ireneo esprimeva con l'immagine delle due *Mani* del Padre. Questa immagine esclude qualsiasi anteriorità cronologica o concettuale della generazione del Figlio sulla processione dello Spirito" (Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, cit., 289).

[229] Il termine *aitía* (causa) è il più forte di tutti quelli che si possono usare in greco per designare la processione. Ne consegue che anche i latini potessero ammettere che solamente il Padre è la *aitía* dello Spirito, pur ammettendo che lo Spirito procede anche dal Figlio unito al Padre come un unico principio dello Spirito Santo in un'unica spirazione.

[230] "In Fozio in definitiva resta senza spiegazione la relazione tra il Logos e il Pneuma: l'azione dello Spirito difficilmente potrà caratterizzarsi come l'azione dello Spirito di Cristo" (B. J. Hilberath, *Pneumatología*, cit., 149).

[231] Si tratta di un problema universalmente riconosciuto, anche per gli ortodossi. Fozio, a detta di Meyendorff, dimentica l'aspetto soteriologico della questione, che sempre fu assai vivamente presente nel pensiero patristico greco. Per O. Clément, l'errore di Fozio fu di *aver pensato contro*, senza comprendere la parte di verità dell'altro: "La doppia affermazione che lo Spirito procede solo dal Padre e che il suo invio da parte del Figlio concerne unicamente le missioni temporali, non può rendere ragione – così pare – né di tutta la ricchezza della Rivelazione, né di tutte le espressioni dei Padri. E conseguentemente, neppure delle intuizioni autentiche del filioquismo" (O. Clément, *Essor du christianisme oriental*, Paris 1964, 18). Questi limiti della visione trinitaria di Fozio –secondo Bobrinskoy – non tolgono a Fozio il merito di avere saputo reimpostare la controversia del *Filioque* secondo i principi fondamentali che le proprietà ipostatiche sono intrasmissibili e di avere sottolineato che la "categoria *meta-logica* di causalità appartiene al solo Padre" (Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, cit., 291).

con l'uso del vocabolo *aitía*, causa. Inoltre mentre i latini hanno solamente un vocabolo per designare la processione (*processio*), i greci usano per le processioni due verbi diversi: προιέναι per la prima processione, termine generale che si basa scritturisticamente sui verbi di movimento presenti in *Gv* 8, 42, e ἐκπορέυεσθαι per la seconda, fondato terminologicamente su *Gv* 15,26; la Volgata tradusse entrambi i passi con il verbo *procedere* e si creò così un'involontaria equivalenza tra ἐκπόρευσις e *processio* latina.

- *Gv* 8, 42: *Disse loro Gesù: «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo (*ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω = ex Deo processi et veni*); non sono venuto (*ἐλήλυθα*) da me stesso, ma lui mi ha mandato (*ἀπέστειλεν*)».*

- Gv 15,26: *Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre (*ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός*) lo Spirito di verità che procede dal Padre (*ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται = qui a Patre procedit*), egli mi renderà testimonianza.*

- Il simbolo di Nicea dice in greco: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον . Tradotto in latino, seguendo la traduzione di *Gv* 15, 25 *ex Patre procedentem*.

A sua volta, la posizione latina si può comprendere solamente se si intende come risultato del modo con cui i latini si propongono la considerazione della Trinità e, soprattutto, come risultato della forza con cui sono coscienti che Figlio e Spirito possono essere distinti tra loro solamente se esiste tra loro opposizione di relazione e, conseguentemente, o lo Spirito Santo procede dal Figlio o il Figlio procede dallo Spirito Santo o non si distinguono tra loro. Per i greci, invece, la distinzione tra le Persone risiede unicamente nelle proprietà personali di origine e non nelle loro relazioni. In base a ciò, basta possedere tali proprietà personali perché non esista il pericolo di confondere tra loro le Persone.

A questo punto occorre distinguere due questioni: la dottrina del *Filioque* e l'inclusione del *Filioque* nel Simbolo. La prima è una questione che riguarda la dottrina trinitaria; la seconda riguarda l'ecclesiologia e la storia della Chiesa. Dal punto di vista storico, si deve ricordare che per molto tempo la Sede Romana si dimostrò restia ad accettare l'inclusione del *Filioque* nel Simbolo. Così, p.e., il papa Leone III (795-816), che era d'accordo con la dottrina, di fronte alle pressioni che riceveva per introdurre il *Filioque* nel Simbolo, fece incidere il Simbolo senza questa aggiunta, in greco e latino, su due lastre d'argento che furono appese su entrambi i lati dell'ingresso alla porta della confessione di San Pietro. Per questo motivo, Fozio non accuserà Roma dell'interpolazione[232].

Ma Fozio non condanna solamente l'inclusione del *Filioque* nel Simbolo, bensì il suo aspetto dottrinale. Secondo lui, lo Spirito Santo procede *unicamente* dal Padre. E per dimostrarlo si fonda sulla seguente affermazione: una operazione o è comune alle tre Persone e allora deriva dalla natura, o è strettamente personale e una Persona non può operarla in comune con un'altra Persona. Siccome lo Spirito Santo non procede dalla natura divina, ma dalla Persona del Padre, il Padre non può avere in comune con il Figlio la spirazione. Cioè lo Spirito Santo non può procedere dalla Persona del Figlio.

[232] Per una storia più dettagliata, cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 497-510. Cfr. anche A. Palmieri, *Filioque* in DTC V, 2309-2343.

Le vicende della controversia tra ortodossi e cattolici sono conosciute attraverso la storia della Chiesa. Abbiamo avuto modo di considerare – seguendo i Concili II di Lione e di Firenze – i momenti culminanti e brevi nei quali si pervenne all'unità e gli argomenti teologici che furono usati da entrambe le parti. Per giungere allo scisma definitivo fu necessario non solo respingere completamente la posizione latina senza cercare di comprenderla, ma fu necessario anche ignorare parecchi testi della patristica greca che parlavano del *a Patre per Filium*[233].
Ecco le ragioni principali che gli ortodossi allegano contro il *Filioque*:

1.- Le relazioni tra le Persone manifestano la distinzione personale tra di loro, ma non costituiscono le Persone e non sono la ragione della loro distinzione. Affermare che lo Spirito procede dal Figlio – cosa che non risulta chiaramente nella Scrittura – per giustificare così più razionalmente la distinzione personale è pretendere di razionalizzare il mistero.

2.- Secondo gli ortodossi, i latini assorbono la trinità di Persone nell'unità dell'essenza e il *Filioque* risulta espressione di ciò, poiché Padre e Figlio si presentano così come principio *anonimo* dello Spirito Santo[234].

3.- Il *Filioque*, attribuendo anche al Figlio la processione dello Spirito Santo, renderebbe impossibile l'unità della Trinità, poiché non sarebbe il Padre *l'unico* principio delle Persone[235].

Ecco le risposte a queste obbiezioni da parte della teologia cattolica:

1.- Non significa pretendere di razionalizzare il mistero se, una volta accettato dalla Rivelazione, si cerca di contemplarlo tenendo presenti le leggi del pensiero. Infatti, affermazioni come "le Persone si possono distinguere tra di loro solamente per l'opposizione di relazione" o "lo Spirito Santo non si distinguerebbe dal Figlio se non procedesse da Lui" non costituiscono nessuna pretesa di razionalizzare il mistero, ma indicano il cammino per accedere ad una esposizione del mistero che non sia in se stessa una pura contraddizione. Affermare il *Filioque* non significa, quindi, trasferire la Rivelazione sul terreno filosofico.

2.- Dire che il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo non equivale a dire che costituiscono un principio *anonimo* della spirazione: si tratta del Padre e del Figlio perfettamente uniti nell'Amore. Questo è ciò che li costituisce in un unico *Spirator*.

3.- Attribuire anche al Figlio la processione dello Spirito Santo non equivale né a negare che il Padre è *fons et origo totius Trinitatis*, né a negare l'unità della Trinità. Il Padre non perde nulla di quello che comunica al Figlio, e ciò che lo distingue dal Figlio perfino in ciò che gli è comune

---

[233] Come scrive Congar, "non si può negare che Foziò ridusse e irrigidì la teologia dei Padri e di San Giovanni Damasceno. È' certo che non esiste una dottrina patristica unanime ed omogenea sulla processione dello Spirito Santo, ma esistono aperture nel senso di una processione *per Filium* e persino *Filioque*. Ma Fozio irrigidì la pneumatologia in una formulazione che rende totalmente impossibile l'accordo con l'Occidente; persino con i Padri latini che l'Oriente accetta come suoi propri" (Y. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 500). P. Gemeinhardt afferma esplicitamente che la polemica foziona portò ad un restringimento della dottrina trinitaria cappadoce (cfr. P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, New York 2002, p. 550).
[234] Cfr. V. Lossky, *A l'image et ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 72-73.
[235] Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique* cit., 182.

con il Figlio – la spirazione dello Spirito Santo – è che Egli è il principio e la fonte di tutto quanto ha il Figlio, poiché tutto quanto il Figlio ha lo ha *in quanto* ricevuto da Lui[236]

Gli sforzi del II di Lione e di Firenze non ebbero frutti duraturi, almeno per quanto riguarda il superamento dello scisma. E tuttavia si può affermare che posero le basi per sforzi futuri , indicando due principi metodologici: l'approfondimento della tradizione comune – nella dottrina dei Padri – e la ricerca di una legittima varietà di formule di fede. A sua volta, la controversia ha manifestato i pericoli del *filioquismo*, come si vedrà più avanti[237].

DAL CONCILIO DI FIRENZE (1438-1445) AL CONCILIO VATICANO I (1869-1870)

Tra il Concilio di Firenze e il Concilio Vaticano I, il Magistero della Chiesa è intervenuto alcune volte per opporsi ad alcuni errori trinitari – che non hanno certo la gravità e l'influsso delle questioni precedentemente menzionate – o per proporre nuove professioni di fede.
Così avviene p.e. con Paolo IV nel respingere la posizione dei sociniani, che negavano la Trinità[238], o nella professione di fede proposta da Gregorio XIII alla Chiesa Greco-russa, professione di fede nella quale al Simbolo Niceno-costantinopolitano si aggiunge l'accettazione esplicita del Concilio di Firenze e si ripetono le considerazioni già note circa il *Filioque*[239], o nella professione di fede prescritta da Benedetto XIV alle Chiese orientali nel 1743[240]. Lo stesso avviene con il rifiuto generico di Hermes, Günther, Froschammer e Rosmini-Serbati, le cui posizioni filosofiche incidono in materia trinitaria[241].
In questo periodo le questioni trinitarie cedono il passo, per così dire, alle questioni relative alla capacità della ragione umana di raggiungere la conoscenza di Dio. Quasi tutti gli interventi del Magistero di questi secoli, che culmineranno nel Concilio Vaticano I, si riferiscono a questo tema, opponendosi a correnti incompatibili con l'insegnamento cristiano su Dio e sull'uomo. Si tratta di problemi che derivano da domande filosofiche, quasi tutti concernenti le relazioni tra

---

[236] Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 183-184.

[237] Si designa con il termine *filioquismo* il processo di sclerosi che la teologia del *Filioque* subisce nella scolastica e sarà determinante nell'impoverimento sempre maggiore della pneumatologia e della considerazione del mistero della Trinità. Il *filioquismo* è caratterizzato dal sottinteso che la relazione Padre e Figlio rimane *conclusa* – per così dire – in se stessa. Di conseguenza lo Spirito Santo procederebbe dalle due Persone, senza aver nulla propriamente a che vedere con ciò che le caratterizza come Persone, cioè senza essere in relazione con la paternità e la filiazione del Padre e del Figlio e, pertanto, senza caratterizzarle a sua volta. Cfr. J. M. Garrigues, *La "Clarification" sur la procession du Saint-Esprit*, « Irénikon » 68 (1995), 503-505.

[238] Cfr. Paolo IV, Const. *Cum quorumdam*. 7.VIII.1555, DS 1880.

[239] "Io…con ferma fede credo e professo…Credo anche, accetto e professo tutto ciò che il Sacro Concilio ecumenico di Firenze definì e chiarì circa l'unione della Chiesa occidentale ed orientale, cioè che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio, e che ha la sua essenza come da un unico principio ed un'unica spirazione; comunque quello che i Dottori e Padri dicono che lo Spirito Santo procede dal Padre mediante il Figlio tende a questa comprensione, cioè: che con ciò si indica che anche il Figlio è, come il Padre, secondo i greci causa; secondo i latini, principio della sussistenza dello Spirito Santo. E avendo il Padre dato al Figlio suo, nel generarlo, tutto ciò che è il Padre, tranne l'essere Padre, il procedere stesso dello Spirito Santo dal Figlio lo ha il Figlio stesso eternamente dal Padre, dal quale eternamente è generato. E la spiegazione di quelle parole *Filioque* fu aggiunta legittimamente e ragionevolmente allo scopo di dichiarare la verità e poiché allora vi era imminente necessità" (Gregorio XIII, *Professione di fede prescritta ai greci*, a. 1575, DS 2526).

[240] Cfr. DS 2526.

[241] Cfr. DS 2738, 2828, 2851, 2854-2856, 3225-3226, 2909. Cfr M.. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, cit., 276.

fede e ragione. Gli interventi della gerarchia si muovono quindi lungo un arco che va dal *razionalismo* e *semirazionalismo* fino al *fideismo*, il *tradizionalismo* e *l'ontologismo*.

Il *fideismo* nega che la ragione umana abbia la forza di raggiungere Dio e pertanto che sia capace di percepire la *ragionevolezza* della fede. L'unica giustificazione della fede sarebbe esclusivamente la fede stessa. Donde il nome di *fideismo*. La Chiesa si oppose ad esso richiedendo ai suoi sostenitori di sottoscrivere una serie di proposizioni nelle quali ammettevano esplicitamente la capacità della ragione di accedere alla conoscenza di Dio. Così accadde con L. Bautain (1796-1867), professore nel Seminario di Strasburgo[242].

La Congregazione dell'Indice intervenne anche contro il *tradizionalismo* di A. Bonnetty (1798-1879)[243]. Secondo i tradizionalisti la rivelazione sarebbe stata necessaria all'umanità persino per acquisire la conoscenza delle verità fondamentali di ordine metafisico, tra cui l'esistenza di Dio. Questa rivelazione ci sarebbe pervenuta attraverso la tradizione, trasmessa da una generazione all'altra. Donde il nome di *tradizionalismo*. Esiste quindi nell'uomo un'autentica incapacità fisica di raggiungere Dio con le forze della ragione. Fideismo e tradizionalismo risultano molto vicini: entrambi condividono la stessa visione pessimista della ragione[244]. Nel respingere queste posizioni, la Chiesa ammoniva circa l'importanza che riveste la ragione umana nell'itinerario verso Dio.

La gerarchia della Chiesa dovette intervenire anche contro *l'ontologismo*. Gli *ontologisti* ritengono affermazione fondamentale che l'uomo conosce Dio *immediatamente* già in questa vita. Questa conoscenza di Dio è quella che permette di conoscere gli altri esseri. In tal modo, Dio sarebbe non solo il *primum ontologicum*, ma anche il *primum logicum* per l'uomo. Intuiamo l'essere Assoluto proprio perché in Lui sono contenuti tutti gli esseri. Anzi è in questa conoscenza di Dio che noi conosciamo le altre cose. Ne deriva che l'ontologismo appare imparentato con il panteismo. Si considera Malebranche (1638-1715) uno dei suoi predecessori e V. Gioberti (1801-1852) come uno dei suoi autori più noti. *L'ontologismo* fu respinto in diverse occasioni[245]. Di conseguenza Dio non appare come immediatamente conosciuto dall'intelligenza umana.

---

[242] L. Bautain sottoscrisse la seguente proposizione il 8.IX.1840: "Il ragionamento può dimostrare con certezza l'esistenza di Dio e l'infinità delle sue perfezioni" (DS 2751) e assieme ai suoi colleghi del Seminario di Strasburgo il 26.IV.1844 promise ciò che segue:"Promettiamo per il presente e per l'avvenire: 1° di non insegnare mai che, con le sole luci della retta ragione, prescindendo dalla rivelazione divina, non si possa dare una vera dimostrazione dell'esistenza di Dio" (DS 2765). Sull'importanza delle proposizioni sottoscritte nel 1835, cfr. J. Collantes, *El Magisterio de la Iglesia*, Madrid 1984, 30.

[243] Tra le proposizioni che la Congregazione dell'Indice in data 11.VI.1855 chiede a Bonnetty di sottoscrivere ci interessa specialmente la seguente: "Il ragionamento può dimostrare con certezza l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima e la libertà dell'uomo. La fede è successiva alla rivelazione e quindi non può essere addotta convenientemente per provare l'esistenza di Dio ad un ateo (…)" DS 2812.

[244] Cfr. J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, cit., 272-276.

[245] Con decreto del Sant'Uffizio del 18.IX.1861 si respingono le seguenti proposizioni: 1. "La conoscenza immediata di Dio, almeno abituale è essenziale per l'intelletto umano, al punto che senza di essa non si può conoscere nulla: appunto perché essa è lo stesso lume intellettuale"; 2. L'essere che noi in tutte le cose (conosciamo) e senza il quale non conosciamo nulla, è l'essere divino"; 4. La conoscenza innata di Dio come dell'essere per eccellenza include in modo eminente ogni altra conoscenza, al punto che per essa noi conosciamo implicitamente ogni altro essere, sotto qualunque aspetto esso è conoscibile" (Ds 2841, 2842, 2844). E il 14.XII.1887 si respinge la seguente proposizione di Rosmini: " Nella sfera del creato si manifesta immediatamente all'intelletto umano qualcosa di divino in se stesso, cioè tale che appartenga alla natura divina" (DS 3201). Su quale fu l'autentico pensiero di Rosmini, cfr. le precisazioni che fa A. Staglianò in *Il mistero del Dio vivente,* Bologna 1996, 351-359

Il Concilio Vaticano I dedica una speciale attenzione a queste questioni nella Costituzione *Dei Filius* (24.IV.1870) che costituisce una limpida esposizione della dottrina su Dio ed una equilibrata presa di posizione di fronte al panteismo, al razionalismo e al fideismo.
Il capitolo primo presenta una densa sintesi della dottrina cristiana su Dio.

> "La santa chiesa cattolica apostolica romana crede e confessa che vi è un solo Dio, vero e vivo, creatore e signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immenso, incomprensibile, infinito nel suo intelletto, nella sua volontà, ed in ogni perfezione. Essendo Egli un'unica e singola sostanza spirituale, del tutto semplice ed immutabile, dev'essere concepito nella sua realtà e nella sua essenza come distinto dal mondo, in sé e per sé beatissimo ed ineffabilmente al di sopra di tutto ciò che esiste al di fuori di Lui e che può essere concepito."[246].

Si proclama la fede in un unico Dio, che è al di sopra di tutto ciò che è creato. Gli attributi con cui lo si descrive sono perfettamente biblici. Si insiste sull'affermazione che questo Dio, che è un essere personale, è una *sostanza* spirituale. Si respinge così la concezione secondo la quale esistono solamente esseri materiali. Seguono alcune frasi che sottolineano la distinzione di Dio rispetto al mondo, per allontanare ogni ombra di panteismo.
Il testo conciliare prosegue con una sintesi della dottrina cristiana intorno alla creazione, basandosi in gran parte sulle parole del Lateranense IV: fin dal principio del tempo, Dio creò sia il mondo materiale che il mondo spirituale, liberamente, non per aumentare la sua beatitudine o la sua perfezione, ma per manifestare la sua gloria colmando di beni le creature.
I canoni corrispondenti al capitolo insistono con ancora maggior chiarezza su questa stessa impostazione. Infatti, si era convenuto nello stesso Concilio che i canoni sarebbero stati riservati alla formulazione di quelle impostazioni che fossero in contraddizione diretta con la dottrina che si cercava di esporre nei capitoli[247]. I primi canoni dedicano speciale attenzione al materialismo e al panteismo[248]; l'ultimo è dedicato a riaffermare la dottrina della creazione di fronte alle impostazioni di G. Hermes (1775-1831) e A. Günther (1783-1863)[249].
Il secondo capitolo della *Dei Filius* comincia con alcuni paragrafi dedicati alla capacità della ragione umana di accedere a Dio, elaborati specialmente per fronteggiare *l'agnosticismo* e il *tradizionalismo*:

> "La medesima Santa Madre Chiesa professa ed insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza al lume naturale della ragione umana attraverso le cose create; infatti, le cose invisibili di Lui vengono conosciute dall'intelligenza della creatura umana attraverso le cose che furono fatte (Rm 1, 20). Tuttavia piacque alla Sua bontà e alla Sua sapienza rivelare se stesso e i decreti della Sua volontà al genere umano attraverso un'altra via, la soprannaturale, secondo il detto dell'Apostolo: "Dio, che molte volte e in vari modi parlò un tempo ai padri attraverso i Profeti, recentemente, in questi giorni, ha parlato a noi attraverso il Figlio (Eb 1, 1-2)."[250]

---

[246] DS 3001.

[247] R. Aubert, *Vaticano I,* Vitoria 1964, 210.

[248] Ecco quelli che più ci riguardano: Rifiuto del materialismo:"Se qualcuno non si vergogna di affermare che non esiste niente al di fuori della materia: sia anatema (cn. 2). Rifiuto del materialismo e del panteismo: "Se qualcuno dice che la sostanza e l'essenza di Dio e di tutte le cose è una e identica: sia anatema (cn. 3); "Se qualcuno afferma che le cose finite, sia corporali che spirituali, o almeno le spirituali, sono emanazione della sostanza divina; o che l'essenza divina manifestandosi o evolvendo diventa ogni cosa; o infine che Dio è l'essere universale o indefinito, che determinandosi produce la totalità delle cose, distinta secondo i generi, le specie e gli individui: sia anatema (cn. 4) (DS 3022-3024).

[249] DS 3025. Sulle figure di G. Hermes e A. Günther e la loro ambientazione storica parleremo nel capitolo seguente. Cfr. inoltre J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, cit., 276-280.

[250] DS 3004.

Il canone corrispondente a questo paragrafo insiste sulla stessa dottrina e sulle stesse puntualizzazioni[251]. Si afferma la capacità della ragione di accedere a Dio contemplando le opere delle sue mani. Cioè si afferma la *possibilità* di conoscere Dio; non si afferma che la ragione da sola giunga di fatto a questa conoscenza. E soprattutto, proprio dimostrando la coerenza tra ragione naturale e rivelazione, si mette in risalto l'utilità della rivelazione soprannaturale per aiutare la ragione a giungere a questa conoscenza con facilità ed esattezza. I padri conciliari hanno basato le affermazioni su due passi della Scrittura sufficientemente eloquenti: Rm 1, 20 e Eb 1, 1. Nel primo si riafferma tutta la tradizione ebraica splendidamente condensata in Sap 13, 1-5, dove si parla della responsabilità che ha chi non riconosce il Creatore nel contemplare la bellezza della creazione; nel secondo si presenta una sintesi dell'economia, che il Dio dell'Alleanza ha adottato nella sua rivelazione, fino a pervenire alla definitiva manifestazione in Cristo.

Ci troviamo, quindi di fronte ad alcuni paragrafi, brevi e importanti, equilibrati e chiarificatori. In essi si condensa la ricca esperienza che i due secoli precedenti hanno fornito al Vaticano I su questa questione. E questa esperienza si rispecchia nella forza con la quale, temperatamente, si difende la capacità che ha l'uomo di percepire la verità e il bene. Considerato dal punto di vista di Dio, l'insegnamento si può formulare così: Dio trascende l'uomo, ma non gli è inaccessibile né gli è lontano. Considerato dal punto di vista dell'intelligenza umana, si può formulare così: l'intelligenza ha la capacità non solo di elevarsi alla conoscenza dell'esistenza di un essere supremo, ma "inoltre – e questo è ciò che è decisivo in ordine alla comprensione di ciò che è cristiano – di ricevere una comunicazione o parola attraverso la quale Dio gli sveli il suo mistero, cioè la sua vita"[252].

Queste affermazioni del Vaticano I hanno un'importanza decisiva nel lavoro teologico e nella concezione dell'itinerario dell'uomo verso Dio. Come si è fatto notare si tratta di alcune affermazioni che si trovano immerse nella lunga tradizione agostiniana e medievale che considera l'uomo come *capax entis* e *capax Dei*[253]. Ci troviamo, dunque di fronte a delle affermazioni antropologiche che si possono definire come ottimismo moderato e che il Concilio Vaticano II riprende indicando che la ragione più alta della dignità umana consiste nella vocazione dell'uomo alla comunione con Dio[254]. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* rispecchia vigorosamente questa stessa dottrina in uno dei suoi primi numeri che pone sotto il titolo *L'uomo è "capace" di Dio*: "Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa"[255].

---

[251] "Se qualcuno afferma che il Dio unico e vero, nostro Creatore e Signore, non può essere conosciuto con certezza per mezzo delle sue opere, grazie al lume naturale della ragione umana: sia anatema" (DS 3026).

[252] Cfr. J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, cit., 300.

[253] Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 296. Risultano molto suggestive le pagine che Rovira Belloso dedica in questo passo al commento del Vaticano I.

[254] Conc. Vat. II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 19.

[255] CCC, n. 27. Cfr. L. F. Mateo-Seco, *Der übernatürliche Heilswille Gottes und die Vollendung des Menschen*, in J. Stöhr (ed.) *Die letzten Dinge im Leben des Menschen*, Bamberg 1992, 107-122.

Il Concilio Vaticano II viene convocato come un Concilio pastorale ed ecclesiologico, senza intenzione di trattare direttamente le questioni trinitarie. Tuttavia, fin dagli inizi del secolo, si veniva sviluppando una teologia attenta alla storia della salvezza con una forte considerazione scritturistica, patristica, liturgica ed ecclesiologica, la cui ricchezza dottrinale sarà molto presente nel Concilio Vaticano II[256]. In realtà il mistero trinitario è punto di riferimento costante nella Teologia del Concilio Vaticano II[257].

Così, anche se dal punto di vista rigoroso della dottrina trinitaria non si cerca di dare nessun contributo, si presenta tuttavia una importante dottrina intorno alla relazione del mistero della Trinità con la salvezza degli uomini. La Trinità è posta al centro della dottrina cristiana. Basti ricordare l'inizio della Costituzione *Lumen gentium* (nn. 2-4) con la sua grandiosa visione della Chiesa nella quale si manifesta il disegno salvifico del Padre, la relazione della Chiesa con il mistero della Trinità, la descrizione della relazione dell'uomo con il mistero trinitario nella Costituzione *Gaudium et spes* (n. 22), o il mistero trinitario come la prospettiva in cui si deve leggere la Sacra Scrittura[258].

Proprio per la sua maggiore attenzione alla storia della salvezza, il Concilio Vaticano II sviluppa una teologia trinitaria più collegata alla visione economica del mistero trinitario. Al Padre si attribuisce il disegno creatore e salvifico, l'invio del Figlio e dello Spirito, la chiamata a partecipare alla filiazione del Figlio. Il Padre è il termine e il fine dell'azione di Cristo e dello Spirito. Al Figlio si assegna la rivelazione del Padre, la redenzione, il dono dello Spirito. Allo Spirito Santo si assegna la santificazione della Chiesa e delle anime, la realizzazione dell'unità nella Chiesa, la distribuzione dei doni e carismi, la configurazione con Cristo[259]. Basti il testo seguente come esempio della costanza con cui il Vaticano II rimanda alla Trinità come fonte e meta di tutta la storia della salvezza:

> "Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (Cfr. Gv 17, 4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare continuamente la Chiesa e affinché i credenti avessero così attraverso Cristo accesso al Padre in un solo Spirito (cfr. Ef 2, 18)"[260].

La considerazione del mistero trinitario alla luce delle missioni divine ha conferito nuove forze al rinnovamento della pneumatologia proprio nel mettere in rilievo l'attività dello Spirito nella Chiesa. Questa stessa prospettiva è la più adatta per collocare tutto il mistero cristiano in un contesto trinitario. La Chiesa è il Corpo di Cristo vivificato dallo Spirito. Il cristiano è reso figlio

---

[256] Cfr. il primo numero della Rivista "Estudios Trinitarios", pubblicato nel 1967 e dedicato alla Trinità nel Concilio Vaticano II.

[257] Il mistero trinitario è "la chiave di volta di tutto il mistero cristiano, l'origine, modello e meta definitiva del popolo di Dio", l'humus vitale nel quale sorge e si sviluppa la Chiesa (Cfr. N. Silanes, *Ecclesia de Trinitate*, "Estudios Trinitarios" 13 (1979), 343-344).

[258] Cfr. Conc. Vaticano II, Const. Dei Verbum, n. 2.

[259] "L'originalità della presentazione della Trinità che ci offre il Concilio consiste nell'avercela mostrata con categorie storiche…Il Concilio, in completa armonia con la Scrittura, ha presentato ciascuna delle Persone operante come *tale* Persona. Il Padre nella sua condizione di Padre, il Figlio come *tale* figlio e lo Spirito Santo nella sua peculiare proprietà di Spirito. Ciascuna delle Persone divine si è manifestata nella storia della salvezza operando la stessa opera salvifica, ma secondo la propria condizione *nozionale* o *personale*" (N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1981, 445-446).

[260] Conc Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, n. 4. Cfr. anche p.s. Cost. *Lumen gentium*, 28 e 51. Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, cit., 394.

di Dio in Cristo mediante l'azione dello Spirito Santo[261]. Tutto addita la stretta reazione tra la missione del Figlio e la missione dello Spirito.

IL CREDO DEL POPOLO DI DIO

Paolo VI volle celebrare il centenario della morte degli Apostoli Pietro e Paolo con un anno dedicato alla fede. Il culmine di questo anno avvenne con la celebrazione dell'Eucaristia e con la professione di fede fatta da Paolo VI al termine della liturgia della parola il 30 giugno 1968. Non si tratta di una definizione *ex cathedra*. Tuttavia ha il pregio di essere stato professato solennemente da tutta la Chiesa. Il Credo è composto prendendo come base il Niceno-costantinopolitano. Il Papa inserisce alcune frasi per esprimere meglio la fede secondo quanto esigono le circostanze del momento e insiste sul fatto che parla a nome di tutto il popolo di Dio, di tutti i sacri pastori e fedeli cristiani, per rendere una testimonianza fermissima della verità divina[262].

La professione di fede si apre confessando il mistero di Dio Uno e Trino.

> "Noi crediamo in un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, Creatore delle cose visibili…"

Si tratta di un unico Dio, il quale è Padre, Figlio e Spirito Santo. Il mutamento di struttura rispetto al Simbolo Niceno-costantinopolitano è evidente: si comincia considerando Dio nella sua unità e non con la Persona del Padre[263]. Si tratta, dunque, di una accentuazione della unicità di Dio come punto di partenza della confessione di fede trinitaria, che ricorda la professione di fede del Concilio Lateranense IV. La prima conseguenza significativa di questa prospettiva è che la creazione non si attribuisce solamente al Padre, come p.e. nel Simbolo di Nicea, ma alla Trinità intera[264].

Questa unicità dell'essenza divina viene esplicitamente affermata ponendola in relazione con gli attributi divini:

> "Noi crediamo che questo unico Dio è assolutamente uno nella sua essenza infinitamente santa come in tutte le sue perfezioni: nella sua onnipotenza, nella sua scienza infinita, nella sua provvidenza, nella sua volontà e nel suo amore. Egli è *Colui che è*, com'egli stesso ha rivelato a Mosé (Cf *Es* 3, 14); e egli è *Amore*, come ci insegna l'Apostolo Giovanni (Cf *1 Gv* 4, 8): cosicché questi due nomi, Essere e Amore, esprimono ineffabilmente la stessa realtà divina di colui, che ha voluto darsi a conoscere a noi, e che abitando in *una luce inaccessibile* (Cf *1 Tm* 6, 16) è in se stesso al di sopra di ogni nome, di tutte le cose e di ogni intelligenza creata. Dio solo può darci la conoscenza giusta e piena di se stesso, rivelandosi come Padre, Figlio e Spirito Santo, alla cui eterna vita noi siamo chiamati per grazia di lui a partecipare, …".

Con l'ultima affermazione si richiama quanto è stato detto dal Magistero precedente – specialmente dal Concilio IV del Laterano e dal Vaticano I[265] – intorno alla inconoscibilità del mistero trinitario alla sola luce della ragione. Inoltre così si difende il mistero trinitario da qualsiasi tentativo di razionalizzazione e si continua a porre in rilievo l'unicità di Dio applicando a tutta la Trinità il nome divino di Esodo 3, 14 e la definizione giovannea di Dio (1

---

[261] Cfr. N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad*, cit., 447.

[262] Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, cit., 344.

[263] Cfr. C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico*, Madrid 1968, 60-61.

[264] Cfr. C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico*, cit., 61-68.

[265] Cfr. Conc. Lateranense IV, Cost. *De fide catholica*, (nov. 1215) cap.1, DS 800 ; Conc Vaticano I. Cost . *Dei Filius* (24.IV.1870) cap 1, DS 3001.

Gv 4, 8). Si insiste così nell'affermare che Dio *è* l'Essere e anche che *è* l'Amore. In seguito il *Credo* comincia a sviluppare la fede nella trinità di Persone:

> "I mutui vincoli, che costituiscono eternamente le Tre Persone, le quali sono ciascuna l'unico e identico Essere divino, sono la beata vita intima di Dio tre volte santo, infinitamente al di là di tutto ciò che noi possiamo concepire secondo l'umana misura".

Il paragrafo citato inizia con l'affermazione che le Persone sono costituite dai mutui vincoli con i quali sono in relazione tra loro. È esatto, dunque, affermare che qui si sta parlando delle relazioni in quanto costitutive delle Persone. Il tema, d'altra parte, è costante nel Magistero a partire dal Concilio XI di Toledo. Al tempo stesso, il Credo insiste intenzionalmente sul fatto che le tre Persone, nonostante si distinguano tra di loro, si identificano con l'essenza divina, cioè che "ciascuna di esse *è l'unico e medesimo Essere divino* secondo la formula del Concilio IV del Laterano"[266].

Si passa quindi alle processioni divine:

> "Noi dunque crediamo al Padre che genera eternamente il Figlio; al Figlio, Verbo di Dio, che è eternamente generato; allo Spirito Santo, Persona increata che procede dal Padre e dal Figlio come loro eterno Amore."

Il Figlio procede dal Padre per generazione. In questo *Credo* si usano i verbi al presente per indicare che la generazione del Verbo è un eterno presente, cosa che concorda con l'espressione *generato prima di tutti i secoli*, che si usa con identico scopo: indicare che la generazione del Verbo non è temporale, poiché è anteriore a tutti i secoli[267]. Dello Spirito Santo si afferma che procede dal Padre e dal Figlio, come si viene facendo in Occidente fin dal Concilio III di Toledo. Paolo VI aggiunge al *Filioque* l'inciso *come loro eterno Amore*. Si riprende così tutta la tradizione teologica che vede lo Spirito Santo come Amore, per contrapposizione al Figlio che è considerato come Verbo. Già il Concilio XI di Toledo aveva indicato che lo Spirito Santo è lo "spirito di entrambi", che procede da entrambi congiuntamente, "perché è l'amore o la santità di entrambi"[268]. Il paragrafo si conclude con una citazione del Simbolo *Quicumque*: si deve venerare *l'unità nella Trinità e la Trinità nell'unità*.

Infine, senza soffermarsi sulla Persona del Padre, il *Credo* dedica un paragrafo al Verbo, un altro all'Incarnazione e un altro allo Spirito Santo, nei quali si insiste rispettivamente sullo *homousios* e sugli appellativi dati allo Spirito Santo dal Simbolo Niceno-costantinopolitano. Il *Credo* conclude la sua menzione dello Spirito Santo insistendo sulla azione dello Spirito nella Chiesa e nell'intimo dell'anima.

L'INSEGNAMENTO DI GIOVANNI PAOLO II E IL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA

Giovanni Paolo II ha dedicato grande attenzione al mistero trinitario. Oltre ad una vasta catechesi nelle udienze dei mercoledì dedicata a ciascuna delle Persone divine[269], ha pubblicato una trilogia di Encicliche trinitarie dal denso contenuto teologico, specialmente l'ultima

---

[266] Cfr. C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico*, cit., 75-76.

[267] Cfr. A. Segovia, *Natus est-Nascitur. La eterna generación del Hio de Dios y su enunciado verbal en la literatura patrística,* "Revista Española de Teología" 8 (1948) 385-407; Id. *La generación eterna del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la escolástica,* "Archivo Teológico Granadino", 19 (1956) 151-234.

[268] Cfr. Conc. XI di Toledo, *De Trinitate divina* (a. 675), DS 527. Cfr. C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico,* cit., 81.

[269] L'edizione spagnola è divisa in tre volumi con il titolo complessivo: Giovanni Paolo II, *Catequesis sobre el Credo* (Madrid 1996).

Dominum et vivificantem (18.V.1986)[270]. Durante il suo pontificato si distingue in modo particolare il lavoro teologico concretizzatosi nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Il *Catechismo* svolge l'esposizione degli articoli della fede seguendo il Simbolo degli Apostoli, che viene completato con il Niceno-costantinopolitano[271]. Anzitutto fa notare l'importanza dell'espressione Credo in Dio, che viene intesa come l'affermazione dell'esistenza di un unico Dio:

> "La nostra professione di fede incomincia con Dio, perché Dio è "il primo e l'ultimo" (Is 44, 6), il Principio e la Fine di tutto. Il Credo incomincia con Dio Padre, perché il Padre è la prima Persona divina della Santissima Trinità; il nostro Simbolo incomincia con la creazione del cielo e della terra, perché la creazione è l'inizio e il fondamento di tutte le opere di Dio. "Io credo in Dio": questa prima affermazione della professione di fede è anche la più importante, quella fondamentale. Tutto il Simbolo parla di Dio, e, se parla anche dell'uomo e del mondo, lo fa in rapporto a Dio. Gli articoli del Credo dipendono tutti dal primo, così come i Comandamenti sono l'esplicitazione del primo. Gli altri articoli ci fanno meglio conoscere Dio, quale si è rivelato progressivamente agli uomini. "Giustamente quindi i cristiani affermano per prima cosa di credere in Dio" [Catechismo Romano, 1, 2, 2]."[272].

Dopo aver insistito sul fatto che "la confessione della Unicità di Dio è inseparabile da quella dell'esistenza di Dio" (n. 200), il Catechismo presenta gli attributi divini in base ad una concezione biblica: parla di Dio come unico (n. 201), personale (n. 203), vivente (n. 205), santo (n. 208), misericordioso (n. 210), verità (n. 215) e amore (n. 218)[273].

Il *Catechismo* presenta armoniosamente intrecciati l'aspetto immanente e l'aspetto economico del mistero trinitario:

> "Attraverso l'*Oikonomia* ci è rivelata la *Theologia*; ma, inversamente, è la *Theologia* che illumina tutta l'*Oikonomia*. Le opere di Dio rivelano chi egli è in se stesso; e, inversamente, il mistero del suo Essere intimo illumina l'intelligenza di tutte le sue opere."[274].

Dopo avere considerato brevemente le Persone del Padre e del Figlio (nn. 232-242), il Catechismo si sofferma sulle questioni relative allo Spirito Santo (nn. 243-248), dedicando speciale attenzione alla sua origine. Si tratta di alcuni paragrafi molto accurati nei quali si cerca di richiamare riverentemente la ricchezza dottrinale di tutta la tradizione cristiana, sia orientale che occidentale. In concreto, la processione dello Spirito Santo viene formulata nei tre modi in cui è stata via via espressa nel corso della storia. Si richiama, in primo luogo, la formula del Concilio di Costantinopoli senza l'aggiunta del *Filioque*, insistendo sul fatto che la Chiesa riconosce il Padre come la fonte e l'origine della divinità (n. 245); si passa in seguito a spiegare la tradizione latina del *Filioque*, cioè a trattare della sua storia e del suo significato dottrinale

---

[270] Per un ampio e preciso commento a questa trilogia cfr. A. Aranda (ed.) *Trinidad y salvación, Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II,* Pamplona 1989.

[271] "La nostra esposizione della fede seguirà il *Simbolo degli Apostoli*, che rappresenta, per così dire, "il più antico catechismo romano". L'esposizione però sarà completata con costanti riferimenti al *Simbolo di Nicea-Costantinopoli*, in molti punti più esplicito e dettagliato" (CCC, n. 196).

[272] CCC, nn: 198-199.

[273] Cfr. J. Morales, *Dios y sus criaturas, Introducción a la lectura del Catecismo de la Iglesia Católica,* in « Scripta Theologica » 25 (1993) 563.

[274] CCC, n: 236. Come si è fatto notare, "si stabilisce così una relazione circolare, che non permette di separare Trinità immanente e Trinità economica, anche se nemmeno le identifica. Se si ottiene che l'accento dell'esposizione trinitaria ricada più sulle missioni divine che sulle processioni, è possibile collegare proficuamente le due prospettive del mistero trinitario (ontologica o immanente ed economica), senza dare l'impressione che la Trinità si forma nella *historia salutis* o attraverso questa" (J. Morales, *Dios y sus criaturas, Introducción a la lectura del Catecismo de la Iglesia Católica,* cit., 564).

(nn. 245-246)[275]: si indica infine la validità della formula orientale secondo la quale lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio e la sua concordanza con la formula occidentale[276].

Dopo questo, il *Catechismo* passa ad esporre l'enunciazione rigorosa del mistero trinitario, che esprime in tre grandi proposizioni seguendo l'ordine classico: 1. La Trinità è Una; 2. Le Persone divine sono realmente distinte tra loro; 3. Le Persone divine sono relative le une alle altre (nn. 253-255). Infine, il Catechismo dedica quattro numeri (nn. 257-260) a spiegare che le opere *ad extra* sono comuni alle tre divine Persone e fanno conoscere tanto le "proprietà" delle Persone divine quanto la loro unica natura, insistendo al tempo stesso sulla relazione della vita cristiana con il mistero trinitario:

> "Tutta l'Economia divina, opera comune e insieme personale, fa conoscere tanto la proprietà delle Persone divine, quanto la loro unica natura. Parimenti, tutta la vita cristiana è comunione con ognuna delle Persone divine, senza in alcun modo separarle. Chi rende gloria al Padre lo fa per il Figlio nello Spirito Santo; chi segue Cristo, lo fa perché il Padre lo attira [Cfr. Gv 6, 44] e perché lo Spirito lo guida [Cfr. Rm 8, 14]"[277] .

[275] La fede apostolica riguardante lo Spirito è stata confessata dal secondo Concilio ecumenico nel 381 a Costantinopoli: *"Crediamo nello Spirito Santo, che è Signore e dà vita; che procede dal Padre"* (DS 150). Così la Chiesa riconosce il Padre come "*la fonte e l'origine di tutta la divinità*" (Concilio di Toledo VI a. 638: DS 490). L'origine eterna dello Spirito Santo non è tuttavia senza legame con quella del Figlio: "*Lo Spirito Santo, che è la Terza Persona della Trinità, è Dio, uno e uguale al Padre e al Figlio, della stessa sostanza e anche della stessa natura…Tuttavia, non si dice che Egli è soltanto lo Spirito del Padre, ma che è, ad un tempo, lo Spirito del Padre e del Figlio*" (Concilio di Toledo XI, a. 675: DS 527). Il Credo del Concilio di Costantinopoli della Chiesa confessa: "*Con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato*" (DS 150). La tradizione latina del Credo confessa che lo Spirito "*procede dal Padre e dal Figlio [Filioque]"*. Il Concilio di Firenze, nel 1439, esplicita: "*Lo Spirito Santo ha la sua essenza e il suo essere sussistente ad un tempo dal Padre e dal Figlio e…procede eternamente dall'Uno e dall'Altro come da un solo Principio e per una sola spirazione…E poiché tutto quello che è del Padre, lo stesso Padre lo ha donato al suo unico Figlio generandolo, ad eccezione del suo essere Padre, anche questo procedere dello Spirito Santo a partire dal Figlio lo riceve dall'eternità dal suo Padre che ha generato il Figlio stesso"* (DS 1300-1301) (CCC, nn. 245-246).

[276] L'affermazione del *Filioque* mancava nel Simbolo confessato a Costantinopoli nel 381. Ma sulla base di un'antica tradizione latina e alessandrina, il Papa san Leone l'aveva già dogmaticamente confessata nel 447 (cfr. DS 284), prima che Roma conoscesse e ricevesse, nel 451, durante il Concilio di Calcedonia, il Simbolo del 381. L'uso di questa formula nel Credo è entrato a poco a poco nella Liturgia latina (tra i secoli VIII e XI). L'introduzione del "Filioque" nel Simbolo di Nicea-Costantinopoli da parte della Liturgia latina costituisce tuttavia, ancora oggi, un punto di divergenza con le Chiese ortodosse. La tradizione orientale mette innanzi tutto in rilievo che il Padre, in rapporto allo Spirito, è l'origine prima. Confessando che lo Spirito "procede dal Padre" (Gv 15, 26), afferma che lo Spirito *procede* dal Padre *attraverso* il Figlio (Cfr. AG, 2). La tradizione occidentale dà maggior risalto alla comunione consustanziale tra il Padre e il Figlio affermando che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*). Lo dice "lecitamente e ragionevolmente" (Concilio di Firenze, 1439: DS 1302); infatti l'ordine eterno delle Persone divine nella loro comunione consustanziale implica che il Padre sia l'origine prima dello Spirito in quanto "principio senza principio" (Concilio di Firenze, 1442: DS 1331), ma pure che, in quanto Padre del Figlio Unigenito, Egli con Lui sia "l'unico principio dal quale procede lo Spirito Santo" (Cfr. Concilio di Lione II, 1274 (DS 850). Questa legittima complementarietà, se non viene inasprita, non scalfisce l'identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato (CCC, nn. 247-248).

[277] CCC, n. 259.

Capitolo 18. Le processioni divine

Gesù di Nazaret ci ha rivelato che Dio, essendo uno, al tempo stesso è Padre, Figlio e Spirito Santo. Questa distinzione di persone in seno al medesimo ed unico Dio ci induce a considerare lo scambio vitale che dà origine e in cui si esprime la trinità di persone.
La fede non solo afferma che le tre Persone costituiscono un unico Dio, ma insegna, inoltre, che tra loro esiste un'intima relazione vitale: il Padre genera, il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Perciò il mistero della Santissima Trinità non è solamente il mistero dell'*essere* di Dio, ma primordialmente il mistero della fecondità della sua vita immanente. La Trinità è una feconda ed intima *relazione* vitale che ha il Padre come principio senza principio. Il Padre dona al Figlio la sua propria sostanza per via di generazione e, attraverso il Figlio, per via di amore, allo Spirito Santo.
È il Signore Gesù Cristo stesso che ci invita a contemplare il mistero trinitario offrendoci come concetto chiave il concetto di *processione*. Ciò risulta persino dai nomi con cui designa le tre Persone divine: Padre, implica essere origine e principio da cui *procede* il Figlio; il Figlio implica essenzialmente il fatto di procedere dal Padre; lo Spirito Santo, che è *Amore, procede dal Padre* (cfr. Gv 15, 26) e *prende dal Figlio* (cfr. Gv 16, 14).
L'unità e la trinità di Dio trova la sua ragione d'essere nell'origine che alcune Persone hanno da altre. Questa provenienza fonda nel contempo la loro distinzione e la loro unità. Fonda la loro unità, perché, data la semplicità di Dio, ciò che procede immanentemente da una Persona divina deve essere Dio; fonda la distinzione, perché il fatto di procedere significa che colui che procede non può identificarsi con il principio dal quale procede. La *processione* in Dio è, quindi, la prima questione che deve affrontare chi desidera approfondire la considerazione del mistero trinitario.
Intorno alle processioni divine, la fede ci insegna ciò che segue: a) ci sono due processioni in Dio; b) la prima è vera generazione e la seconda no; c) il Figlio procede dal Padre, mentre lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio; d) non esistono più di due processioni immanenti in Dio.

Esistenza di due processioni in Dio

Esistono due processioni immanenti in Dio: una per via di generazione, l'altra per via di spirazione. Il Padre non procede da nessuno; il Figlio procede dal Padre per via di generazione; lo Spirito Santo procede dal Padre per mezzo del Figlio. Così è stato più che sufficientemente testimoniato nei relativi capitoli precedenti.
La prima Persona riceve il nome di Padre. Il Padre è il principio dal quale procede il Figlio per via di generazione (cfr. p.e. Gv 17, 6). Questo è il nome con il quale Gesù si rivolge sempre a Dio, rivelando così la radicalità con cui si deve interpretare la sua paternità.
La seconda Persona riceve il nome di Figlio (Mt 3, 17) e di Unigenito del Padre (Gv 1, 14). Si tratta di nomi che la tradizione ha accolto in tutta la loro profondità, intendendoli come una autentica filiazione naturale. Ciò significa che la seconda Persona non solo procede realmente dalla prima, ma che procede per via di generazione. La seconda Persona si chiama anche Verbo (Gv 1, 1.14; 1 Gv 1, 1), Immagine di Dio, Splendore, Impronta della

sua sostanza (2 Cor 4, 4; Col 1, 15; Eb 1, 3), espressioni che concretizzano o esplicitano il concetto generazione. Il Figlio lo si chiama Verbo, perché è generato dal Padre nel suo atto di conoscenza; lo si chiama immagine, splendore, impronta, perché è la Parola perfetta: espressione perfetta della sostanza del Padre.
La terza Persona riceve i nomi di Spirito Santo (Mt 28, 19), Amore (1 Gv 4, 7-8; Rm 5, 5), Dono (At 2, 38; 8, 20), Spirito di verità (Gv 14, 15-17; 15, 26; 16, 7-15). Non si dice mai di Lui che è generato, ma che procede (*ekporéuetai*). La sua processione dal Padre è, quindi, distinta dalla processione del Figlio.
Ogni altra processione resta esclusa dal mistero trinitario. In Dio esiste trinità, non quaternità[1].

Il concetto di processione applicato a Dio

Nel linguaggio teologico il termine *processione* designa l'origine o emanazione che un essere ha da un altro. La *processione* comprende diverse modalità. Così p.e., diciamo che i nostri pensieri provengono dalla nostra intelligenza o che i nostri atti esterni provengono dalla nostra libertà. Nel primo caso ci riferiamo a qualcosa che procede da noi e permane in noi (processione *immanente*); nel secondo caso ci riferiamo a qualcosa il cui effetto esce da noi stessi (processione *transeunte*). La *processione* si chiama *immanente* quando il termine che procede permane in quello dal quale procede, come è il caso del verbo mentale, che procede dall'intelligenza e permane in essa. Ma, sebbene il termine rimanga in quello dal quale procede, se ne distingue realmente. La coscienza che abbiamo di noi stessi permane dentro di noi, ma nel contempo si distingue da noi: è l'esperienza o immagine che abbiamo di noi stessi[2].
In Dio esiste una processione *transeunte*. Si tratta della creazione. La si chiama transeunte precisamente perché il termine dell'azione creatrice si trova fuori di Dio. Dio è la causa del mondo, perché il mondo *procede* da Dio per via di creazione. Essendo originato da una processione transeunte il mondo né è Dio né può essere confuso con Dio. È realmente distinto da Dio. In Dio esistono anche processioni *immanenti*, cioè processioni il cui *termine*

[1] Secondo la formulazione del Concilio Laterano IV, in Dio c'è "solo una Trinità, non una quaternità, poiché ognuna delle tre persone è quella realtà, cioè sostanza, essenza o natura divina, la quale soltanto è principio di tutte le cose (…) Essa non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede; in tale modo le distinzioni sono nelle persone e l'unità nella natura" (Conc. Laterano IV, *De errore abbatis Joachim*, (30.XI.1215), DS 804). L'intenzione diretta del Concilio nel negare l'esistenza di quaternità in Dio è di impedire che l'essenza divina sia presa come una persona in più. Ne consegue l'osservazione che non è l'essenza divina che genera, ma il Padre. Perciò il testo conciliare non si può applicare direttamente alla negazione generale di una quarta persona in Dio, bensì ad ammettere l'essenza divina come una persona in più. Tuttavia è chiaro che la non esistenza di un'altra persona deriva immediatamente dalla fede nella trinità di persone. Come si afferma nel CCC, "L'Unità divina è Trina" (n. 254).

[2] "L'Io umano si sdoppia nella coscienza di sé e, senza distruggere l'identità del suo Io sostanziale, oppone l'Io pensato all'Io pensante. L'Io pensante ci rappresenta il Padre celeste che esprime la conoscenza eterna che ha di se stesso nella dizione di un Io pensato, il suo Verbo, il suo unico Figlio" (B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 222).

permane nell'intimità divina. Sono i *termini* inerenti alla conoscenza ed all'amore. Questi termini, essendo immanenti, non si distinguono da Dio, ma sono Dio stesso.
È necessario ricordare ancora una volta che, data l'infinita trascendenza di Dio, tutti gli elementi delle processioni si devono assumere in senso analogico. Infatti si devono concepire come processioni in un essere infinitamente perfetto, che non ha né prima né dopo, né composizione di atto e potenza.
In certo senso, il problema di Ario fu di concepire le processioni immanenti come se fossero transeunti, cioè come se il termine di tale processione dovesse essere fuori di ciò che è rigorosamente divino. Ecco perché affermava che il Figlio è la prima creatura, posteriore e inferiore al Padre. Da ciò deriva che né il Padre sarebbe stato *sempre* Padre, né ora sarebbe *veramente* Padre, in quanto non avrebbe generato nessuno della sua stessa natura, ma di una natura inferiore. Ario quindi nega la possibilità di una autentica processione immanente in Dio: per lui ogni processione divina dovrebbe essere *transeunte*. Anche se la posizione di Ario è insostenibile, ci avverte che, nell'applicare il concetto di *processione* a Dio, è assolutamente necessario eliminarne ogni traccia di imperfezione.
In Dio le processioni non possono implicare nessun movimento, né prima né dopo, né distinzione tra atto e potenza, né mutamento di nessun genere. Ciò spiega il fatto che Tommaso abbia definito le processioni divine come puro *ordo originis*, come semplice *ordine di origine*[3]. Con questo intende designare la pura provenienza, senza le imperfezioni che la processione incontra nell'essere creato. In tale processione non esiste alcun passaggio dal non essere all'essere; solamente una semplicissima comunicazione dell'atto purissimo di Dio: il Padre, nel generare il Figlio, gli dona la sua stessa ed indivisibile sostanza. Gliela dona realmente, ma indivisibilmente, in modo tale che il Figlio è *numericamente* lo stesso Dio del Padre. Gliela dona eternamente, senza un prima né un dopo, senza movimento né mutamento di alcun genere. Anche il Figlio è non causato come è non causato il Padre[4].
Sono vari i modi secondo i quali si concepiscono queste processioni: i greci le concepiscono come *donazioni* che le Persone divine si fanno le une alle altre; Agostino le concepiva in analogia con la vita interna dello spirito umano, cioè come la processione dell'intelligenza e dell'amore; Riccardo di San Vittore le spiegava con le esigenze della carità perfetta.
Comunque è chiaro che le spiegazioni che si danno devono essere coerenti con l'affermazione della unicità e infinita perfezione di Dio. Così essere generato – come corrisponde al Figlio – non si deve intendere come la passività con la quale vediamo che viene generato l'essere materiale. È vero che si parla dei termini delle processioni in forma passiva: si dice del Figlio che è generato e dello Spirito che è spirato. Si tratta di espressioni analogiche, in quanto le processioni in Dio, secondo il nostro modo di pensare, presentano

[3] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 41, a. 1, ad 2.
[4] La teologia latina chiama il Padre *principio* del Figlio, ma non *causa*, per evitare che la *processione* possa essere concepita come un passaggio dal non essere all'essere o come l'acquisizione di un nuovo modo di essere. I greci usano indistintamente i vocaboli di principio (*arché*) e causa (*aitía*), chiarendo così maggiormente che si tratta di una provenienza *reale*. Cfr. Conc. di Firenze, *Bolla Laetentur coeli*, (6.VII.1439), DS 1300.

somiglianze con la produzione passiva di una creatura per mezzo di un'altra. Ma in Dio, che è atto puro, non si possono dare processi passivi intesi in senso stretto[5].
In Dio, il termine delle processioni non solo è immanente al principio dal quale procede, ma possiede la più perfetta immanenza, dato che si identifica con la Divinità. Ecco come lo spiega Tommaso adducendo come esempio la processione del Verbo:

> "Ciò che procede per processione all'esterno, deve essere diverso dal principio da cui procede. Ma ciò che procede interiormente per processo intellettuale non occorre che sia diverso: anzi quanto più perfettamente procede, tanto più si identifica con ciò da cui procede. Infatti è chiaro che quanto più perfettamente una cosa si intende, tanto più intima resta a chi la intende e più unificata [al principio da cui procede]. Infatti tanto più una cosa si identifica con l'intelletto, quanto più l'intelletto attualmente la intende. Perciò, siccome l'intendere di Dio è al vertice della [attuale] perfezione, come si è già detto, necessariamente il Verbo divino è una cosa stessa con il principio da cui procede, senza ombra di diversità"[6].

Processioni e operazioni divine

Non si può affermare che una cosa procede da un'altra senza menzionare al tempo stesso la ragione di questa provenienza. Tale ragione si trova in una azione. Così, p.e., il Figlio *procede* dal Padre, *perché* questi lo genera mediante l'azione di generare. Ogni processione presuppone, quindi, una azione che la origina, e ogni processione immanente presuppone una azione interna di Dio. La natura dell'azione che dà origine alla processione e la natura di questa processione si corrispondono strettamente in modo tale che le processioni immanenti possono avere luogo solamente mediante azioni immanenti[7].
L'esistenza di processioni *immanenti* in Dio ci conduce, quindi, all'esistenza di operazioni *immanenti* in Dio. Devono essere operazioni coerenti con l'infinita semplicità dell'essere di Dio. Non si tratta, pertanto, di azioni nelle quali si venga sviluppando e realizzando l'essere divino, come se Dio venisse perfezionando se stesso mediante i propri atti. Dio è infinitamente perfetto nella sua eternità; in Lui non esiste potenza e atto, ma solamente atto. Per questo motivo si può affermare che la processione, in Dio, è *l'eterna produzione*, senza nessuna successione, di una Persona divina da parte di un'altra in un atto incommensurabile di forza interiore[8].
Queste azioni non si possono nemmeno concepire come qualcosa di *accidentale*, poiché in Dio non ci può essere nessun accidente. Nell'essere creato, i suoi atti lo perfezionano accidentalmente, poiché sviluppano le virtualità contenute nella sua natura. In Dio non è così, perché in Lui essere e atto si identificano. Gli atti che *originano* le processioni sono azioni spirituali, che permangono in Dio e *sono* Dio stesso[9]. Sono operazioni proprie

---

[5] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, *La Trinidad de Dios*, Madrid 1960, 423.
[6] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 27, a. 1, ad 2.
[7] "Essendo ogni processione la conseguenza di qualche azione, come dall'azione che tende a un oggetto esteriore deriva una processione all'esterno; così dall'azione che resta nell'agente si ha una processione che resta nell'interno stesso dell'agente" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 27, a. 1, in c.).
[8] B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, cit., 205.
[9] Come già facevano notare i Salmantini, ciò che ha origine nell'intimità di Dio permane in Dio e non può essere altro che Dio stesso. Perciò non è possibile immaginare l'azione in Dio né come un movimento locale né come l'azione di una causa transeunte, bensì come un dinamismo immanente o azione spirituale, che

dell'attività spirituale, che consiste in conoscere ed amare. Queste operazioni hanno luogo senza introdurre alcuna imperfezione in Dio, operazioni che dimostrano che Dio, per così dire, non è una sostanza statica, bensì vita e atto.
Le operazioni che danno origine alle processioni assumono, quindi, le medesime caratteristiche delle processioni cui danno origine: hanno luogo "senza movimento, priorità né posteriorità, né diversità di natura, né composizione di atto e potenza, né mutamento di alcun genere, successione né tempo; senza distinzione di causa ed effetto, né mescolanza alcuna di imperfezione"[10].
Per questa ragione, anche se il punto di riferimento più usuale per parlare di queste processioni sono le azioni e processioni immanenti allo spirito umano – gli atti di conoscenza e di amore –, è necessario non dimenticare che questi atti umani sono solamente un punto di riferimento, una lontana analogia. In Dio, la ragione ultima delle processioni *immanenti* è lo stesso essere divino, mistero soprannaturale nella sua infinita trascendenza. E certamente, né l'intelligenza né la volontà divine possono concepirsi come potenze che si perfezionano mediante la realizzazione dei loro atti.

Le processioni secondo la conoscenza e l'amore

L'analogia delle *processioni* con la vita dello spirito umano aiuta anche a distinguere le due processioni immanenti in relazione alla diversità propria delle operazioni di conoscere e di amare. Il Verbo procede dal Padre per via di intelligenza; lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio per via di amore.
La processione del Verbo assomiglia alla parola interiore con la quale esprimiamo ciò che una cosa é. I nomi che la Sacra Scrittura usa per designare la processione del Figlio inducono necessariamente ad intendere che questa processione ha luogo per via di intelligenza. Nell'atto di intendere produciamo nel nostro interno una immagine o somiglianza di ciò che è conosciuto. Donde la sua somiglianza con la generazione. Secondo la formula famosa di Agostino, il Figlio è Figlio perché è Verbo, ed è Verbo perché è Figlio[11].
Invece lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio per via di amore. Si tratta di una affermazione più difficile da dimostrare nella misura in cui sia la natura dell'amore che lo Spirito Santo ci sono più sconosciuti dell'atto di conoscere o della teologia del Verbo. Perfino i nomi che si danno allo Spirito Santo non sono esclusivi di Lui, ma sono nomi essenziali che gli si attribuiscono. Entro questa discreta penombra, è chiaro che i nomi che gli si attribuiscono – la missione stessa dello Spirito – sono legati all'amore e, pertanto, alla volontà. Lo Spirito è *Amore* e *Dono*. Se torniamo alla analogia con la vita dello spirito, occorre notare che l'amore appartiene alla vita dello spirito con la stessa essenzialità dell'intendere, sebbene abbia alcune caratteristiche ben distinte. Ecco come lo esprime Tommaso:

---

permane in Dio stesso. Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Procesiones divinas*, in J. Pikaza (ed.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Salamanca 1992, 1136.

[10] Cfr. M. Cuervo, *Introducción al tratado de la Santísima Trinidad*, in Tommaso d'Aquino, *Suma Teológica* II, Madrid 1953, 23.

[11] "Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius" (Agostino, *De Trinitate*, 7, 2, 3).

"In Dio ci sono due processioni: quella del verbo e un'altra. A chiarimento di ciò si tenga presente che in Dio c'è soltanto la processione per azione immanente, e non quella che tende a un termine estrinseco. Ora, una tale azione nella natura intellettuale appartiene e all'intelletto e alla volontà. Secondo l'azione dell'intelletto si ha la processione del verbo. Secondo poi l'operazione della volontà si trova in noi un'altra processione, cioè quella dell'amore, per la quale l'amato si trova nell'amante, a quel modo che per la concezione del verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende"[12].

Il principio e il termine delle processioni

Anche se il fondamento ultimo del mistero della Trinità, secondo il nostro modo di parlare, è la perfezione divina, occorre tener presente che le Persone non scaturiscono dalla essenza divina. L'essenza divina in quanto tale non è il principio generante e spirante; non è nemmeno l'io personale generato o generante. Per questa ragione il Padre si chiama principio senza principio. Il Padre non procede dall'essenza divina.

Basti ricordare le precisazioni del Concilio IV del Laterano contro l'abate Gioacchino: "l'essenza divina non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede; in tale modo le distinzioni sono nelle persone e l'unità nella natura"[13].

Il Padre non procede da nessuno[14]; *fonte e origine di tutta la Trinità*, genera in quanto possiede la pienezza vitale, o meglio in quanto é la pienezza vitale assoluta, la quale si identifica con l'essere divino. Il Padre genera, perché si identifica con l'essenza divina. Ma è il Padre che genera, non l'essenza divina.

Ciò significa che il *principium quod* delle processioni sono le Persone, mentre il *principium quo* è l'unico essere divino, indivisibile ed ugualmente proprio delle tre Persone[15]. Ne derivano, tra altre, queste due conseguenze:

a) Dato che solamente le Persone divine in quanto tali *producono* o *procedono*, l'essenza di Dio in quanto tale né si moltiplica, né si divide. Il Padre genera una Persona distinta da Lui, non una natura uguale, ma numericamente distinta. In questa comunicazione che caratterizza i fecondi processi vitali intradivini, l'essenza divina rimane indivisibile nella sua unicità. Le processioni sono solamente la ragione del fatto che tale essenza esiste come identica secondo tre modi personali distinti[16]. Per questa ragione esiste distinzione tra le Persone, ma non esiste distinzione nell'essenza. Le tre Persone sono lo stesso ed unico Dio.

---

[12] Tommaso d'Aquino, STh I, q.27, a. 3, in c.

[13] Conc. Laterano IV, *De errore abbatis Ioachim*, (30.XI.1215), DS 804.

[14] "Tutto quello che il Padre è o ha, non lo ha da un altro, ma da se stesso; ed è principio senza principio" (Conc. di Firenze, *Decr. Pro Jacobitis*, (4.II.1442), DS 1331).

[15] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, cit., 302-303.

[16] La distinzione delle Persone tra di loro e la loro identità con l'essenza divina implica che le tre Persone sono l'essenza divina in quanto riferita alle altre Persone. Ne consegue che, per esprimere questa essenza in quanto riferita si usa un'espressione che sempre risulta grossolana, ma che forse è la migliore che noi possediamo, date le limitazioni del linguaggio umano: *modo personale*. È l'espressione che usa il *Catechismo della Chiesa Cattolica* per riferirsi all'unione ipostatica: "Il Figlio di Dio, quindi, comunica alla sua umanità *il suo modo personale d'esistere nella Trinità*" (CCC, n. 470). Indiscutibilmente questo va inteso, senza che questi *modi personali* siano concepiti come delle realtà che introducono composizione in Dio o modificano la sostanza.

b) Dato che l'essenza divina è per se stessa atto puro, ne consegue che le tre Persone sono per se stesse atto puro. La pienezza di vita che esiste nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, ha in se stessa il proprio fondamento, cioè ad essa compete come caratteristica essenziale l'avere in sé la ragione della propria esistenza: Padre, Figlio e Spirito Santo sono increati ed incausati, perché sono lo stesso ed unico *esse subsistens*[17].

Atti essenziali e atti nozionali

Dato che in Dio ci sono due classi di processioni, *immanenti* e *transeunti*, è necessario parlare anche di atti *immanenti* e di atti *transeunti*. Gli atti transeunti sono comuni alle tre persone in ragione della essenza divina, mentre gli atti nei quali si fondano le processioni *immanenti* sono esclusivi delle persone che sono l'origine e il termine della processione. Si chiamano *atti nozionali*. Infatti, dire che il Padre – e solamente il Padre – genera veramente il Figlio equivale ad affermare del Padre un atto proprio ed esclusivo di Lui, un atto eterno nel quale il Figlio riceve la sua origine. La generazione, quindi, è un atto nozionale:

> "Tra le persone divine la distinzione deriva dalle origini. Ma queste non si possono esprimere convenientemente che mediante alcuni atti. Quindi per indicare in Dio le relazioni di origine, fu necessario attribuire alle persone gli atti nozionali"[18].

Questi atti *nozionali* si contrappongono alle operazioni *essenziali*, che sono comuni a tutta la Trinità. Gli atti nozionali sono esclusivi delle Persone: solamente il Padre genera, solamente il Figlio è generato; solamente il Padre e il Figlio spirano, solamente lo Spirito Santo viene spirato. Gli atti nozionali non designano altro che le *origini* delle Persone divine. Sono, dunque, quattro: generazione attiva, generazione passiva,, spirazione attiva e spirazione passiva[19].

Data la semplicità divina, gli atti *nozionali* si identificano realmente con l'essenza divina: il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio. Tuttavia, esiste distinzione virtuale o di ragione tra gli atti nozionali e l'essenza divina. Questa distinzione spiega il fatto che le persone, nonostante l'unicità di essenza, realizzano atti che non si attribuiscono alle altre due. O meglio, si tratta dello stesso ed unico atto essenziale di conoscere e amare divini in quanto l'intendere del Padre genera il Figlio e l'amore del Padre e del Figlio spira lo

---

[17] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, *La Trinidad de Dios*, cit., 426.

[18] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 41, a. 1, in c.

[19] In Dio, che è atto puro, non esiste alcuna passività. Tuttavia, la limitazione del nostro linguaggio ci porta a parlare di alcuni atti nozionali in senso passivo: essere *generato* ed essere *spirato*. Ma né essere generato né essere spirato implica alcuna passività o imperfezione. "In Dio una persona è prodotta in modo tale che essa da parte sua afferma la sua processione con la conoscenza più chiara e la accetta con amore ardente e gioia totale. Il suo essere originata è, pertanto, una processione reale, un procedere (…) Si parla certo di processioni passive. Ma si tratta di espressioni analogiche, poiché in Dio il procedere ha per noi somiglianza con il venire passivamente prodotto di una creatura da parte di un'altra. In Dio è impossibile un processo passivo in senso proprio perché in Lui tutto è *actus purus*, realtà assolutamente attiva" (M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, *La Trinidad de Dios*, cit., 464).

Spirito. Così, mentre creare è atto dell'essenza divina e, in ragione di essa, comune a tutte le persone, il generare è solo del Padre e l'essere generato si addice solo al Figlio, e non all'essenza divina che non genera e non è generata[20].

Come già visto, è anche necessario eliminare qualsiasi imperfezione nella nostra concezione degli atti nozionali. Si tratta, quindi, di atti che escludono la nozione di movimento. Per questa ragione, gli atti nozionali si identificano con le relazioni di paternità, filiazione e spirazione. Perciò, origini, atti nozionali e persone sono propriamente e formalmente identici[21]. Per questo motivo Tommaso scrive:

> "Gli atti nozionali differiscono dalle relazioni delle persone soltanto per il diverso modo di significare, ma in realtà sono la stessa cosa (…) Dato che in Dio non esiste movimento, ne consegue che l'azione propria della persona che produce una persona non è altro che il rapporto del principio con la persona che deriva da quel principio. E questi rapporti non sono altro che le stesse relazioni o nozioni"[22].

[20] Cfr. M. Cuervo, *Introducción al tratado de la Santísima Trinidad* in Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II, cit. 336.

[21] Cfr. S. Vergés, J. M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 504-506

[22] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 41, a. 1. ad 2.

Capitolo 19. Il Padre, principio senza principio

Esistono solamente due processioni immanenti in Dio: quella del Figlio e quella dello Spirito Santo. Il Padre non procede da nessuna Persona. Nemmeno procede dall'essenza divina. Per questa ragione lo si chiama *principium sine principio*. Egli è il principio di tutto nel senso più assoluto ed universale: è il principio del mistero trinitario; è anche il principio della creazione e della storia della salvezza. Tutto procede da Lui e tutto è attratto verso di Lui. Da Lui riceve la propria realtà ogni altra paternità in cielo e sulla terra (cfr. Ef 3, 14).

La paternità di Dio si estende a tutti gli uomini, ma in Gesù Cristo questa paternità si rivela in una forma radicalmente nuova e con una profondità incomprensibile. Dio è l'*abbá* di Gesù a tal punto che la Chiesa ritiene che la filiazione di Gesù implica che, in seno alla divinità, esistono nella loro forma più assoluta e profonda le relazioni di paternità e di filiazione.

La relazione filiale di Gesù con il Padre è così assoluta che tutto l'essere di Gesù –nella sua divinità e nella sua umanità– non è altro che filiazione. Il suo modo di essere personale consiste esclusivamente in questa filiazione. In unione con Gesù Cristo, la vita cristiana è completamente orientata verso il Padre, perché ha come fondamento la nostra filiazione divina[23]. I cristiani sono battezzati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. Mt 28, 19); la preghiera cristiana inizia "nel nome del Padre" e si rivolge a Lui per mezzo di nostro Signore Gesù Cristo.

La storia della salvezza ha la sua origine nel Padre. Anche il mistero della redenzione è iniziativa del Padre: è il Padre che invia il Figlio e che gli indica il cammino da seguire. Durante il suo terreno pellegrinare, il Figlio, *obbediente fino alla morte e alla morte di croce* (Fil 2, 8), non ha altro cibo che dare compimento alla volontà del Padre (cfr. Gv 4, 34)[24].

La persona del Padre ci risulta misteriosa, come è misterioso l'abisso insondabile del primo principio. Ma, nel Figlio il Padre si è rivelato definitivamente agli uomini. Quando Filippo chiede a Gesù di mostrargli il Padre, il Signore risponde alla domanda affermando: *Filippo, chi ha visto me ha visto il Padre* (Gv 14, 9). Chi vuole conoscere il Padre, trova la sua

---

[23] La dottrina spirituale di San Josemaría pone in forma esplicita e categorica la coscienza della filiazione divina come fondamento della vita spirituale e della lotta ascetica. È questo uno dei tratti che rivelano maggiormente la sua autenticità cristiana.

[24] Per collocare la dottrina cristiana della redenzione nella sua prospettiva esatta, è sommamente importante tenere presente che l'incarnazione e la redenzione sono *iniziativa* del Padre, che invia nel mondo il Figlio del suo amore. È in base a ciò che si deve intendere quanto si dice circa l'*ira* di Dio di fronte al peccato dell'uomo e soprattutto quanto si afferma dell'*abbandono* di Gesù sulla Croce. Il mistero della redenzione corrisponde alla fedeltà del Padre alla sua paternità (cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Dives in misericordia*, (30.XI.1980), nn. 32-43). Sulla Croce, Cristo "ha soddisfatto all'eterno amore del Padre, a quella paternità che sin dal principio si è espressa nella creazione del mondo, nella donazione all'uomo di tutta la ricchezza del creato (…) e, egualmente ha soddisfatto a quella paternità di Dio e a quell'amore, in un certo modo respinto dall'uomo con la rottura della prima Alleanza" (Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor hominis* (4.III.1979), n. 9) Cfr. F. Ocariz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Rientra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993, 320-328.

viva e perfetta Immagine in Gesù. In Lui –specialmente nel mistero della sua morte e resurrezione– si rivela in modo ineffabile il volto di Dio[25].
Abbiamo già considerato l'insegnamento della Sacra Scrittura intorno al Padre[26] e lo sviluppo che questo insegnamento ha avuto nella tradizione della Chiesa. Alcune questioni le abbiamo considerate nel contesto in cui sorsero, come il nome *agénnetos*[27]. In questo capitolo ci limitiamo a presentare un riassunto delle principali affermazioni teologiche intorno alla Persona del Padre.

Il Padre, fonte e origine di tutta la Trinità

La prima affermazione è che il Padre è fonte e origine di tutta la Trinità. Il Padre non procede da un'altra persona divina. Nemmeno procede dall'essenza divina, come se questa fosse un principio impersonale che, nel generare, si moltiplicasse dividendosi in Padre e Figlio. Il Padre è principio senza principio. I testi del Magistero sono abbastanza espliciti a questo riguardo ed enumerandoli troviamo in abbozzo i tratti principali della teologia del Padre.
Nel Simbolo Atanasiano si professa che il Padre "non fu fatto da nessuno, né creato, né generato"[28]. Il Concilio XI di Toledo aggiunge che il Padre non riceve la propria origine da nessuno e, pertanto, è fonte e origine di tutta la Trinità. Il Padre genera il Figlio dalla sua propria sostanza, che è ineffabile; genera qualcuno che è Dio al pari di Lui. Egli è Padre prima di tutti i secoli, così che non c'è un momento in cui il Padre sia senza il Figlio; nemmeno c'è un momento in cui il Figlio non sia esistito. Il Padre è Dio, ma non riceve la sua divinità da nessuno; il Figlio è Dio, ma riceve la sua divinità dal Padre[29]. Il Concilio Lateranense IV precisa che non è l'essenza divina che genera, ma il Padre[30]. Il Concilio di Firenze aggiunge che "tutto quello che il Padre è o ha, non lo ha da un altro, ma da se stesso; ed è principio senza principio"[31].
Perciò il Padre è la fonte di tutta la Trinità e il fondamento e il principio della sua unità. Questa unità è la conseguenza del fatto che il Padre dona al Figlio e allo Spirito Santo la sua propria sostanza totalmente –senza alcuna divisione–, in modo che il Figlio e lo Spirito hanno numericamente la medesima sostanza del Padre. Il Padre è la pienezza fontale, che si comunica così intimamente a quelli che procedono da Lui, che questi formano con Lui un unico e medesimo Dio. Il Padre si identifica con l'essenza divina e, tuttavia non è l'essenza che genera il Figlio, ma il Padre, comunicando al Figlio la propria essenza[32]. La

[25] "Un'esigenza di non minore importanza, in questi tempi critici e non facili –scrive Giovanni Paolo II–, mi spinge a scoprire nello stesso Cristo il volto del Padre, che *è misericordioso e Dio di ogni consolazione* (2 Cor 1, 3)" (Giovanni Paolo II, Enc. *Dives in misericordia*, (30.XI.1980), n.2).
[26] Cfr. Capitolo 4
[27] Cfr. Capitolo 7
[28] DS 75.
[29] Conc. XI di Toledo (675), *Symbolum*, DS 525-526.
[30] Conc. Lateranense IV (11-30.IX.1215), *De errore abbatis Ioachim*, DS 804.
[31] "Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio » (Conc. Di Firenze, *Decretum pro Iacobitis* (4.II.1442), DS 1331).
[32] Basti ricordare l'argomentazione del Simbolo di Nicea: il Figlio è generato dalla sostanza del Padre; per questo è consustanziale con Lui. Cfr. B. de Mangerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 207.

persona del Padre è quella che genera il Figlio (*principium quod*) donandogli la sua propria sostanza (*principium quo*), cioè l'essenza divina.
Nell'infinità di Dio, la sua paternità è infinita. Egli è Padre infinitamente. Ciò significa che l'essere del Padre è coinvolto totalmente nella generazione del Figlio. A sua volta il Figlio esiste solamente in questo essere generato. La paternità del Padre è assoluta ed anche la filiazione del Figlio è totale. Nel mistero della paternità divina, il Figlio è essenziale alla vita del Padre, alla sua sussistenza eterna come Padre, cioè come persona. La relazione del Padre con Cristo, il suo Figlio incarnato è a sua volta l'espressione, all'interno del mondo, di questo mistero eterno, perché il Verbo comunica alla sua umanità il proprio modo personale di esistere nella Trinità[33]. Lo stesso si può affermare della processione dello Spirito. In questa ineffabile processione, il Padre dona indivisibilmente il suo essere allo Spirito Santo il quale pure, per questa stessa ragione, è Dio.

I nomi della prima Persona

La fede cristiana afferma categoricamente l'unità delle Persone, poiché si identificano con l'essenza divina; afferma con uguale forza la distinzione personale che esiste tra di loro. Esiste un solo Dio in tre persone realmente distinte. Questa distinzione reale ha come conseguenza che anche noi possiamo distinguere le Persone usando dei nomi che, nel loro significato nozionale convengono solamente ad una persona divina. Quanto al Padre, questi nomi sono: *Principio*, *Padre*, *Ingenito*.

a) *Principio*

Il termine principio si può intendere in senso essenziale o in senso nozionale, cioè si può intendere dell'essenza divina o della persona del Padre[34]. Dio, infatti, è principio e causa di tutto il mondo extradivino. Le tre Persone sono un unico principio della creazione[35]. Preso in senso nozionale, il termine principio si applica appropriatamente solo al Padre per il fatto di essere principio senza principio. Il Figlio, invece è principio da principio. Occorre sottolineare che, quando si afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio *come da un solo principio*[36], si sta considerando che lo Spirito procede dal Figlio in quanto Figlio, cioè in quanto principiato, poiché il Figlio è *principium de principio*[37].
La Sacra Scrittura non applica il termine principio al Padre. Tuttavia, insegna con tutta chiarezza che da Lui procedono le altre due Persone. Ecco perché la teologia, sia greca che

[33] Cfr. CCC, n. 470. Cfr. L. Bouyer, *Le Père invisibile*, Paris 1976, 284; F. X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère,* Paris 1993, 31.
[34] Cfr. p.e. il Concilio di Firenze, che usa il termine principio in senso essenziale: "Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi, ma un solo principio" (Concilio di Firenze, *Decretum pro Iacobitis*, (4.II.1442), DS 1331).
[35] "Quando noi chiamiamo il Padre principio, e principio il Figlio, non intendiamo dire che vi siano due principi della creazione, perché il Padre e il Figlio in ordine alla creazione sono insieme un solo principio, come un Creatore unico ed un Dio unico" (Agostino, *De Trinitate*, 5, 13, 14).
[36] Cfr. Conc. di Firenze, *Decretum pro Iacobitis*, (4.II.1442), DS 1331.
[37] Cfr. Conc. di Firenze, *Decretum pro Iacobitis*, (4.II.1442), DS 1331.

latina, ha usato il nome principio per riferirsi a ciò che è proprio del Padre. Al Padre si addice in maniera unica il nome di principio.
Questo nome si deve intendere spogliato d'ogni imperfezione, sia riguardo al Padre che riguardo alle altre due Persone. Nell'applicarlo al Padre si esprime solamente che da Lui procedono il Figlio e lo Spirito Santo. Non si esprime invece che in Dio ci sia priorità e posteriorità, superiorità o inferiorità; si esprime solamente che tra le Persone esiste una relazione eterna di origine[38].
Conosciamo già la differenza esistente tra greci e latini nell'usare i nomi di causa e principio. I greci usano quasi come sinonimi i nomi di *principio* e *causa*, pur spiegando che in Dio non esiste prima e dopo e che la generazione del Verbo e la processione dello Spirito sono eterne. *Causa* appare così come sinonimo di *principio*. Con questo uso, pongono in risalto la radicalità con la quale si afferma del Padre che è il principio di tutta la Trinità. I latini evitano quasi sempre di applicare al Padre il nome di *causa*, perché presso di loro questo vocabolo designa usualmente ciò che deriva come *un effetto* e che, pertanto, si distingue realmente dalla sua causa quanto alla sua essenza e al suo essere.
I greci non solo chiamano il Padre principio o causa, ma chiamano anche il Figlio e lo Spirito principiati e causati. Ma precisano che sia il Figlio che lo Spirito Santo sono privi di un principio creazionale: "Essere senza principio di origine si addice solamente al Padre; ma essere senza principio di creazione, senza principio di tempo, si addice anche al Figlio, che non è stato fatto, né creato e che non ha inizio"[39]. Ecco il fondo della questione, al di là delle questioni di linguaggio. Il Figlio procede dal Padre in un procedere senza inizio temporale, in un procedere autentico ed increato. Si tratta di una provenienza reale, che è al di sopra dei limiti con cui noi concepiamo la relazione tra il principio e il suo principiato. Una provenienza la quale esige che si assuma in tutta la sua forza l'affermazione agostiniana che "il Padre è il principio di tutta la divinità"[40], cioè è principio del Figlio e dello Spirito Santo. Ma è principio eterno, perché anche il Figlio e lo Spirito sono eterni.

b) Padre

Anche il nome di Padre si può assumere in senso essenziale o in senso nozionale. Dio è Padre degli uomini, del popolo eletto, del re, del Messia. Così lo abbiamo visto usato con frequenza nella Sacra Scrittura. Appare anche usato ad un livello distinto per Gesù Cristo. Gesù, nell'usare l'espressione Padre rivolgendosi a Dio, manifesta la paternità intratrinitaria della prima Persona, a tal punto che questo nome si può applicare solamente ad essa.
La prima Persona è chiamata Padre esclusivamente nei confronti del Figlio. Sebbene sia principio anche dello Spirito Santo, non si può chiamarlo padre dello Spirito Santo. Il

[38] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 33, a. 1.
[39] Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* I, PG 45, 396. Cfr. St. Hall, *Contra Eunomium I, Introducción y traducción*, in L. F. Mateo Seco (ed.) *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 103; *Gregorio d Nissa. Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio.* Cl. Moreschini (ed.), Milano 1994, 59.
[40] Agostino, De Trinitate, 4, 20, PL 42, 908.

nome di Padre significa non solamente che il Padre è principio del Figlio, ma anche il modo in cui la prima Persona è principio della seconda: mediante una autentica generazione. Il Padre genera veramente il Figlio in un atto vitale analogo alla generazione umana. Anzi lo genera perfettissimamente.

Parlando di paternità e filiazione in Dio è necessario spogliare questi concetti d'ogni imperfezione, per esempio d'ogni nozione di priorità o posteriorità, superiorità o inferiorità. Di conseguenza, paternità e filiazione esistono solamente in Dio nella loro infinita perfezione. Il Padre genera eternamente il Figlio non solo in eguaglianza di natura, ma gli dona la sua propria sostanza a tal punto che il Figlio possiede la stessa ed indivisa sostanza del Padre. È così uguale al Padre che si distingue da Lui solamente nella relazione di filiazione:

> "Il fatto che nella generazione divina la forma del generante e del generato è numericamente la stessa, mentre nelle creature non è la stessa di numero, ma solo di specie, dimostra che la generazione e di conseguenza la paternità è più perfetta in Dio che nelle creature. Per cui il fatto stesso che in Dio la distinzione tra generante e generato è data solo dalla relazione, fa vedere meglio quanto sia vera la generazione e la paternità divina"[41].

Il Padre genera con perfezione infinita il Figlio non solo perché questa generazione è eterna e senza alcun mutamento, ma perché questa generazione ha come termine un Figlio così perfettamente uguale al Padre da essere uno stesso ed unico Dio con Lui.

Si è ripetutamente affermato che non è mai esistito il Padre senza il Figlio né il Figlio senza il Padre. Questa affermazione comporta il fatto che la paternità non si può concepire come qualcosa che sopravviene al Padre già costituito nel suo essere personale, ma che il Padre esiste come persona in tanto in quanto genera il Figlio. La persona del Padre è costituita dalla sua relazione con il Figlio allo stesso modo che la persona del Figlio è costituita dalla sua relazione con il Padre. Così il Padre ci appare rivolto in tutta la sua maestà verso il Figlio. Egli è e vive mediante e per l'altro.

Nella generazione eterna, il Padre dona tutta la divinità al Figlio, in modo che il Figlio a sua volta possiede la totalità della divinità; il Figlio non "partecipa" della divinità del Padre, bensì possiede pienamente –per donazione– la medesima divinità ed unica divinità del Padre[42]. La perfetta uguaglianza tra Padre e Figlio scaturisce non solo dalla infinita semplicità della sostanza divina che il Padre dona al Figlio nel generarlo, ma anche dalla infinita perfezione dell'atto paterno di generare. Il Padre si dona totalmente al Figlio così che il Figlio ha tutto quanto ha il Padre. Quando Gesù afferma *chi ha visto me ha visto il Padre* (Gv 14, 9) sta affermando che il suo essere di Figlio rispecchia fedelissimamente il Padre e che questa filiazione si esprime anche nel suo vivere umano.

Si è già indicato nel capitolo precedente che il Verbo procede dal Padre per via di intelligenza, mentre lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio per via di amore[43]. Infatti, i nomi che la Sacra Scrittura usa per designare la processione del Figlio invitano ad intendere questa processione in analogia con la processione del verbo mentale e la processione dello Spirito Santo con la processione dell'amore. Nella teologia

---

[41] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 33, a. 2, ad 4.

[42] Cfr. J. Galot, *Père, qui es-Tu*?, Versailles 1996, 32-33.

[43] Questa analogia acquista universalità in Agostino (cfr. *De Trinitate* 9, 7, 12) e riceve la sua elaborazione ultima con Tommaso (STh I, q. 27, aa. 1 e 2).

contemporanea non è infrequente, pur mantenendo nella sua totalità questa analogia, l'osservazione che l'amore risulta presente anche nella generazione del Figlio. Con questa osservazione si vuole evitare una interpretazione stretta della analogia psicologica secondo la quale il Figlio procederebbe *esclusivamente* dalla intelligenza, mentre lo Spirito Santo procederebbe esclusivamente dall'amore[44]. Si adduce, tra altre, la ragione che Dio è essenzialmente Amore (cfr. 1 Gv 4, 8) e che la generazione è un atto di generosità e dono – di amore– per il quale il Padre comunica al Figlio tutta la sostanza divina, cioè tutto l'infinito Amore essenziale[45].

Ciò non significa che si possa intendere la processione del Figlio come una processione che ha luogo *mediante* lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo non è l'amore per mezzo del quale il Padre genera il Figlio, bensì è l'amore che procede dal Padre e dal Figlio[46]. Il Figlio non procede dallo Spirito Santo, perché è lo Spirito Santo che procede da Lui[47]. Quando si osserva che l'Amore è presente nella generazione del Figlio si sta affermando una cosa ben diversa. Si afferma che l'amore risulta presente nella ragione per la quale il Padre genera il Figlio e nell'atto stesso con cui lo genera, che consiste nel comunicare al Figlio la sostanza divina, che è essenzialmente amore.

La dottrina sullo Spirito Santo trova un contesto più adeguato alla luce di questa considerazione. Ecco una formulazione suggestiva:

> "L'amore del Padre che si dispiega nella generazione suscita come risposta l'amore del Figlio: il Figlio aderisce al Padre così completamente come il Padre aderisce a Lui. Questo amore che unisce il Padre e il Figlio costituisce la terza persona divina, lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo sgorga come persona comunione, persona nella quale si compie l'amore più perfetto. Anche lo Spirito Santo possiede tutta la perfezione divina del Padre. Egli la riceve dal Padre e dal Figlio, poiché il Figlio è in se stesso dono del

---

[44] Lo esprime magnificamente J. Galot: "Più concretamente, è difficile ammettere una generazione del Figlio che consista unicamente in un atto intellettuale. Questa generazione deve essere più profondamente un atto d'amore. Già abbiamo ricordato che, secondo il piano divino, la generazione umana è opera d'amore; l'amore dei genitori è all'origine della concezione del figlio. Sarebbe strano che la generazione eterna del Figlio, fonte e modello delle altre generazioni, non fosse orientata dall'amore. Significherebbe restringere la paternità del Padre ridurla ad un atto di pensiero. Quando il Padre genera, vuole comunicare al Figlio per amore non solo una rappresentazione intellettuale del suo essere, ma tutta la pienezza di vita che possiede. Generare è comunicare la vita. Il Padre è colui che dà la vita; il Figlio ha ricevuto tutto dal Padre, dato che l'atto di generazione ha coinvolto tutto ciò che appartiene all'essere divino. La generazione è un primario atto di amore nel quale Colui che genera comunica a Colui che è generato tutta la sua ricchezza divina" (J. Galot, *Père, qui es-Tu*? cit., 38).

[45] Comunque è chiaro che l'analogia agostiniana-tomista non può intendersi in maniera semplicistica, cioè in modo eccessivamente vicino alle operazioni umane di intelligenza e volontà, come se il Figlio procedesse dalla intelligenza e lo Spirito Santo dalla volontà in modo univoco a come procedono nell'uomo gli atti di intelligenza e di amore. È necessario tenere presente che le tre Persone divine posseggono la medesima intelligenza e la medesima volontà, cioè le tre sono un atto puro di intelligenza e di amore.

[46] Cfr. J. Galot, *L'Esprit saint et la spiration*, "Gregorianum", 74 (1993) 256-257.

[47] Come si vedrà nei capitoli successivi, le Persone divine si distinguono tra loro per l'opposizione di relazione. Padre e Figlio sono un unico e medesimo Dio, ma il Padre non può essere il Figlio e il Figlio non può essere il Padre, perché è il Figlio che procede dal Padre e non viceversa. Nemmeno il Figlio può essere confuso con lo Spirito Santo: se lo Spirito Santo procede da Lui, Egli non può a sua volta procedere per mezzo dello Spirito Santo. L'analogia psicologica è ampia e ha applicazioni molto diverse, ma non può trasformarsi in una logomachia nella quale tutto è identico. Il Figlio è la seconda Persona della Trinità, non la terza.

> Padre. Per questa ragione si può dire che in Lui si perfeziona l'amore: tutta la forza dell'amore divino, quello del Padre e del Figlio si conclude in Lui. La persona dello Spirito risulta dal dono che il Padre fa di se stesso attraverso il Figlio suo"[48].

E Tommaso osserva che il Padre genera il Figlio "con volontà", cioè "né forzato né spinto da una necessità naturale"[49]. L'amore accompagna, quindi, la generazione del Verbo[50]. Per cui Bonaventura considera che la carità deve essere attribuita al Padre[51]. L'amore accompagna anche la generazione di Gesù da parte di Maria. In Maria questo amore si manifesta in una speciale volonterosità e nel privilegio della verginità[52]. La teologia contemporanea considera il modo della nascita di Gesù in relazione con la sua generazione eterna:

> "Nessun uomo fu mai concepito e generato con tanto amore come il Figlio dell'Uomo. La sua generazione terrena è un pallido riflesso della sua generazione misteriosa ed eterna, ma è il suo riflesso più vicino. La tradizione patristica considera la nascita verginale come l'unica appropriata a Colui che nasce spiritualmente dal Padre nell'eternità. Quanto più questa nascita nella carne di Gesù sarà spirituale, tanto più assomiglierà alla nascita eterna del Figlio di Dio. La maternità divina è la partecipazione creata più prossima alla Paternità del Padre celeste riguardo a Gesù Cristo, poiché il suo termine è identico"[53].

La parola Padre è esclusivamente *relazionale*: il Padre è Padre in relazione al Figlio. La generazione attiva è propria ed esclusiva della prima Persona, per cui il nome di Padre è proprio di Lui. "Ciò per cui la Persona del Padre si distingue da tutte le altre è la paternità. Perciò il nome proprio del Padre è questo –Padre–, che significa la paternità"[54].

Questo induce a sottolineare la paternità come costitutiva della Persona del Padre e certamente nel suo aspetto di donazione totale e perfetta, come è perfetta sotto tutti gli aspetti la filiazione del Figlio. Il Padre è essenzialmente ed infinitamente Padre. Non si può ammettere che ci sia stato un momento nel quale il Padre non avesse un Figlio. Padre e Figlio sono coeterni; senza il Figlio, il Padre non sarebbe persona. La posizione di Ario e di Eunomio nell'affermare che ci fu un momento nel quale il Figlio non esisteva è assolutamente priva di senso non solo dal punto di vista della filiazione, ma persino dal

---

[48] J. Galot, *Père qui es-Tu*? cit., 37.

[49] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 41, a. 2, sp. ad 1 e 2.

[50] La teologia contemporanea sottolinea con forza che questo tratto della generazione eterna deve rispecchiarsi anche nella generazione umana. "Non c'è nulla di più illuminante per definire la funzione della propria coscienza e della propria volontà nell'attività generatrice umana che considerarla nel mistero della generazione eterna del Figlio unico. Il Padre genera il Figlio con amore. L'amore è concomitante; esso non è l'attività naturale secondo la quale ha luogo la generazione. Questo ci permette di comprendere che l'assenza dell'accompagnamento spirituale dell'amore, e pertanto della coscienza, costituisce la vera impurità dell'attività generatrice umana. Essendo attività umana, essa richiama ed esige coscienza e amore, il ruolo dello spirito. Per sua natura, l'atto generatore richiede l'intervento della volontà" (M. J. Nicolas, *Theotókos*, Tournai 1965, 75).

[51] "La carità è amore gratuito, amore che dona senza ricevere, e questo amore è nel Padre" (Bonaventura, *In Sent*. 1, 5, dub, 9, resp.)

[52] Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium* (21.XI.1964), n. 53.

[53] B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, cit., 209.

[54] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 33, a. 2, in c.

punto di vista della paternità divina. Il Padre non ha cominciato ad essere Padre; è Padre da tutta l'eternità[55].

Si evidenzia così il carattere analogico di quanto veniamo affermando. Sul piano umano, la paternità sopravviene all'uomo quando ormai la persona è giunta alla sua perfezione; nell'ambito divino, la persona del Padre si costituisce per la sua paternità, cioè per la generazione del Figlio[56]. La paternità non è qualcosa che si aggiunge al Padre, ma qualcosa che lo costituisce. Egli è essenzialmente ed assolutamente paternità. In Dio la paternità è così sublime che supera ogni conoscenza. Il Padre è Colui che esiste totalmente ed assolutamente per l'Altro. Si può dire che il Padre è Padre nella misura in cui si dona, perché è nella generazione del Figlio che si costituisce la Persona stessa del Padre. Perciò Gregorio di Nazianzo scrive:

> "Il Padre è Padre più degli altri che conosciamo come tali. Egli è Padre in maniera unica e singolare, non corporale. Egli è Padre senza nessun congiungimento. Egli è Padre di uno solo, l'Unigenito. Senza essere stato prima figlio. Egli è solamente Padre. Egli è Padre in tutto e totalmente, cosa che non si può affermare di noi. Egli è Padre dall'inizio alla fine"[57].

Paternità essenziale, il Padre è donazione amorosa al Figlio, al quale comunica il suo amore. Il Padre è amore che si dona; il Figlio è amore ricevuto. Nella loro unione reciproca spirano lo Spirito[58].

c) Ingenito

Il Padre viene chiamato anche *agénnetos*, *ingenito* o *ingenerato*, perché Egli non procede da nessuno. Abbiamo discusso questo nome, soprattutto a proposito della controversia eunomiana[59]. In se stesso significa ciò che non è generato. In linea di principio potrebbe applicarsi anche allo Spirito Santo, che procede dal Padre, ma non è generato. Tuttavia nel linguaggio teologico consueto si applica solamente al Padre indicando con questo termine non solo che Egli non è generato, ma che neppure procede da nessun'altra Persona. Da questo punto di vista, solamente il Padre è ingenito. A questo riguardo, è essenziale la distinzione che fa Basilio tra nomi assoluti e nomi relativi: i nomi assoluti designano

---

[55] "Quando Gesù chiama Padre Dio, non sta indicando solamente la relazione di intimità che l'unisce a lui, ma sta manifestando l'autofecondità divina. Infatti, quando S.Agostino spiega le formule del tipo *non c'è Padre senza un Figlio ed entrambi sono un solo Dio*, non sta solamente affermando che il concetto di Padre è relativo e che non può sussistere senza riferirsi alla persona del Figlio, ma sta indicando che il Padre genera realmente il Verbo. Non si può affermare che trova davanti a sé il Figlio, come se questi fosse scaturito indipendentemente dal suo essere di Padre, bensì che esiste precisamente come generato" (J. Rovira Belloso, *El Padre, fuente original de la salvación*, "Estudios Trinitarios" 18 (1984) 350).

[56] "Riguardo alla questione della paternità di Dio, più che in qualsiasi altra, si realizza la legge teologica secondo la quale la *analogia dell'ente* dipende in ultima istanza dalla *analogia della fede* Infatti non sono le realtà del *cielo* che assomigliano a quelle della *terra*, ma sono queste che rispecchiano pallidamente le divine, anche se –con meravigliosa circolarità– conosciamo le realtà celesti a partire da quelle umane" (J. Rovira Belloso, *La Teología del Padre*, in A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación*, Pamplona 1990, 116-117).

[57] Gregorio di Nazianzo, *Discorso Teologico*, 25, 16.

[58] Ecco una formulazione importante di Tommaso: "Nihil prohibet intelligi eumdem amorem esse gratuitum ut est Patris, debitum vero ut est Filii: idem enim est amor quo Pater et quo Filius amat; sed hunc amorem Filius a Patre habet, Pater vero a nullo" (Tommaso d'Aquino, *De potentia*, 10, 4, 8).

[59] Cfr. Capitolo 7.

l'essenza divina, i nomi relativi designano ciò che è proprio di ciascuna Persona. In questo contesto, *agénnetos* è un nome relativo, cioè un nome riferito alla Persona del Padre e non all'essenza divina.

Eunomio applicava questo termine in modo uguale all'essenza divina e alla persona del Padre. Anzi, affermava che la *agennesía* definiva adeguatamente l'essenza divina. In realtà rendeva sinonimi i concetti di *agennesía* e *aseità*, identificando la innascibilità del Padre con il fatto che in Dio non esiste nulla di causato, che Egli esiste da se stesso. Data questa identificazione, il risultato era logico: il Figlio è generato, quindi non può essere Dio. Solo ciò che è innascibile è Dio; il Generato, pertanto, può essere solamente la prima creatura del Padre. Eunomio negava non solo la filiazione del Figlio, ma la paternità del Padre. I Padri greci, specialmente i Cappadoci, dimostrarono che la *agennesía* non equivale alla *aseità* e che pertanto l'innascibilità è nota caratteristica del Padre, senza che per questo si possa affermare che il Figlio è un Dio di seconda categoria. Nel generarlo, il Padre non dona al Figlio la sua *innascibilità*, ma certo gli dona la sua *aseità*[60].

Dopo la controversia eunomiana, il termine *agénnetos* rimase riservato alla persona del Padre come nome proprio. Ma durante la controversia eunomiana, nell'applicare *agénnetos* all'essenza divina, sorse un'altra questione. Si deve intendere la *agennesía* in senso negativo –come mera indicazione del fatto che il Padre non ha origine–, o in senso positivo, cioè come additando entro il suo linguaggio negativo una proprietà positiva del Padre? La diversa risposta a questa domanda segna una delle più tipiche differenze di focalizzazione della teologia trinitaria da parte dei teologi greci e dei teologi latini.

In linea generale, i teologi greci intendono l'innascibilità del Padre in senso positivo: non la intendono negativamente, come semplice negazione che la prima Persona abbia origine, bensì considerano tale innascibilità del Padre come il fondamento delle attività vitali della generazione e della spirazione. Secondo questa concezione, il Padre sarebbe Padre per il fatto di essere innascibile, cioè sarebbe costituito non dalla sua paternità, ma da una nota distinta. Questa impostazione viene ripresa da Riccardo di San Vittore (+1173), Alessandro di Hales (+tra 1231 e 1237) e Bonaventura (+1274), che intendono il termine *ingenito* come la ragione soggiacente alla paternità del Padre. Bonaventura intende la *innascibilità* del Padre come la pienezza originaria della sua fecondità intratrinitaria. Perciò preferisce parlare del primato del Padre (*primitas*) piuttosto che parlare della sua innascibilità[61].

Agostino invece interpreta la *innascibilità* in senso negativo: non significherebbe altro che mera negazione del fatto che il Padre proceda da un altro. In base a ciò, il Padre è Padre perché genera, non perché è innascibile. La innascibilità indicherebbe solamente il semplice non essere[62] generato. Questo è anche il significato con cui lo intende Tommaso d'Aquino. Secondo il quale, *ingenito* significherebbe unicamente che il Padre *non procede* da nessuna persona.

---

[60] Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in Sesboué, *Historia de los dogmas*, Salamanca 1995, 224-230.

[61] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, *La Trinidad de Dios*, cit., 470.

[62] "Ma *ingenerato* è una cosa diversa da *non generato*? Non si esce dunque dal predicamento della relazione quando si dice *ingenerato*. Il termine *generato* dice relazione a colui che genera, non al soggetto che è generato; e così quando si dice ingenerato non si indica nessuna relazione al soggetto, ma si indica solamente la mancanza di padre" (Agostino, *De Trinitate*, 5, 7, 8).

E tuttavia, sia Agostino che Tommaso insegnano che *Ingenito* è nome proprio del Padre, perché noi intendiamo le cose semplici in forma negativa[63]: "Il Padre ci si manifesta in rapporto alle persone che procedono da lui mediante la paternità e la comune spirazione; ma in quanto è principio non da principio ci si manifesta per il fatto che non deriva da altri. E questo appartiene alla proprietà della innascibilità espressa con il termine *ingenito*"[64].

Il Padre è il principio senza principio, il principio della Vita che Dio ha in Se stesso. Questa vita, –cioè la stessa divinità– la possiede il Padre in comunione con il Figlio e con lo Spirito, che sono a Lui consustanziali, perché Egli ha donato loro la propria sostanza[65].

[63] "Alcuni dicono che la innascibilità, espressa dal termine ingenito, in quanto è proprietà del Padre, non ha solo un senso negativo; ma implica simultaneamente due cose, cioè che il Padre non è da altri, e che gli altri derivano da lui; oppure implica la sua fecondità universale; o anche la sua pienezza di sorgente. Però tale spiegazione non sembra giusta. Perché allora la innascibilità non sarebbe una proprietà diversa dalla paternità e dalla spirazione, ma le includerebbe in sé, come un termine più universale include quello particolare: infatti fecondità e pienezza fontale non possono giustificare altro in Dio che il principio di origine. Perciò diciamo con S. Agostino che *ingenito* sta a indicare la negazione della generazione passiva: infatti egli afferma che «è lo stesso dire *ingenito* e *non figlio*». Né da questo si deve concludere che essere *ingenito* non sia una nozione propria del Padre, perché le cose semplici e prime si esprimono mediante negazioni; il punto, p.e., si definisce «ciò che non ha parti»"(Tommaso d'Aquino, STh I, q. 33, a. 4, ad 1).

[64] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 33, a. 4, in c.

[65] "Chi è il Padre?. Alla luce della testimonianza definitiva che abbiamo ricevuto *per mezzo del Figlio*, Gesù Cristo, abbiamo la piena coscienza della fede che la paternità di Dio appartiene *anzitutto al mistero fondamentale della vita intima di Dio*, al mistero trinitario. Il Padre è Colui che *eternamente genera il Verbo*, il Figlio a Lui consustanziale. In unione con il Figlio, il Padre eternamente *spira* lo Spirito Santo, che è l'amore con cui il Padre e il Figlio reciprocamente rimangono uniti (cfr. Gv 14, 10)" (Giovanni Paolo II, Udienza generale, (16.X.1985), n. 4).

Capitolo 20. La processione della seconda Persona

Gesù è il Figlio diletto nel quale il Padre si è compiaciuto (cfr. Mt 3, 17). Nella filiazione di Gesù al Padre –nel mistero della coscienza filiale di Cristo– si rivela l'esistenza della prima processione in Dio: una processione che ha luogo per via di generazione. I nomi con cui si designa la natura divina di Gesù non ammettono dubbi al riguardo. Gesù è Figlio, Verbo e Immagine del Padre. Gesù chiama Dio Padre suo con tale radicalità che fin dal primo momento la comunità primitiva confessa che Gesù *è il Cristo, il Figlio del Dio vivente* (Mt 16, 16).

Questa confessione della filiazione divina di Gesù è il contenuto centrale del vangelo predicato da san Paolo, che egli definisce *vangelo del Figlio di Dio* (Rm 1, 3). Nel prologo del vangelo di San Giovanni il Figlio è riconosciuto come la *parola* o il *logos*, che era presso Dio fin dal principio e che è l'Unigenito del Padre (Gv 1, 1-14). *Filiazione*, *Parola* e *Logos*, che fanno del Figlio la *Immagine* perfetta del Padre (Cfr. Col 1, 15).

Gesù ha rivelato che Dio è Padre in un significato nuovo rispetto a quello dell'Antico Testamento: Dio è Padre suo nella più stretta e profonda relazione di paternità. Per questo gli apostoli confessano Gesù come *il Verbo* che *in principio era presso Dio, il Verbo* che *era Dio* (Gv 1, 1), come *l'immagine del Dio invisibile* (Col 1, 15), come *l'irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza* (Eb 1, 3)[66].

La generazione in Dio

È rivelato esplicitamente che Gesù Cristo è il Figlio di Dio. Da ciò consegue l'affermazione che in Dio c'è un Padre e un Figlio e, di conseguenza, che esiste generazione in Dio. Questa affermazione implica quest'altra: esiste in Dio una processione, che ha luogo mediante una azione analoga a ciò che nel nostro modo di parlare si chiama generazione. Si tratta di una espressione analogica, come si addice alla differenza esistente tra Dio e le creature. Ma, come è ovvio, questo linguaggio analogico non si può assumere come una semplice metafora. L'affermazione della filiazione divina di Gesù, l'Unigenito del Padre, *Dio da Dio, luce da luce*, *Dio vero da Dio vero, della stessa sostanza del Padre*[67], esige una uguale affermazione dell'esistenza di generazione in Dio.

Questa generazione è una azione immanente, intradivina, poiché generare significa donare realmente, con una azione vitale, l'esistenza ad un essere distinto dal proprio essere, ma della stessa natura. Ciò che è generato deve, quindi, rimanere in Dio. Tommaso d'Aquino descrive così il concetto:

> "In Dio la processione del Verbo si chiama generazione. Per chiarire questo punto si deve notare che usiamo la parola generazione in due sensi. In generale, per tutte le cose generabili e corruttibili: e così la generazione non è altro che una mutazione dal non essere all'essere. La usiamo anche in altro modo, *in senso proprio*, per gli esseri viventi: e così la generazione significa l'origine di un vivente da un altro come da principio vivente ad esso congiunto. E questa si dice propriamente *nascita*. Tuttavia non ogni vivente

[66] Cfr. CCC, nn. 240-241.

[67] Conc. di Nicea, *Simbolo*, (29.VI.325), DS 125.

> si dice generato, ma in senso rigoroso soltanto quello che procede per via di somiglianza. Perciò i peli o i capelli non hanno natura di cosa generata e di figlio (…), ma solo ciò che procede per via di somiglianza. Ma per la vera natura di generazione si richiede che proceda come simile nella stessa specie di natura, come l'uomo dall'uomo, il cavallo dal cavallo"[68].

Questo duplice concetto di generazione segna la differenza che esiste tra Ario e la fede cristiana. Ario interpreta la generazione del Figlio nel primo senso, nel senso generico. A rigor di termini questa non è una *generazione*, ma una *produzione*. Ecco perché Ario concepiva questa particolare generazione come una produzione *ad extra*, cioè come una creazione. La dottrina cristiana interpreta la generazione del Figlio *in senso proprio*, cioè come vediamo che i viventi generano e sono generati: il generato procede da un essere vivente mediante un'azione vitale che lo rende simile a colui che lo genera. *L'azione vitale* è fondamentale, se si vuol parlare di una vera generazione. Infatti, *un'azione vitale* è l'unico modo con il quale un essere vivente può comunicare ad un altro essere vivente la sua propria natura. È essenziale al concetto di figlio il fatto che questi *scaturisca* dal padre, nel *ricevere* da lui la sua stessa natura, perché questi gliela dona. È essenziale anche che il generato sia della stessa natura del generante. In Dio, il Figlio non può essere una creatura, ma Dio da Dio, permanendo nell'intima semplicità dell'essere divino.

Detto questo, è necessario insistere sulla necessità che l'applicazione di questi concetti rispetti le leggi dell'analogia. La generazione esiste in Dio in forma propria, ma senza le imperfezioni che siamo abituati ad osservare nella generazione materiale. Ecco alcuni dati essenziali: nella generazione degli esseri creati esiste passaggio dal non essere all'essere e, pertanto il padre è anteriore al figlio e il figlio *comincia ad essere* a partire dalla sua generazione; il dono della propria natura che un padre fa al figlio nemmeno è perfetto: il padre dona al figlio una natura identica nella sua specie, ma non identica nel numero. Invece in Dio la generazione del Figlio non implica passaggio dal non essere all'essere: eternamente esiste il Figlio ed eternamente viene generato dal Padre; il Figlio riceve la stessa sostanza del Padre, non solo nella specie, ma anche nel numero. Perciò si afferma che Padre e Figlio sono un medesimo ed unico Dio. Anzi, data l'infinita semplicità divina, il Padre non può donare la propria natura se non la dona in maniera infinitamente perfetta, cioè senza divisione né distinzione[69].

In Dio la generazione, quindi, è una azione immanente perfettissima: eterna e immutabile, cioè senza inizio né fine, né decorso. Non è un *processo*, ma un atto infinitamente semplice. Ciò significa che la generazione del Verbo, per così dire, è giunta sempre al suo termine e, tuttavia, si sta realizzando sempre. Il Figlio sta sempre ricevendo il suo essere –sta sempre procedendo– dal Padre, in modo tale che non ha nulla da se stesso. Egli viene sempre fondato nel suo essere personale dall'azione generatrice del Padre[70]. E tuttavia non ha mai cominciato ad essere; la sua generazione non implica passaggio dal non essere all'essere. I Padri amano citare il Salmo 2, 7 per riferirsi precisamente a questa particolarità della generazione in Dio, *Filius meus es tu; ego hodie genui te* (Sal 2, 7), che essi intendono frequentemente come la generazione del Figlio nell'*oggi eterno* di Dio.

---

[68] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 27, a. 2, in c.

[69] Cfr. M. Cuervo, *Comentario al Tratado de la Santísima Trinidad*, in Tommaso d'Aquino, *Suma Teológica* I, q. 27, Madrid 1953, 32-33.

[70] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I, *La Trinidad de D*ios, Madrid 1963, 474.

La processione del Verbo secondo l'operazione dell'intelletto

Ogni processione presuppone un'azione[71]. Dalla affermazione che in Dio esiste generazione sorge la questione di come si deve concepire questa azione generativa in Dio. Data l'infinita semplicità di Dio, è ovvio che non ha senso concepire questa generazione in forma sessuata; è necessario concepirla, come si addice alla infinità divina, in una forma che trascende ogni divisione o composizione. Cioè si deve concepire in analogia con le processioni che hanno luogo negli atti di conoscenza e di amore.

Il Nuovo Testamento offre abbondanti tracce per parlare della generazione del Figlio mediante un atto di conoscenza. Non si chiama Gesù solamente Figlio, ma anche Verbo e Immagine. Agostino ha formulato con chiarezza questa relazione scrivendo nel suo *De Trinitate:* "Il Padre e il Figlio sono insieme una sola essenza, una sola grandezza, una sola verità, una sola sapienza. Tuttavia il Padre e il Figlio non sono entrambi insieme un solo Verbo, perché non sono entrambi insieme un solo Figlio. Infatti allo stesso modo che *Figlio* dice relazione al Padre e non ha un senso assoluto, così pure, quando si parla di Verbo, Verbo dice relazione a Colui di cui è Verbo. Egli è Figlio per ciò per cui è Verbo, ed è Verbo per ciò per cui è Figlio"[72].

L'azione generatrice, quindi, si trova nell'ambito della conoscenza. Si tratta di una generazione intellettuale. Secondo Agostino, in Dio, Figlio e Verbo si identificano, perché entrambi designano la medesima realtà personale secondo il suo modo di procedere: ciò che fa essere Verbo la seconda Persona è ciò che lo fa essere Figlio e viceversa. Il Figlio è generato in un atto di intelligenza. La analogia esistente tra l'atto di conoscere umano e quello divino si fonda su questa affermazione:

> "In chiunque intende, per ciò stesso che intende, c'è qualcosa che procede in lui, ed è il concetto della cosa intesa, che proviene dalla potenza intellettuale e dalla conoscenza o notizia della cosa intesa. Questo concetto si manifesta con la parola e viene detto *verbo del cuore*, manifestato dal verbo orale"[73].

L'analogia si basa precisamente sulla struttura della conoscenza. L'atto di conoscere è dotato di fecondità e implica una certa distinzione tra colui che conosce e ciò che egli conosce, anche se ci stiamo riferendo alla coscienza che ciascuno ha del proprio atto di esistere. Esiste una chiara differenza tra il nostro atto di esistere e la percezione che ne abbiamo. Nella spiegazione di questo argomento è classico questo passo di Tommaso:

> "È evidente che Dio conosce se stesso. L'oggetto conosciuto in quanto conosciuto si trova nel soggetto conoscente. Infatti, conoscere non significa altro che esprimere intellettualmente l'oggetto che si conosce. E così anche la nostra conoscenza, nel conoscere sé stessa, rimane in se stessa, non solo perché identica essenzialmente a se stessa, ma anche come oggetto detto o espresso dal proprio intendere. È dunque necessario che Dio sia in se stesso come *inteso*, nel suo proprio conoscersi. Ora, l'oggetto conosciuto, presente all'intelligenza, non è altro che rappresentazione intelligibile concepita dall'intelligenza, cioè il verbo. Pertanto, Dio, nel conoscere se stesso, ha in sé il Verbo di Dio, che è come lo stesso Dio

[71] Fr. Tommaso d'Aquino, STh, q. 27, a. 1, in c.

[72] *Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius* (Agostino, *De Trinitate,* VII, 2, 3).

[73] Tomaso d'Aquino, STh I, q. 27, a. 1, in c.

intellettualmente conosciuto, in modo simile a come il concetto della pietra, presente nel nostro intelletto, è la pietra stessa in quanto intellettualmente conosciuta"[74].

L'ultima osservazione di Tommaso va presa in tutta la sua forza: Dio ha in se stesso il Verbo di Dio *in modo simile* a come l'uomo ha il verbo umano. Solamente in modo simile. Ci stiamo muovendo sul terreno del mistero e della analogia: entrambi impediscono di stabilire una *equazione rigorosa* tra il modo in cui l'intelligenza umana proferisce il suo verbo e il modo in cui il Verbo procede dal Padre. L'analogia si riferisce principalmente alla considerazione che l'intelligenza è feconda, concependo e dando alla luce in se stessa l'oggetto conosciuto. L'atto di conoscere ci si presenta, quindi, nella sua massima perfezione come una autentica generazione. Questo è l'aspetto essenziale della analogia che si stabilisce tra il verbo umano e il Verbo di Dio.

L'uso corretto della analogia impone di indicare le differenze esistenti tra la produzione del verbo umano e la generazione del Verbo di Dio. Eccone alcune: nell'uomo, il verbo è accidentale, mentre in Dio il Verbo è essenziale e persona sussistente; il verbo umano si produce per potere intendere, mentre il Verbo divino non viene pronunciato per indigenza o al fine di intendere, ma per la fecondità infinita dell'intellezione del Padre.

La ponderazione con la quale è necessario far uso di questa analogia risulta evidente, se si tiene conto, p.e. che il Figlio e lo Spirito Santo partecipano all'unico atto di divina intellezione e tuttavia il Verbo procede unicamente dal Padre, mentre né il Verbo né lo Spirito Santo generano un altro Verbo conoscendo. Per questa ragione, l'analogia si basa fondamentalmente sul fatto che è proprio dell'intelligenza generare il verbo. Ma sarebbe uno sproposito teologico tentare di trasformare questa analogia in una dimostrazione rigorosa, alla maniera hegeliana, come se ogni intelligenza, nel conoscere e per il fatto di conoscere, dovesse generare necessariamente un verbo mentale. Giovanni di San Tommaso indica l'ampiezza con cui si deve usare questa analogia, quando osserva che, siccome è proprio della natura intellettuale essere rivelativa di se stessa, è *ragionevole* concepire in seno alla divinità l'esistenza di una Parola come riflesso sussistente della sapienza infinita[75].

Come già si è visto nei capitoli precedenti, le caratteristiche del verbo umano si possono applicare alla generazione in Dio solamente se si elimina da questo atto di conoscere e di generare ogni tipo di imperfezione. Si tratta, per esempio, di una generazione eterna che non implica un passaggio dal non essere all'essere. Il Verbo è sempre esistito presso Dio, poiché, come sosteneva Gregorio di Nissa, è assurdo pensare che ci sia stato un momento in cui Dio sia stato a-logico, cioè in cui Dio sia stato senza Logos, ed è anche assurdo pensare che qualcosa di divino abbia cominciato ad esistere[76]. Ciò significa che il Padre sta eternamente generando il Figlio e il Figlio viene eternamente generato dal Padre. Padre e Figlio sono reciprocamente in relazione in modo così indissolubile come hanno voluto significare i Padri di Nicea nell'usare l'immagine della luce e dello splendore per riferirsi alla generazione del Verbo: il Figlio è luce da luce. È impossibile separare la luce dal suo

[74] Tommaso d'Aquino, CG 4, 11.

[75] Giovanni di San Tommaso, *Cursus Theologicus: De Deo trino*, d. 12, a. 4, n. 24. a. 6. Cfr. S. Vergés, J. M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 458.

[76] Gregorio di Nissa, *Grande Discorso Catechetico*, 1.

splendore e lo splendore dalla luce dalla quale procede. L'una e l'altro, in realtà, sono una medesima cosa e, tuttavia, lo splendore procede dalla luce.
Anche nella sua perfezione, l'analogia del verbo umano ha i propri limiti al fine di spiegare la generazione del Verbo in Dio[77]. Occorre tenere presente inoltre che è di fede solamente l'affermazione che il Figlio procede dal Padre per *generazione*, non che questa generazione ha luogo per un atto di conoscenza. Che la generazione del Verbo ha luogo per via di intelligenza è una affermazione teologica fermamente radicata nella Scrittura e nella Tradizione e comunemente difesa dai teologi, a tal punto che non sembra si possa negare senza un grave atto di temerarietà.
Gli insegnamenti del Nuovo Testamento, specialmente la teologia giovannea del Logos e la teologia paolina del Figlio come immagine del Dio invisibile e splendore della gloria del Padre (cfr. Col 1, 13-20; Eb 1, 3), sono qualcosa di più di un suggerimento; sembrano piuttosto un serio richiamo a concepirla come una generazione per via di intelligenza, un richiamo che hanno seguito, come era di rigore, i Padri greci, specialmente Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Questo richiamo fu seguito anche dai Padri latini, specialmente da Ilario e Agostino. Quest'ultimo ha portato l'analogia tra il Figlio e il verbo umano ad una formulazione decisiva utilizzando nel *De Trinitate* la vita spirituale dell'uomo –conoscenza e amore– come analogia per approfondire la spiegazione del mistero trinitario[78].

Unicità e perfezione del Verbo divino

Persistendo nell'analogia del verbo umano, i teologi hanno trovato sempre un argomento per l'unicità del Verbo in Dio proprio nella sua perfezione in quanto verbo. Lo stesso accade se si parla del Figlio. Sia il Verbo che il Figlio esprimono perfettissimamente il Padre. Ne consegue che in Dio il Figlio può essere solamente Unigenito. La generazione divina è di una perfezione infinita e semplicissima: il Padre dona tutto il suo essere al Figlio; il Padre dice nel Verbo tutta l'insondabile sapienza divina. Da qualsiasi punto di vista si consideri, l'infinita perfezione e semplicità di Dio esige l'unicità del Figlio: l'esige l'atto stesso di generare, la cui perfezione implica l'infinità nel dono che il Padre fa al Figlio della propria sostanza di Padre a tal punto che il Figlio è uno stesso ed unico Dio con il Padre; l'esige anche la perfezione del Figlio e Verbo, in quanto termine di questa generazione, poiché nella sua infinità esprime perfettamente il Padre.
È verità di fede che il Verbo è il Figlio unico del Padre, perché così viene affermato nel Nuovo Testamento (cfr. p.e. Gv 1, 18; 1 Gv 4, 9). È evidente anche la ragione teologica: in

[77] Si ricordi come è prudente Tommaso quando si tratta di usare qualche comparazione per parlare del mistero della Trinità. Nella *Summa Theologiae* si chiede esplicitamente "se per mezzo della ragione si può conoscere la trinità di persone", e risponde che è impossibile giungere alla conoscenza della Trinità per mezzo della ragione naturale. Tra altri argomenti, adduce il seguente che è quello che ora ci interessa per porre in risalto l'importanza che ha l'usare in forma analogica ciò che si riferisce al verbo umano: "La somiglianza poi dell'intelletto nostro non prova sufficientemente nulla di Dio, per il fatto che l'intelletto non si trova in Dio e in noi in modo univoco. In conseguenza di ciò Agostino afferma che per mezzo della fede si giunge alla conoscenza, ma non inversamente" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 32, a. 1, ad 2).
[78] Cfr. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 212-220.

Dio la perfezione della generazione esclude qualsiasi molteplicità[79]. La molteplicità di figli non significherebbe perfezione nella generazione, ma incapacità di donare tutta la sostanza al Figlio, allo stesso modo che la molteplicità di parole indica l'incapacità di dire tutto in una parola, semplice ed infinita. Ecco come viene formulato l'argomento da Tommaso:

> "Siccome Dio nel conoscere se stesso conosce tutte le altre cose e conosce se stesso con una intuizione semplice ed unica, perché il suo intendere s'identifica con il suo essere, il Verbo di Dio è necessariamente unico. E poiché in Dio la generazione del Figlio non è altro che il concepimento del Verbo, ne segue che in Dio la generazione è unica ed unico è il Figlio generato dal Padre. Infatti San Giovanni afferma: «L'abbiamo visto quale unigenito del Padre» (Gv 1, 14) e ancora «L'Unigenito che è nel seno del Padre ce lo ha rivelato»" (Gv 1, 18)[80].

Gesù come Parola eterna e temporale del Padre

L'unicità di Gesù Cristo –dato il mistero dell'unione ipostatica– porta a considerarlo come l'unica parola del Padre, nella quale il Padre, sia eternamente che temporalmente, dice tutto quello che deve dire. Forse nessuno come Giovanni della Croce ha espresso questa verità con parole così splendide:

> "Poiché (Dio) nel donarci come ci ha donato il suo Figlio, che è una Parola sua –e non ne ha un'altra– ci ha detto tutto insieme in una volta in questa sola Parola, e non deve dirci altro (…) Perciò, chi ora volesse interrogare Dio o desiderare alcuna visione o rivelazione, non solo commetterebbe una stoltezza, ma farebbe un'offesa a Dio, non fissando gli occhi totalmente in Cristo, senza desiderare alcun'altra cosa o novità. Perché Dio potrebbe rispondergli in questo modo: Se ti ho detto tutte le cose nella mia Parola, che è mio Figlio e non ne ho un'altra, che cosa ti posso ancora rispondere o rivelare oltre questo? Fissa lo guardo solamente in lui, perché in lui ti ho detto e rivelato tutto e troverai in lui ancor più di quello che chiedi o desideri"[81].

Gesù è la Parola eterna del Padre, che si è fatta carne e ha parlato agli uomini con linguaggio umano. Si è osservato con piena ragione che è stato per rivelazione divina che gli Apostoli e san Paolo stesso sono giunti alla conoscenza dell'altissima Cristologia che hanno confessato e predicato. Si tratta di una Cristologia che affonda le sue radici nella storia di Gesù, ma che penetra nel mistero intimo di Dio. Gesù è il Verbo che era presso Dio fin dal principio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, colui che rivela la gloria del Padre e colui che è testimone e testimonianza definitivi di Dio di fronte al mondo[82].

Per questo la parola di Gesù non si può spiegare con categorie puramente profetiche. Su di Lui non scende la parola; Egli è la Parola eterna del Padre. Il cielo e la terra passeranno, ma le sue parole non passeranno (cfr. Mt 24, 35). Tutto Gesù –nella sua vita, nei suoi gesti, nelle sue parole e nei suoi silenzi– è manifestazione dell'unica Parola di Dio. Per questo l'apocalisse presenta la sua parola come una spada affilata che esce dalla sua bocca (Ap 1, 16; 2, 12). Gesù è essenzialmente il testimone fedele e verace (Ap 1, 5), poiché solo Lui, in quanto Figlio, conosce il Padre (cfr. Mt 11, 27).

---

[79] Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 99-100.

[80] Tommaso d'Aquino, CG IV, 13.

[81] Giovanni della Croce, 2N, 22.

[82] Cfr. J. L. Espinel, *Logos*, in X. Pikaza (ed.), *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 848-849.

In Cristo c'è solamente una filiazione al Padre. Egli è essenzialmente e assolutamente filiazione al Padre. Lo stesso accade, se lo si considera in quanto Verbo. Egli è essenzialmente ed esclusivamente Parola. Il fatto è che , come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, l'incarnazione comporta che "il Figlio di Dio comunica alla sua umanità *il suo modo personale di esistere* nella Trinità. Pertanto, nella sua anima come nel suo corpo, Cristo esprime umanamente i comportamenti divini della Trinità"[83].

Il nome Verbo, nome personale in Dio

Alla seconda Persona si attribuiscono specialmente tre nomi: Figlio, Verbo e Immagine. Si tratta di tre nomi che designano la stessa realtà e che si differenziano tra loro solamente *per il modo di significare*: Figlio si dice in quanto relativo al Padre, Verbo in quanto relativo a Colui che lo dice, Immagine in quanto relativo all'esemplare che rispecchia. Ciò che è essenziale del nome di Figlio è stato già studiato nel capitolo precedente, poiché paternità e filiazione sono nozioni correlative. Ora ci soffermeremo sui nomi di Verbo e Immagine.
È paradigmatica la rettifica che su questo tema fa Tommaso. Nei suoi primi scritti sostenne che il nome verbo si può applicare a Dio in senso *essenziale* o in senso *personale*[84]. Nella *Somma Teologica* la sua posizione è decisamente quella contraria: il nome verbo, se si usa in senso proprio, può applicarsi a Dio solamente in senso personale e in nessun modo in senso essenziale. Si è già accennato alla ragione di fondo nell'ammonire circa la necessità di usare con ponderazione l'analogia del verbo mentale con il Verbo di Dio: le tre persone divine conoscono nell'atto puro ed essenziale dell'unica intelligenza divina, mentre solo il Padre dice il Verbo; il Figlio e lo Spirito conoscendo non pronunciano verbo:

> "Come la parola Verbo, propriamente parlando, si attribuisce a Dio in senso personale e non essenziale, lo stesso avviene con la parola *dire*. Perciò come il Verbo non è comune al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, così non è vero che Padre, Figlio e Spirito Santo sono un solo dicente"[85].

Per questo motivo, quando diciamo che Dio ha un Verbo, stiamo usando questo nome in senso personale, cioè come nome proprio della seconda Persona. E in nessun modo si può usare in senso essenziale, perché non è l'essenza divina che *dice* il Verbo, ma solamente il Padre[86]. Le Persone, come si è già visto, non procedono dall'essenza divina, ma dalle Persone. Il Verbo procede solamente dal Padre, mentre ciò che è essenziale in Dio è comune alle tre Persone. Il Nuovo Testamento attribuisce a Nostro Signore il nome Figlio con frequenza maggiore del nome Verbo. Il nome di Verbo gli viene attribuito solamente in tre passi: Gv 1, 1-14; 1 Gv 1, 1; Ap 19, 13. Forse è questa la ragione per cui la comunità primitiva ha preferito il nome di Figlio a quello di Verbo. Anche i Padri hanno usato con

---

[83] CCC, n. 470.

[84] E' la posizione che sostiene nel suo *Commento alle Sentenze*: "Il nome di verbo, in virtù del vocabolo stesso, può assumersi in Dio personalmente o essenzialmente" (*In I Sent*. D. 27, q. 2, a. 2).

[85] Tommaso d'Aquino, STh, q. 34, a. 1, ad 3.

[86] Il termine Verbo in Dio, se si prende in senso proprio, è nome personale e in nessun modo essenziale (…) Ora, il verbo mentale ha la proprietà di procedere da altri, cioè dalla conoscenza di chi lo concepisce. Ne consegue che il verbo, in quanto si applica a Dio appropriatamente, significa qualcosa che procede da altri: e questo appartiene alla ragione o concetto dei nomi personali in Dio, perché le Persone divine si distinguono secondo la loro origine" (Tommaso d'Aquino, STh, q. 34, a. 1, in c.).

maggiore frequenza la considerazione di Figlio, sebbene fin dal secolo II abbia avuto inizio lo sviluppo di una ricca teologia del Logos. Il nome Verbo non solo è nome personale in Dio, ma esprime la realtà della seconda Persona altrettanto appropriatamente del nome Figlio. Agostino, come si è già visto, lo ha formulato con invidiabile chiarezza: la seconda Persona è Figlio per la stessa ragione per cui è Verbo, ed è Verbo per la stessa ragione per cui è Figlio[87]. Tommaso, basandosi su questo pensiero, osserva che nel nome di Verbo è compresa la stessa proprietà del nome di Figlio:

> "Infatti, la nascita stessa del Figlio, che è sua proprietà personale, viene indicata con diversi nomi, i quali tutti si attribuiscono al Figlio per esprimere la sua perfezione in diversi modi: per indicare che è connaturale al Padre lo si chiama *Figlio*; che é coeterno *Splendore*; che é perfettamente simile, *Immagine*, e per significare che è generato immaterialmente lo si chiama *Verbo*; e tutto ciò perché non è stato possibile trovare un nome adatto a designare tutte queste cose"[88].

La differenza, quindi, tra Verbo e Figlio consiste nel fatto che, riferendosi entrambi i termini alla stessa realtà, con il termine Verbo si designa più esplicitamente il modo con il quale il Figlio è generato dal Padre: come il verbo che è detto nell'atto di conoscere. Il nome Verbo rende conto del perché la processione del Figlio è una generazione[89].
Il Verbo non manifesta solamente Dio, ma per manifestarlo con assoluta perfezione, manifesta anche le creature. Infatti, il Verbo procede dal Padre in quanto questi conosce perfettissimamente l'essenza divina non solo in se stessa e nelle divine Persone, ma anche in quanto causa efficiente ed esemplare di tutte le cose:

> "Come Dio con un solo atto conosce se stesso e tutte le cose, il suo unico Verbo esprime non solo il Padre, ma anche tutte le creature"[90].

Il nome di Verbo, nel suo modo di significare, presenta un orizzonte distinto dal nome di Figlio: l'orizzonte della conoscenza di Dio, quello della sapienza che manifesta l'infinita ricchezza dell'essenza divina e che è in relazione con il ruolo del Verbo nella creazione del mondo. Il Verbo non solo esprime il Padre, ma esprime e agisce nella creazione. Su questo aspetto della teologia del Verbo si basarono i Padri per dimostrare che era conveniente che fosse il Verbo a venire a salvare ciò che si era perduto. Anche la prima teologia della croce si fonda su questa concezione del Verbo presente in tutta la creazione come Verbo e che, sulla Croce, attira a sé tutte le cose[91].

Il nome Immagine

San Paolo presenta il Figlio come Immagine del Padre e impronta della sua sostanza (cfr. Col 1, 15; Eb 1, 3). I Padri greci ritengono che il nome Immagine si addice anche allo Spirito Santo, perché nello Spirito Santo, in quanto procede dal Padre, si riflette tutta la

---

[87] Agostino, *De Trinitate*, VII, 2, 3:
[88] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 34, a. 2, ad 3.
[89] Cfr. M. Cuervo, *Comentario al Tratado de la Santísima Trinidad*, in *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica* I, q. 27, cit., 199-202.
[90] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 34, a. 3, ad 1.
[91] Cfr. Ireneo di Lione, *Dimostrazione della predicazione ap*ostolica, n. 34; Gregorio di Nissa, *Grande Discorso Catechetico*, 32; J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* I, Tournai 1957, 289-315; L. F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, cit., 161-166.

perfezione del Padre. Vogliono così far risaltare che lo Spirito procede realmente dal Padre e, pertanto possiede e riflette la sua stessa divinità. Anzi, chiamano lo Spirito non solo immagine del Padre, ma anche immagine del Figlio[92]. I teologi latini, soprattutto a partire da Tommaso, preferiscono considerare il nome Immagine come nome personale ed esclusivo della seconda Persona. A questo proposito è molto illuminante il seguente passo di Agostino al quale rimanda Tommaso:

> "Verbo ha lo stesso significato di Immagine; ma il Padre e il Figlio non possono essere insieme Immagine, poiché solo il Figlio è Immagine del Padre, come Lui solo è suo Figlio, poiché entrambi non possono essere un unico Figlio"[93].

Non che i latini, come è ovvio, neghino l'uguaglianza tra lo Spirito e il Padre, ma preferiscono continuare ad approfondire la teologia del Verbo, in quanto essenzialmente espressivo e rivelatore della sostanza divina, proseguendo l'analogia con il verbo umano. Perciò accentuano la radicalità con la quale si deve interpretare il termine *immagine* e soprattutto la sua relazione con il modo di procedere del Figlio. Ecco la considerazione di Tommaso:

> "Si deve affermare che, come lo Spirito Santo non si chiama nato, sebbene in forza della processione riceva la natura del Padre come la riceve il Figlio, così sebbene riceva una forma simile a quella del Padre, non lo si chiama immagine, perché il Figlio procede come verbo, il cui concetto implica la somiglianza di specie con colui da cui procede; il che non è implicito nel concetto di amore, anche se conviene a quell'amore che è lo Spirito Santo, in quanto è amore divino"[94].

È un modo diverso di applicare l'analogia della conoscenza e dell'amore in teologia trinitaria. Impiegando la parola *immagine* nel significato ampio di uguaglianza di somiglianza, senza preoccuparsi che tale uguaglianza sia essenziale al modo di procedere, i greci chiamano lo Spirito Santo immagine non solo del Padre, ma anche del Figlio e conseguentemente il nome *Immagine* non si considera proprio ed esclusivo del Figlio. Si mette in risalto così l'uguaglianza nella Trinità. I greci non si sono nemmeno orientati verso una teologia del Verbo nella quale si utilizzi con totale precisione la sua analogia con il verbo umano in quanto immagine nella quale si esprime la conoscenza. I latini certamente lo hanno fatto e per questo preferiscono riserbare il nome di *Immagine* alla seconda Persona, in quanto corrisponde non solo al fatto che procede dal Padre, ma anche al fatto che procede dal Padre *in quanto* Verbo e perciò lo considerano doppiamente sua *Immagine*. I latini aggiungono un'altra ragione per questo modo di procedere: che la Sacra Scrittura non applica mai il nome di *Immagine* allo Spirito Santo.

Comunque, se si vuole comprendere la teologia latina su questo punto, è necessario tenere presente che i tre nomi che si applicano alla seconda Persona, non le si applicano come note personali *distinte*, bensì come una stessa ed unica nota considerata sotto diversi aspetti. Parafrasando Agostino, diremmo che per i latini il Figlio è Verbo in quanto Figlio ed è Immagine *in quanto* Verbo. Il nome di *Immagine* gli si applica in modo esclusivo solamente nel senso che con tale nome si designa la sua nota essenziale del Verbo: essere immagine perfettissima della cosa conosciuta.

---

[92] Cfr. p.e. Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I 13.

[93] Agostino, *De Trinitate*, VI, 2, 3.

[94] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 35, a. 2, ad c.

Il Figlio prediletto

L'analogia del Figlio di Dio con il verbo umano ha dato frutti inestimabili nella spiegazione teologica. Si è già osservato che, come ogni analogia, è esposta a gravi limitazioni. Tra queste limitazioni si trova la tendenza a concepire il Figlio come frutto esclusivo di un atto di intelligenza, prescindendo dall'Amore. Il Verbo è Parola del Padre, ma Parola che non è pronunciata senza Amore; è a sua volta Parola che spira l'Amore, cioè lo Spirito Santo.

La teologia contemporanea, senza cambiare ciò che la teologia classica ha affermato circa la provenienza del Verbo –il Figlio è generato dal Padre come Parola interiore– ama richiamare l'attenzione contro una dicotomia che privasse dell'Amore questa generazione. Si è soliti ragionare per analogia con la filiazione divina di Gesù. È chiaro che la fede della Chiesa si fonda sulla coscienza filiale che Cristo manifesta, sull'*Abbá* di Gesù. La coscienza filiale di Gesù rispecchia la generazione eterna del Verbo. Non invano il Verbo gli sta comunicando il suo proprio modo di esistere nella Trinità. Questa coscienza è coscienza di essere il Figlio diletto.

Effettivamente nel Nuovo Testamento si trovano testi di particolare importanza nei quali si rivela la filiazione divina di Gesù come una filiazione scaturita dall'amore. Basti ricordare il Battesimo di Gesù: *Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto* (Mt 3, 17; cfr. Mc 1, 11; Lc 3, 22).

In un itinerario simile a quello seguito per dedurre la filiazione del Verbo a partire dalla coscienza filiale di Gesù, la teologia contemporanea si pone domande come questa: "Come si lascia comprendere il Figlio prediletto nella profondità della vita divina?"[95]. La risposta può essere solamente che il Figlio, nella sua processione eterna, è anche il Figlio prediletto, generato in quanto amato. Ecco un testo caratteristico di questa corrente di pensiero:

> "Ciò che caratterizza il Figlio può essere afferrato *nel suo nascere da un altro*, nella filiazione: se nel Padre risiede la fonte dell'amore, nel Figlio risiede la ricettività dell'amore. Il Figlio è pura accoglienza, eterna obbedienza di amore; egli è amato prima della creazione del mondo (Gv 17, 24) (…) L'eterno Amante si distingue dall'eterno Amato che procede da lui per la pienezza traboccante del suo Amore; il Figlio è l'altro nell'amore, Colui sul quale riposa il movimento della generosità infinita dell'Amore fontale. L'Amante è principio dell'Amato; l'Amore fontale è fonte dell'Amore accogliente, nell'unità insondabile dell'amore eterno. Questo procedimento per il quale il Vivente nell'amore fontale dà origine in quanto principio al Vivente nell'amore ricettivo, unito a lui indissolubilmente, si può chiamare generazione; l'atto eterno di questo procedimento eterno è l'eterna nascita del Figlio suo, il suo uscire *dal seno del Padre*"[96].

Si comprende l'importanza che Riccardo di San Vittore torna ad assumere nella teologia contemporanea la quale, attenta alla semplicità divina, rifugge da una ferrea dicotomia tra la conoscenza e l'amore e soprattutto ama considerare il mistero eterno del Verbo riflesso nel mistero di Gesù. Egli è il Figlio Amato. Nel testo che abbiamo appena citato, si insiste sulla presenza dell'amore nella generazione del Figlio interpretando in tutta la loro radicalità tre affermazioni indiscutibili in teologia trinitaria: Dio è Amore; il Padre è fonte e

[95] B. Forte, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, 106.
[96] *Ibidem*, 107.

origine di tutta la Trinità; il Padre dona al Figlio, nel generarlo, tutta la sua sostanza. Tutto questo avrà ripercussioni feconde nella trattazione della processione dello Spirito Santo.
A partire dalla natura dell'amore, si indicano pure, in sintonia con Riccardo di San Vittore, le due note caratteristiche del mistero trinitario: unità e distinzione. L'amore che unisce la Trinità in una strettissima unità, che si designa con i nomi di *circuminsessio* o *perichoresis* è, al tempo stesso, quello che distingue le Persone. Amante e Amato sono una stessa cosa nell'unità dell'Amore, nello Spirito Santo, il *condilectus*, il vincolo di comunione intratrinitaria, colui che procede dalla *communis spiratio* di Padre e Figlio. La teologia latina suole richiamare l'attenzione sul fatto che il Verbo è *Verbum spirans amorem*: "Il Figlio è Verbo, ma non un verbo qualunque, bensì un Verbo che spira l'Amore"[97]. Ciò significa che nella realtà stessa della sua generazione divina va incluso l'Amore.

[97] Tommaso d'Aquino, STh, q. 43, a. 5, ad 2.

Capitolo 21. La processione dello Spirito Santo

La seconda processione immanente in Dio è quella dello Spirito Santo. Di Lui si dice semplicemente nella Sacra Scrittura che procede (*ekporéuetai*), senza precisare oltre il modo di questa provenienza. La si indica con molti nomi, tutti in relazione con lo Spirito, l'Amore e il Dono.

La teologia è unanime nel porre in relazione la processione dello Spirito Santo con la processione dell'Amore. Ma la "personalità" dello Spirito Santo continua ad essere la più sconosciuta, a tal punto che lo si è chiamato il "Dio Sconosciuto"[98] e il "Grande sconosciuto"[99]. Esiste un evidente deficit pneumatologico nella pietà di molti cristiani. Ma non si tratta solo di questo. Anche la teologia incontra maggiori difficoltà a sviluppare la dottrina sullo Spirito Santo che ad articolare l'insegnamento sulle altre due Persone divine. Tommaso lamenta una autentica povertà di vocaboli per esporre la teologia dello Spirito Santo, povertà dovuta al fatto che la relazione dell'amore ci è meno nota della relazione dell'intelligenza[100].

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* inizia l'esposizione dell'articolo sullo Spirito Santo facendo riferimento anche a questo discreto occultarsi dello Spirito nel rivelarsi:

> "*I segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio* (1 Cor 2, 11). Ora, il suo Spirito, che lo rivela, ci fa conoscere Cristo, suo Verbo, sua Parola vivente, ma non dice se stesso. Colui che *ha parlato per mezzo dei profeti* ci fa udire la Parola del Padre. Lui, però, non lo sentiamo. Non lo conosciamo che nel movimento in cui ci rivela il Verbo e ci dispone ad accoglierlo nella fede. Lo Spirito di Verità che ci svela Cristo non parla da sé (Gv 16, 13). Un tale annientamento, propriamente divino, spiega il motivo per cui *il mondo non può ricevere* lo Spirito, *perché non lo vede e non lo conosce*, mentre coloro che credono in Cristo lo conoscono perché *dimora* presso di loro (Gv 14, 17)"[101].

Nonostante questa discreta penombra della rivelazione e l'evidente mancanza di vocaboli, sia la Sacra Scrittura che la Tradizione e la vita della Chiesa offrono sufficienti testimonianze per una teologia dello Spirito che dia vigore ad una spiritualità pneumatologica. Conosciamo lo Spirito precisamente lasciandoci condurre da Lui verso Cristo. Il *Catechismo*, dopo aver indicato il *celarsi* dello Spirito, prosegue elencando dove lo si può trovare:

> "La Chiesa, comunione vivente nella fede degli Apostoli che essa trasmette, è il luogo della nostra conoscenza dello Spirito Santo: nelle Scritture, che egli ha ispirato; nella Tradizione di cui i Padri della Chiesa sono i testimoni sempre attuali; nel Magistero della Chiesa che egli assiste; nella Liturgia sacramentale, attraverso le sue parole e i suoi simboli, in cui lo Spirito Santo ci mette in comunione con Cristo; nella preghiera, nella quale intercede per noi; nei carismi e nei ministeri che edificano la Chiesa;

---

[98] Cfr. L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980, 11.

[99] Beato J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, nn. 127-138.

[100] "Per quanto riguarda l'intelletto furono trovate parole adatte ad indicare il rapporto di colui che intende con la cosa capita (…) Invece per quanto riguarda la volontà, se si eccettuano le parole *diligere* e *amare*, che indicano la relazione di chi ama con la cosa amata, non furono usate altre parole per esprimere la relazione esistente tra l'affezione o impressione suscitata dall'oggetto amato ed il principio da cui essa emana o viceversa. Perciò, a causa di questa povertà di vocaboli –*propter vocabulorum inopiam*– indichiamo tali relazioni con i termini di amore o dilezione, ed è come se chiamassimo il Verbo *intelligenza concepita* o *sapienza generata* (Tommaso d'Aquino, STh, q. 37, a. 1, in c.)

[101] CCC, n. 687.

nei segni di vita apostolica e missionaria; nella testimonianza dei santi, in cui egli manifesta la sua santità e continua l'opera della salvezza"[102].

È un invito a conoscere lo Spirito nella sua azione santificatrice. La misteriosità dello Spirito Santo appartiene, per così dire, al suo modo speciale di esistere nella Trinità. Egli esprime il mistero dell'intimità di Dio in modo simile a quello con cui lo spirito dell'uomo indica ciò che è più profondo dell'uomo. Nello studiarlo, quindi, è necessario procedere con profonda venerazione per il mistero, senza cercare di razionalizzarlo. Come osserva W. Kasper, il punto di partenza per la considerazione dello Spirito Santo non possono essere le speculazioni filosofiche –sia di tipo neoplatonico che idealista–, ma unicamente la riflessione sull'azione dello Spirito nella storia come è testimoniata nella Bibbia e nella Tradizione. "Perciò la base di una teologia dello Spirito Santo non sono le analogie prese dalla vita psichica dello spirito umano. Tali analogie sono familiari essenzialmente alla tradizione latina a partire da Agostino; in esse, il Figlio appare come frutto della conoscenza mediante la parola interiore e lo Spirito come frutto della volontà e dell'unione amorosa tra il Padre e il Figlio"[103].

Si è già indicato nel capitolo precedente che l'analogia del verbo umano aveva i propri limiti –e molto evidenti– nell' applicarla alla teologia del Figlio: le tre Persone divine si identificano con l'atto di intelligenza di Dio, ma solamente il Padre dice il *Verbo*. Lo stesso avviene con lo Spirito Santo: Dio è essenzialmente Amore, ma solamente lo Spirito Santo è amore personale. A sua volta, lo Spirito Santo è Amore personale in Dio, ma non spira un altro Spirito Santo.

L'analogia del mistero trinitario con la vita dello spirito umano è legittima ed aiuta a raggiungere una discreta illuminazione del mistero. Ma è solo questo: una analogia sulla cui concreta applicazione, come vedremo, non esiste nemmeno unanimità tra i teologi. Così, p.e. esiste una evidente divergenza tra latini e greci, specialmente per quanto riguarda l'applicazione allo Spirito Santo della analogia con lo spirito umano; persino entro le linee generali della teologia latina persistono serie differenze sul modo di applicare allo Spirito l'analogia con l'amore.

Conosciamo lo Spirito Santo attraverso la sua opera santificatrice, cioè attraverso il suo intervento nella storia della salvezza e soprattutto attraverso la sua relazione con Cristo. Cristo è frutto dello Spirito Santo e a sua volta invia il suo Spirito ai discepoli. Lo Spirito di Cristo è quello che ci unisce a Cristo e, nell'unirci a Lui, rivela velatamente il proprio essere. Forse per questa ragione, anche se la rivelazione della divinità dello Spirito Santo è chiara nel Nuovo Testamento[104], la dottrina sullo Spirito Santo si è sviluppata in forma esplicita solamente dopo la chiarificazione definitiva della teologia del Verbo e in dipendenza da essa.

Nomi, appellativi e simboli dello Spirito Santo

[102] CCC, n. 688.

[103] W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 257.

[104] Cfr. Capitolo 4

Sono molti i nomi e gli appellativi che lo Spirito Santo riceve sia nella Sacra Scrittura che nella tradizione teologica. Tali nomi ci introducono discretamente nella conoscenza del suo modo di essere nella Trinità. Quando Tommaso si lamentava della povertà di vocaboli per elaborare una teologia dello Spirito Santo non si riferiva a questi nomi, ma alla inesistenza di nomi propri, che si potessero applicare esclusivamente allo Spirito, come avviene con il nome di Verbo, che si applica esclusivamente alla seconda Persona. Non esistono nomi che si possano attribuire esclusivamente allo Spirito Santo. Persino i tre che gli si applicano con maggior frequenza –Spirito, Amore, Dono– sono, al tempo stesso, nomi che si applicano all'essenza divina. Dio stesso è spirito e amore (Gv 4, 24 e 1 Gv 4, 8).
Il nome con cui lo designa Nostro Signore è precisamente quello di Spirito Santo. Questo nome è, per così dire, il suo nome più proprio. È, p.e., il nome con cui lo invochiamo nella celebrazione del battesimo (cfr. Mt 28, 19) o con cui lo designa San Paolo parlando della sua inabitazione nell'anima del giusto (cfr. Rm 5, 5). Anche se i nomi di spirito e di santo si applicano frequentemente alla Divinità, l'unione di questi due nomi si usa solamente per designare la terza Persona[105]. Si tratta di un nome –osserva Agostino– molto appropriato per riferirlo alla terza Persona, che è il vincolo di unione tra Padre e Figlio, perché contiene ciò che è a loro comune: la spiritualità e la santità[106].
Per riferirsi alla terza Persona Nostro Signore usa anche il nome di spirito accompagnato da altri appellativi: lo chiama il *Paraclito*, il Consolatore (Gv 14, 16. 6; 15, 26; 16, 7) e *Spirito di Verità* (Gv 16, 13)[107]. Nel Nuovo Testamento, la terza Persona è designata anche come *Spirito della promessa* (Gal 3, 14; Ef 1, 13), *Spirito di adozione* (Rm 8, 15; Gal 4, 6), *Spirito di Cristo* (Rm 8, 9), *Spirito del Signore* (2 Cor 3, 17), *Spirito di Dio* (Rm 8, 9. 14; 15, 19; 1 Cor 6, 11; 7, 40), *Spirito di gloria* (1 Pt 4, 14)[108].
Il nome di Amore si addice anche come nome proprio allo Spirito Santo, che procede per via di amore. In questo caso, la parola Amore è equivalente alla parola Verbo in quanto designa la Persona che è termine *ad quem* della processione. Allo stesso modo che Verbo indica ciò che è inteso come presente in chi lo intende, così la parola Amore indica l'amato in quanto presente nell'amante[109]. Lo stesso avviene con il nome Dono. Con questo termine si indica "l'attitudine ad essere donato". In ragione della sua origine –l'amore– lo Spirito è la Persona nella quale Dio stesso si dona alla creatura razionale o, in altre parole, donandola a Lui, Dio si dona a se stesso. Dio ci dona il suo amore per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (cfr. Rm 5, 5).
Lo Spirito Santo riceve i titoli di *Signore* e *Datore di vita*. Questo è evidente con speciale universalità nel Simbolo Niceno-costantinopolitano. Si tratta di titoli rigorosamente divini e che si trovano già chiaramente attribuiti allo Spirito Santo nelle opere di Atanasio e dei Cappadoci. *Signore* significa che non appartiene al mondo servile delle creature. *Vivificante* implica il potere di dare la vita, che possiede con il Padre e il Figlio[110].

---

[105] Cfr. CCC, n. 691.
[106] Cfr. Agostino, *De Trinitate*, XV, 19, 37.
[107] Cfr. CCC, n. 692.
[108] Cfr. CCC, n. 693.
[109] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 37, a. 1, in c.
[110] Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, 194-197.

Lo Spirito Santo si trova presente ovunque nella vita cristiana. La sua missione nella Chiesa e nelle anime è il cammino per il quale la Trinità Beatissima si dona a noi, introducendoci nella sua vita intima. Ecco perché la menzione dello Spirito e i simboli con i quali lo si tiene presente sono molto abbondanti nella liturgia e nella vita della Chiesa. Ecco alcuni di questi simboli secondo l'elenco del *Catechismo della Chiesa Cattolica:*

L'acqua. Nel Battesimo l'acqua serve ad indicare la nostra nuova nascita per l'azione dello Spirito Santo. Siamo stati *battezzati in un solo Spirito* e *ci siamo abbeverati a un solo Spirito* (1 Cor 12, 13). Lo Spirito è anche l'acqua viva che scaturisce da Cristo crocifisso (cfr. Gv 19, 34; 1 Gv 5, 8) e che in noi zampilla per la vita eterna (cfr. Gv 4, 10-14; 7, 38; 1 Cor 10,4; Ap 21, 6; 22, 17).

L'unzione. Il simbolismo dell'unzione con l'olio è talmente significativo dello Spirito Santo da divenirne il sinonimo (cfr. 1 Gv 2, 20. 27; 2 Cor 1, 21). Per coglierne tutta la forza, è necessario tornare alla Unzione di Gesù da parte dello Spirito. Cristo significa "Unto" dello Spirito di Dio. Gesù è l'Unto di Dio in una maniera unica: l'umanità che il Figlio assume è totalmente "unta dallo Spirito Santo". Gesù è costituito "Cristo" dallo Spirito Santo (cfr. Lc 4, 18-19; Is 61, 1). La Vergine Maria concepisce Cristo per opera dello Spirito Santo (cfr. Lc 2, 11). Lo Spirito è Colui che ricolma Cristo (cfr. Lc 4, 1), è sua la forza che esce da Cristo nelle sue guarigioni e nelle sue azioni salvifiche (Cfr. Lc 6, 19; 8, 46). È lo Spirito Santo che risuscita Gesù dai morti (cfr. Rm 1, 4; 8, 11).

Il fuoco. Il fuoco simboleggia l'energia trasformante dello Spirito Santo. Giovanni Battista, che cammina innanzi al Signore con lo spirito e la forza di Elia (Lc 1, 17), annuncia Cristo come colui che *battezzerà in Spirito Santo e fuoco* (Lc 3, 16). Lo Spirito Santo si posò sui discepoli il mattino di Pentecoste sotto forma di *lingue come di fuoco* (At 2, 3-4). La tradizione spirituale conserverà questo simbolismo del fuoco come uno dei più espressivi dell'azione dello Spirito Santo nell'anima.

La nube e la luce. Questi due simboli sono inseparabili nelle manifestazioni dello Spirito Santo. Fin dalle teofanie dell'Antico Testamento, la Nube –ora oscura, ora luminosa– rivela il Dio vivente e salvatore, velando così la trascendenza della sua Gloria. Queste figure trovano pieno compimento in Cristo. Lo Spirito Santo scende sulla Vergine Maria e su di lei stende la "sua ombra" affinché ella concepisca e dia alla luce Gesù (Lc 1, 35); nella Trasfigurazione *venne una nube e avvolse nella sua ombra* Gesù, e *si udì una voce dalla nube che diceva: Questi è il mio Figlio, l'eletto; ascoltatelo* (Lc 9, 34-35).

Il sigillo è un simbolo vicino a quello dell'Unzione. Su Cristo *Dio ha messo il suo sigillo* (Gv 6, 27) e segna anche noi con il suo sigillo (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30). L'immagine del sigillo indica il carattere indelebile dell'Unzione dello Spirito Santo nei sacramentI del Battesimo, della Confermazione e dell'Ordine.

La mano. Gesù guarisce i malati imponendo le mani (Cfr. Mc 6, 5; 8, 23). Nel suo Nome, gli Apostoli faranno lo stesso (cfr. Mc 16, 18; At 5, 12; 14, 3). Lo Spirito Santo ci viene donato

mediante l'imposizione delle mani degli Apostoli (cfr. At 8, 17-19; 13, 3; 19, 6). La Chiesa ha conservato questo segno dell'effusione dello Spirito Santo nelle sue epiclesi sacramentali.

Il dito. Gesù scaccia i demoni *con il dito di Dio* (Cfr. Lc 11, 20). Nell'Antico Testamento, la Legge fu scritta su tavole di pietra *dal dito di Dio* (Es 31, 18); la *lettera di Cristo*, affidata alle cure degli Apostoli *è scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei…cuori* (2 Cor 3, 3). Per questo, la Chiesa invoca lo Spirito Santo nell'inno *Veni Creator* come *digitus paternae dexterae*, dito della destra del Padre.

La colomba. Questo simbolo evoca in primo luogo la colomba fatta uscire da Noé alla fine del diluvio (cfr. Gn 8, 8-12). Ma evoca soprattutto lo Spirito Santo che, nel Battesimo di Gesù, scende su di Lui sotto forma di colomba (cfr. Mt 3, 16 e par.). Il simbolo della colomba per indicare lo Spirito Santo è tradizionale nell'iconografia cristiana[111].

La processione dello Spirito Santo secondo l'operazione della volontà

Due sono le affermazioni centrali appartenenti alla fede circa la processione dello Spirito Santo:
a) che lo Spirito Santo *procede* dal Padre; b) che questa processione non è una generazione, ma una *spirazione*. Ciò risulta con chiarezza dai testi della Sacra Scrittura, che affermano la provenienza dello Spirito rispetto al Padre, ma in nessun momento equiparano questa provenienza ad una generazione. I Simboli della Chiesa confessano esplicitamente queste due affermazioni. Dopo l'affermazione della divinità dello Spirito Santo da parte del Concilio di Costantinopoli (381) come *Signore e Datore di vita*, si passò a discernere il suo modo di procedere come distinto dalla generazione del Figlio. Così, p.e., nel Simbolo *Quicumque* si afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio e che non è fatto, né creato, né generato[112].
Storicamente l'esplicitazione della dottrina sullo Spirito Santo avviene mentre si affrontano le difficoltà che le eresie presentano. Una volta affermata la personalità dello Spirito e respinti i diversi modalismi, si rese necessario difendere la divinità dello Spirito Santo contro gli pneumatomachi. Abbiamo già visto la lotta dei Cappadoci, il cui sforzo teologico culmina nel I Concilio di Costantinopoli con la decisa affermazione della divinità dello Spirito Santo. Gli pneumatomachi insistono nella loro negazione della divinità dello Spirito Santo sostenendo che, se lo Spirito procedesse dal Padre, allora il Padre avrebbe due figli. Ne deriva il successivo impegno da parte delle confessioni di fede nel distinguere la processione dello Spirito Santo dalla processione del Figlio, il quale è Unigenito.
La spiegazione di questa seconda processione si orienta, specialmente presso i Padri latini, verso le caratteristiche proprie dello spirito, della santità e dell'amore, completando così l'analogia del mistero trinitario con lo spirito umano: all'atto di conoscenza segue l'atto di

[111] Cfr. CCC, nn. 694-701.
[112] Cfr. DS 75.

amore[113]. Lo Spirito Santo, dunque, procederebbe dal Padre come l'amore procede dall'atto di amare. Esistevano molte ragioni per orientarsi in questa direzione, tra cui quelle che risultano dal ruolo dello Spirito nell'Incarnazione del Verbo e nell'opera della salvezza. La santità consiste nell'amore.

L'opera santificatrice dello Spirito non conduce ad altro che all'Amore. Ne consegue che si concepisce lo Spirito Santo come procedente dalla volontà.

È classico e decisivo nella teologia successiva questo testo di Agostino:

> "Anche lo Spirito sussiste insieme in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza. Sia egli infatti l'unità delle due altre Persone, o la loro santità, o il loro amore, sia la loro unità perché è il loro amore e sia il loro amore perché è la loro santità (…) Lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa sia, o più precisamente la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità. Ed anche questa carità è sostanza, perché Dio è sostanza e *Dio è carità*, secondo la Scrittura. D'altra parte, come la carità è sostanza insieme con il Padre e con il Figlio così anche insieme è grande, buona, santa e tutto ciò che di Dio si dice in senso assoluto, perché per Dio è la stessa cosa essere ed essere grande o buono, etc."[114].

Questo orientamento di Agostino avrà un peso decisivo sull'Occidente. Esistevano molte ragioni per questo, oltre la sua autorità: i nomi che la Scrittura attribuisce alo Spirito Santo –tutti quanti relativi all'amore–, la necessità di distinguere la processione dello Spirito da quella dell'Unigenito, l'analogia con la vita dello spirito umano. Agostino sta presentando

---

[113] In molti Padri, specialmente greci, la teologia dello Spirito si basa anche sull'analogia con la parola. Come nella parola pronunciata dall'uomo c'è pensiero (*logos*) e aria (*pneuma*), nella conversazione divina c'è *logos* e *pneuma*. Basti ricordare questo passo di Gregorio di Nissa, nel quale lo Spirito appare come il soffio che accompagna la parola:

"Nella natura trascendente, tutto ciò che si enuncia a suo proposito, deve adeguarsi alla grandezza di ciò che si considera. Di conseguenza, quando si parla del Verbo di Dio, non si deve pensare che la sua consistenza risieda nell'impulso della voce e che, pertanto, perde l'esistenza reale alla maniera della nostra parola. Al contrario, allo stesso modo che la nostra natura, essendo peritura, ha la parola peritura, così anche la natura incorruttibile ed imperitura ha un Verbo eterno e sostanziale. E se, seguendo la logica del ragionamento, si ammette che il Verbo di Dio sussiste eternamente, sarà assolutamente necessario ammettere che la sostanza del Verbo possiede vita, poiché sarebbe sacrilego pensare che il Verbo sussiste inanimato, come le pietre (…) Ora, la vera religione ci ha fatto riconoscere nella natura divina l'esistenza di uno Spirito, allo stesso modo che si è riconosciuta anche l'esistenza di un Verbo di Dio (…) Significherebbe umiliare la grandezza della potenza divina, se concepissimo lo Spirito che è in Dio a somiglianza della nostra respirazione. Al contrario, lo consideriamo come forza sostanziale in se stessa, con sussistenza propria, inseparabile da Dio, nel quale esiste, e dal Verbo di Dio, al quale si accompagna (…) Chi scruta accuratamente la profondità del mistero può cogliere nella sua anima, in modo ineffabile, una certa modesta comprensione della dottrina relativa alla conoscenza di Dio: come mai la stessa realtà è numerabile e nel contempo sfugge ad ogni numerazione, come mai la si vede separatamente e nello stesso tempo la concepiamo come unità, e come mai è soggetta a distinzione secondo la persona e non è divisa nella sostanza. Effettivamente, il concetto di persona distingue lo Spirito dal Verbo e anche Colui del quale sono lo Spirito e il Verbo. Ma una volta che tu abbia compreso ciò che li distingue, vedrai anche che l'unità della natura non ammette divisione in parti" (Gregorio di Nissa, *Grande Discorso Catechetico*, 1-3). Anche il Catechismo della Chiesa Cattolica usa questo modo di parlare: "Quando il Padre invia il suo Verbo, invia sempre il suo Soffio: missione congiunta in cui il Figlio e lo Spirito Santo sono distinti ma inseparabili. Certo, è Cristo che appare, egli, l'Immagine visibile del Dio invisibile, ma è lo Spirito Santo che lo rivela" (CCC, n. 689).

[114] Agostino, *De Trinitate*, VI, 5, 7.

lo Spirito Santo come il vincolo di unità tra il Padre e il Figlio. Per i greci, invece, il legame di unione nella Trinità è il Figlio[115].

Tommaso d'Aquino imprimerà un'evoluzione all'impostazione agostiniana incentrando ancor più l'analogia sulla vita dello spirito, che si dispiega negli atti di conoscenza e di amore:

> "Nella natura intellettuale, una tale azione appartiene e all'intelletto e alla volontà. Secondo l'azione dell'intelletto si ha la processione del verbo e secondo l'operazione della volontà si trova in noi un'altra processione, che è la processione dell'amore, per la quale l'amato si trova nell'amante, a quel modo che per la concezione del verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende. Quindi, oltre la processione del verbo, si pone in Dio un'altra processione, quella dell'amore"[116].

L'impostazione di Tommaso è chiara: Il Verbo è Figlio perché la pronuncia del verbo procede mediante una azione che costituisce una vera generazione intellettuale; lo Spirito Santo è Dio, perché procede in modo immanente in Dio, e Dio è semplicissimo. Lo Spirito Santo è Dio non perché è generato, ma perché è divino. La processione dello Spirito non è una generazione, ma una spirazione, come si addice alla natura dell'amore, il cui termine è l'unione con l'amato.

Comunque, è necessario tenere presente che la spirazione, al pari della generazione, è un atto eterno. La spirazione non si può concepire come un atto che faccia passare lo Spirito Santo dal non essere all'essere: lo Spirito Santo è eterno e increato, al pari del Padre e del Figlio. Padre e Figlio, che spirano lo Spirito Santo come un unico principio. La spirazione in essi non è affatto accidentale, bensì li costituisce –come paternità e filiazione– nelle Persone che sono.

La teologia distingue tra spirazione attiva e spirazione passiva. È un'altra penosa conseguenza della povertà di parole. Padre e Figlio spirano lo Spirito e pertanto la maniera più logica di designare questo atto è di designarlo con il nome di spirazione attiva. Considerata a partire dallo Spirito Santo, la spirazione si chiama passiva, poiché lo Spirito è il termine *ad quem* della spirazione attiva. Tuttavia, questa spirazione non implica nessuna imperfezione o potenzialità, come nemmeno la generazione del Verbo implica alcuna imperfezione o potenzialità rispetto al Padre.

Lo Spirito Santo come amore reciproco del Padre e del Figlio

Come concepire questo amore in Dio? E soprattutto come concepire il termine della sua spirazione, che è lo Spirito Santo? Agostino, come abbiamo cominciato a vedere, lo concepisce come il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio. Lo Spirito allora procederebbe come l'amore reciproco tra il Padre e il Figlio. È ben evidente in questo testo, nel quale Agostino sostiene che il nome di Amore conviene propriamente allo Spirito Santo:

[115] Atanasio, *Contra arianos*, 3, 24; Basilio, *De Spiritu Sancto*, 45.

[116] Tommaso d'Aquino, STh, q. 27, a. 3, in c.

> "E, se la carità con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre ci rivela l'ineffabile comunione dell'uno con l'altro, che c'è di più conseguente che concludere che conviene in proprio il nome di carità a colui che è lo Spirito comune all'uno e all'altro?"[117].

Per questo, lo Spirito Santo è l'amore reciproco tra il Padre e il Figlio che, data la semplicità dell'essere divino in cui non si può dare nulla di accidentale, è amore sussistente. Questa concezione, come è ovvio, facilita il cammino verso il *Filioque*, perché in essa lo Spirito Santo appare come lo spirito comune. È la concezione che troviamo, p.e., nel Concilio XI di Toledo e in numerose Encicliche[118]. Affermazioni simili troviamo nel *Credo del Popolo di Dio:* "Crediamo nello Spirito Santo, Persona increata, che procede dal Padre e dal Figlio come loro Amore sempiterno"[119]. È la stessa considerazione che si trova in Giovanni Paolo II:

> "Nella sua vita intima Dio *è amore* (Cfr. 1 Gv 4, 8.16), amore essenziale, comune alle tre divine Persone: amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio. Per questo, egli *scruta le profondità di Dio* (1 Cor 2, 10), come *Amore-Dono increato*. Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio esiste a modo di dono. È lo Spirito Santo *l'espressione personale* di un tale donarsi, di questo essere-amore"[120].

L'affermazione che lo Spirito Santo è Amore e procede dal Padre e dal Figlio come Amore è universalmente accettata dai teologi[121]. La divergenza sorge quando ci si chiede come si deve intendere l'affermazione che lo Spirito Santo è il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio o, che è lo stesso, quando ci si chiede come distinguere in Dio tra l'Amore essenziale, che corrisponde ugualmente alle tre divine Persone, e l'Amore come proprietà ipostatica.

La divergenza più notevole sorge tra le posizioni di Anselmo e di Riccardo di San Vittore. Come già noto[122], Riccardo fonda tutta la sua dottrina trinitaria sulla analogia dell'amore. Dio è amore infinitamente perfetto e l'amore perfetto esige uguaglianza e distinzione. In Dio deve esistere più di una persone, perché questa persona possa amare con alterità. Ma nemmeno l'amore tra due persone è perfetto; occorre una terza perché sia *oggetto comune* dell'amore dei due amanti. Lo Spirito Santo è presentato allora non come il *legame* che unisce il Padre e il Figlio, ma come l'amico *condilectus*. Non è l'amore esistente tra i due, ma l'amico comune[123]. Anselmo, invece, più fedele all'impostazione agostiniana, orienta l'analogia verso la vita dello spirito: l'amore deriva dalla conoscenza come il suo frutto

---

[117] La perfezione della frase agostiniana è intraducibile in tutta la sua forza: "Et si charitas qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum; quid convenientius quam ut ille dicatur charitas proprie, qui Spiritus est communis ambobus?" (Agostino, *De Trinitate*, XV, 19, 37).

[118] Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, "quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur" (Conc. XI Toledo (7.XI.675), DS 527. "Lo Spirito Santo è la bontà e l'amore del Padre e del Figlio" che procede dal Padre e dal Figlio nell'eterna luce di santità come luce e come amore" (Leone XIII, Enc. *Divinum illud munus* (9.V.1897), nn. 5 e 12. "Lo Spirito Paraclito, essendo l'Amore mutuo personale per il quale il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre, è inviato da entrambi…"(Pio XII, Enc. *Haurietis aquas* (15.V.1956), n. 23.

[119] Paolo VI, *Credo del Popolo di Dio* (30.V.1968), n. 10.

[120] Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem* (18.V.1986), n. 10.

[121] Cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, Roma 1970, 61-

[122] Cfr. Capitolo 10

[123] Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 3, 19-20. Cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 61-71.

necessario; lo Spirito Santo è l'amore che deriva dalla conoscenza divina che genera il Verbo. Tommaso ha portato questo orientamento alla sua formulazione più perfetta sia nella *Summa contra Gentiles* che nella *Summa Theologica*[124]:

> "Si afferma che lo Spirito Santo è legame tra il Padre e il Figlio in quanto è Amore; perché siccome il Padre ama con un amore unico se stesso e il Figlio, e viceversa, nello Spirito Santo, in quanto è Amore, è implicito il rapporto del Padre al Figlio, e viceversa, come rapporto dell'amante alla cosa amata. Ma per ciò stesso che il Padre e il Figlio si amano mutuamente, è necessario che questo mutuo Amore, che è lo Spirito Santo, proceda dall'uno e dall'altro. Quindi a motivo della sua origine, lo Spirito non è qualcosa di intermedio, ma la terza persona nella Trinità. Invece, secondo il predetto rapporto, è il legame che unisce i due e che procede dall'uno e dall'altro"[125].

Seguendo le affermazioni di Agostino, Tommaso mantiene la concezione dello Spirito come amore mutuo e come legame tra il Padre e il Figlio. Tuttavia, Tommaso non pone in questo ciò che è l'aspetto più importante dell'analogia dell'amore con lo Spirito Santo, ma nella struttura intima della vita dello spirito. Ne dà testimonianza questo famoso passo del *Contra Gentes:*

> "È necessario che Dio, come oggetto primo e principale, ami se stesso. Ma avendo pure dimostrato che in qualche modo l'amato deve trovarsi nella volontà dell'amante, siccome Dio ama se stesso, è necessario che nella sua volontà Dio si trovi come amato e come amante. L'amato però si trova nell'amante nella maniera in cui viene amato; ora, amare non è che volere, ma il volere di Dio si identifica con il suo essere; poiché in Lui anche la volontà si identifica con il suo essere, dunque l'esistere di Dio nella sua volontà quale oggetto di amore non è un'esistenza accidentale come in noi, ma essenziale. Perciò è necessario che Dio, considerato in quanto è presente nella sua volontà, sia veramente e sostanzialmente Dio"[126].

Il parallelismo con la teologia del Verbo è evidente: Dio, in quanto conosciuto da se stesso, sussiste in sé come Verbo; Dio, in quanto amato, esiste in se stesso come Spirito Santo. Tommaso manifesta frequentemente questo pensiero[127]. Questa impostazione potrebbe apparire estremamente essenzialista, perché sembra incentrata sulla perfezione spirituale dell'essenza divina. Y. Congar ha fatto notare che non è così. Per Tommaso, "Tutto ciò che è attivo in Dio, è delle Persone (*actiones sunt suppositorum*). La conoscenza e l'amore essenziali di se stesso esistono solamente ipostatizzati in soggetti personali che si distinguono solo per l'opposizione delle relazioni che li costituiscono"[128]. Sono relazioni sussistenti, poiché ricevono tale sussistenza dalla sostanza divina con la quale si identificano[129].

---

[124] Tommaso d'Aquino, CG, IV, 19; STh I, q. 37, a. 1.

[125] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 37, a. 1, ad 3.

[126] Tommaso d'Aquino, CG IV, 19.

[127] Ecco un passo del *Compendium Theologiae*, la cui interpretazione non ammette dubbi: "Possiamo considerare tre aspetti nell'uomo: l'uomo che esiste nella sua natura, l'uomo che esiste nel suo intelletto e l'uomo che esiste nel suo amore. Ma questi tre non sono, tuttavia, una realtà sola, perché qui pensare non è essere, né amare; e uno solo dei tre aspetti è una realtà sussistente: l'uomo che esiste nella sua propria natura. Ma in Dio, essere, conoscere e amare sono una cosa sola. Di conseguenza, Dio che esiste nel suo intelletto, Dio che esiste nel proprio essere naturale e Dio che esiste nel suo amore fanno solo una realtà, ma ciascuno dei tre è una realtà sussistente" (Tommaso d'Aquino, *Compendium Theologiae*, 50).

[128] Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983,118.

[129] Secondo H. F. Dondaine, seguito da Y. M. J. Congar, anche se Tommaso impiega la concezione agostiniana che lo Spirito è *nexus* tra il Padre e il Figlio, non usa questo metodo per spiegare l'analogia dello Spirito con l'Amore, poiché la metafora dell'amore come vincolo che unisce gli amanti non può superare il

In Tommaso d'Aquino la concezione dello Spirito Santo come amore è unita all'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Hanno ragione gli orientali quando affermano che la dottrina del *Filioque* è inclusa nella concezione trinitaria latina. Dopo tanti anni di riflessione è entrato a formare parte importante del suo pensiero teologico. Infatti, nella tradizione latina, lo Spirito Santo appare non solo come amore, bensì come l'amore reciproco tra il Padre e il Figlio e come il vincolo che li unisce.

> "L'amore reciproco del Padre e del Figlio, distinto da ciascuno degli amanti come relazione pura dell'unione nell'Amore, possiede così tutta la realtà sostanziale di ciascuno degli amanti. Così questo Amore è Dio: Dio è Amore in modo tale che, nella Persona dello Spirito, è Amore personale che procede dall'incontro del Padre e del Figlio. In tal senso, lo Spirito Santo è, con assoluta proprietà, Dono di Dio, non solo disponibilità in Dio a donarsi, ma eterna ed ipostatica donazione, cioè esistere l'uno per l'altro in un modo che solamente l'Amore può realizzare"[130]

Lo Spirito Santo come procedente dal Padre e dal Figlio

La processione dello Spirito costituisce uno dei più gravi punti di divergenza tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa[131]. In questa divergenza si cristallizzano a loro volta due diverse concezioni trinitarie che non hanno motivo di essere incompatibili. La fede apostolica riguardo allo Spirito Santo è stata professata in modo irreversibile nel Simbolo del I Concilio di Costantinopoli, nel quale, dopo di averlo confessato come "Signore e Datore di vita", si afferma che procede dal Padre e che riceve "una stessa adorazione e gloria" con il Padre e con il Figlio. La tradizione latina in seguito professerà che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*).
Anche questa affermazione appartiene alla fede della Chiesa[132]. Risulta implicita nel *ex Patre* di Costantinopoli e certamente non lo contraddice[133].
Quando la Chiesa latina afferma il *Filioque*, lo fa in quanto comprensione approfondita dell' *ex Patre* di Costantinopoli e, certamente, mai in contraddizione con esso. Giovanni Paolo II lo notava in una occasione particolarmente solenne:

> "Nessuna professione di fede propria di una tradizione liturgica particolare può contraddire questa fondamentale espressione della fede trinitaria, insegnata e professata dalla Chiesa di tutti i tempi (…). Da parte cattolica esiste una decisa volontà di chiarire la dottrina tradizionale del *Filioque*, presente nella versione liturgica del Credo latino, affinché rimanga evidente la sua piena armonia con quello che il

---

piano dell'immagine. Così, anche se è appropriato presentare lo Spirito Santo come l'amore mutuo del Padre e del Figlio, "non si può sfruttare metafisicamente questo metodo. Non troviamo qui l'analogia valida per pensare la persona dello Spirito Santo. L'altra presentazione, quella del divino Conoscitore e Amante del proprio Verbo, è molto più sobria, ma più sicura e quindi più preferibile per introdurre razionalmente la processione della terza Persona" (H. F. Dondaine, S. Thomas d'Aquin. *Somme Théologique. La Trinité*, Paris-Tournai 1946, 397-401. Cfr. Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 118-120).

130 F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 123.

131 Cfr. soprattutto il Capitolo 11.

132 Cfr. Concilio di Firenze, Bolla *Laetentur caeli* (6.VII.1439), DS 1300-1302.

133 Data l'uguaglianza esistente tra il Padre e il Figlio osserva Tommaso d'Aquino, "anche se si aggiungesse che (lo Spirito Santo) procede solamente dal Padre, non resterebbe per ciò escluso il Figlio da questa processione; perché, nell'essere principio dello Spirito Santo, non esiste opposizione relativa tra il Padre e il Figlio, ma solo nell'essere uno Padre e l'altro Figlio" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 36, a. 2, ad 1 e ad 2).

Concilio ecumenico professa nel Simbolo: il Padre come fonte della Trinità, unica origine del Figlio e dello Spirito Santo"[134].

Pochi mesi dopo ed in questo medesimo spirito, il Pontificio Consiglio per la Promozione della Unità dei Cristiani pubblicava una *Chiarificazione* intitolata *La processione dello Spirito Santo nelle tradizioni greca e latina*, che costituisce uno sforzo notevole al fine di eliminare i malintesi tra Oriente ed Occidente su questa questione[135]. Naturalmente il documento cerca di tenere conto delle obbiezioni contro il *Filioque* provenienti dal campo ortodosso e si può considerare una buona sintesi delle posizioni teologiche attuali.

Con il *Filioque* non si nega che il Padre è veramente *fons et origo totius Trinitatis*, ma si riafferma. Infatti, lo Spirito Santo procede dal Padre, ma il Padre è Padre solo in quanto genera il Figlio. Affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre equivale ad affermare che procede dal Padre *in quanto* ha un Figlio. Il Figlio va incluso nella menzione del Padre. La stessa uguaglianza tra il Padre e il Figlio –il Figlio è l'Immagine perfetta del Padre– sembra indicare che il Figlio è una cosa sola con il Padre nella spirazione dell'Amore. Infine, data l'unità esistente tra le tre Persone, anche lo Spirito Santo caratterizza la generazione del Figlio, perché il Padre genera eternamente il Figlio come Colui che eternamente spira lo Spirito. È la riflessione che fa la Chiarificazione:

"Allo stesso modo, anche se nell'ordine trinitario lo Spirito Santo è consecutivo alla relazione tra il Padre e il Figlio, poiché esso trae la sua origine dal Padre in quanto quest'ultimo è Padre del Figlio unigenito, tale relazione tra il Padre e il Figlio raggiunge essa stessa la sua perfezione trinitaria nello Spirito. Allo stesso modo che il Padre è caratterizzato come Padre dal Figlio che Egli genera, lo Spirito, traendo la sua origine dal Padre, lo caratterizza in modo trinitario nella sua relazione al Figlio e caratterizza in modo trinitario il Figlio nella sua relazione al Padre: nella pienezza del mistero trinitario essi sono Padre e Figlio nello Spirito Santo"[136].

Sono secoli che gli orientali vanno ammonendo gli occidentali circa i pericoli che si corrono quando si pretende di "razionalizzare" il mistero. Essi ritengono di percepire questa razionalizzazione, soprattutto, nel fatto che gli occidentali strutturano i loro trattati trinitari a partire dall'unità dell'essenza divina e con la preoccupazione principale di dimostrare che la trinità di persone non distrugge l'unità di tale essenza. Per loro, è ovvio che in questo modo di accedere al mistero trinitario, la preoccupazione principale è di salvaguardare gli attributi divini dimostrati con tutta fermezza nella teologia naturale, specialmente quello dell'unità. In concreto, l'assioma *in Deo omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*, assioma che costituisce un argomento abituale nella difesa del *Filioque*, sarebbe scaturito da questa ansia di razionalizzazione. L'eccessiva insistenza sull'unità

---

[134] Si tratta dell'omelia pronunciata nel 1995, nella festa dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, alla presenza del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I. Cfr. "L'Osservatore Romano", (30.VI.1995), 7.

[135] Cfr. *La processione dello Spirito Santo nelle tradizioni greca e latina* , in "L'Osservatore Romano", (13.IX.1995). Tra i commenti a questo documento, cfr. J. M: Garrigues *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit*, "Irenikon" 68 (1995) 501-506; Id. *A la suite de la clarification romaine*: *Le Filioque affranchi du filioquisme*, ibid., 69 (1996) 188-212 ; B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, in BSS, 22.XI.1995. Il testo é riprodotto in « La Documentation Catholique », (21.I.1996), 89-90 ; Fr. Ph. Jobert, *A propos du Filioque*, in "La Documentation Catholique", (26.IX.1995), 601-603; G. Ferraro, *L'origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina,* « La Civiltà Cattolica », I, 1996, 222-231.

[136] *La processione dello Spirito Santo nella tradizione greca e latina*, cit.,

dell'essenza avrebbe reso necessario il *Filioque*, allo scopo di poter distinguere lo Spirito Santo dal Figlio.
È evidente che la comprensione di entrambe le tradizioni nella questione del *Filioque* non può derivare da una "razionalizzazione" del mistero, né da una dialettica più o meno facile, di cui entrambe le parti potrebbero abilmente servirsi, ma dall'umile accettazione della Parola di Dio. I dati che la Sacra Scrittura offre sono molto concreti nella sobrietà delle loro affermazioni: lo Spirito procede (*ekporéuetai*) dal Padre (cfr. Gv 15, 26); lo Spirito prende dal Figlio e rivela ciò che il Figlio ha ricevuto dal Padre (cfr. Gv 16, 13-15); Gesù è il portatore dello Spirito, poiché lo Spirito è sopra di Lui (cfr. Lc 4, 18); il Figlio dà e invia lo Spirito (cfr. Gv 15, 26; 20, 22-23).
È necessaria una lettura "trinitaria" di questi testi, cioè una lettura fatta alla luce di tutto il mistero trinitario, considerando ciascuna delle Persone divine nella sua mutua interrelazione con le altre due. Il Padre non è Padre in astratto, ma è il Padre del Figlio Unico, in modo che la sua paternità, per così dire, fruttifica nel Figlio e, al tempo stesso, è "caratterizzata"dal Figlio. Lo Spirito Santo, che ha la sua origine nel Padre, lo "caratterizza" in modo trinitario nella sua paternità, cioè nella sua relazione al Figlio e "caratterizza" anche in modo trinitario la filiazione del Figlio.
Con questa considerazione simultanea delle processioni si evitano i pericoli di un *subordinazionismo pneumatologico*. La storia attesta che il *Filioque* fu introdotto nel Simbolo per evitare il subordinazionismo del Figlio rispetto al Padre, cioè per evitare i pericoli dell'arianesimo. Ma i teologi ortodossi ammoniscono che il *Filioque* a sua volta comporta il pericolo di concepire lo Spirito Santo come inferiore al Padre e al Figlio, come "un'appendice" aggiunta alla relazione Padre-Figlio. Questo pericolo diventa realtà, per esempio, quando si concepisce la relazione Padre-Figlio come qualcosa di concluso e chiuso in se stesso, cioè senza una lettura trinitaria del mistero, nella quale si tenga presente l'affermazione della *circuminsessio*. Lo Spirito Santo apparirebbe allora come una "aggiunta" alla relazione Padre e Figlio. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* è un buon esempio dello sforzo di integrare entrambe le tradizioni, interpretandole come complementari e presentandole nella cornice della considerazione globale del mistero trinitario.
Il *Catechismo* offre una precisazione importante circa la dottrina del II Concilio di Lione quando afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio[137].
Questa affermazione ha lo scopo, secondo il *Catechismo*, di salvaguardare la monarchia del Padre, unico principio di tutta la Trinità. Perciò si afferma che il Padre "in quanto Padre del Figlio Unigenito, Egli con Lui sia "*l'unico principio* dal quale procede lo Spirito Santo"[138].
Sarebbe una interpretazione abusiva di questa affermazione, se si interpretasse tale *unum principium* come se lo Spirito Santo procedesse dal Padre e dal Figlio in quanto condividono l'essenza comune. L'unicità di principio spiratore va intesa quindi nel senso che lo Spirito procede dal Padre in modo che il Figlio partecipa alla spirazione in quanto

[137] Conc. II di Lione, *Constitutio de summa Trinitate et fide catholica* (18.V.1274), DS 850.
[138] Cfr. CCC, n. 248.

forma un solo principio personale con Lui[139]. Il Figlio è unito al Padre nella spirazione precisamente in quanto è Figlio ed Immagine, cioè in quanto sta ricevendo tutto il suo essere dal Padre.

Con queste precisazioni, il *Catechismo* apporta una notevole correzione ad alcune letture scolastiche dell'*unum principium*. Già il Concilio IV del Laterano aveva precisato che le processioni appartengono alle Persone divine, non all'essenza. Ora, prosegue il *Catechismo*, la persona del Padre è in se stessa totale riferimento al Figlio. Ne deriva l'esattezza con cui osserva che è il Padre *in quanto Padre* colui che spira lo Spirito Santo, con il chiaro intento che si legga il *Filioque* nel contesto *personalista* della paternità del Padre, e non nel contesto della comunione del Figlio con il Padre nel ricevere la sua stessa sostanza[140].

Ciò significa che non si deve considerare valida qualsiasi interpretazione del *Filioque*. Da una parte, l'affermazione del *Filioque* non può significare che lo Spirito Santo procede da Padre e Figlio come da due principi, ma come da un solo principio, perché in caso contrario si pregiudicherebbe gravemente la monarchia del Padre; dall'altra, questo *unum principium* va inteso in un modo che non dia adito a pensare che lo Spirito procede dall'essenza del Padre e del Figlio, ma dal loro essere personale. Il pericolo non è puramente immaginario e si possono citare alcuni esempi storici[141]. Per cui si insiste nell'affermare che lo Spirito procede dal Padre *in quanto* Padre e dal Figlio in quanto il Figlio è inseparabile dalla paternità del Padre.

In questa prospettiva è facile dimostrare la coincidenza di entrambe le tradizioni nel parlare dell'ordine trinitario: il Figlio è la seconda Persona e lo Spirito è la terza. Il Figlio precede sempre lo Spirito Santo e non si può invertire questo ordine. Esiste una ragione teologica per questo: il Figlio caratterizza il Padre come Padre[142].

---

[139] L'espressione può sembrare ambigua, tuttavia addita un aspetto importante della processione dello Spirito: Padre e Figlio costituiscono un solo *principio spiratore* dello Spirito Santo. Ma ciò non significa che lo Spirito Santo procede dall'essenza del Padre e del Figlio, bensì dalle loro persone.

[140] J. M. Garrigues, *A la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, "Irénikon" 69 (1996) 194.

[141] Si indica come esempio Anselmo. Per Anselmo, Padre e Figlio sono principio dello Spirito Santo in ciò che hanno di comune tra loro. Imposta questa questione in modo così radicale da giungere perfino a sfumare la dottrina comune in Occidente secondo la quale lo Spirito procede *a Patre principaliter*: "E se si afferma che lo Spirito Santo è principalmente dal Padre, come se fosse più dal Padre che dal Figlio, non si può accettare, se con ciò si intende l'esistenza di qualcuna delle differenze di cui abbiamo parlato. Ma non c'è difficoltà ad affermare che il fatto che lo Spirito Santo è dal Figlio lo ha dal Padre, dal quale il Figlio ha l'essere, perché il Figlio ha dal Padre ciò che è" (Anselmo, *De processione Spiritus Sancti*, 24). Il capitolo è eloquente per le ragioni di fondo con le quali Anselmo difende il suo ragionamento e per il modo in cui intende l'*unum principium*. Si possono descrivere così: il *Filioque* viene affermato per sostenere l'uguaglianza di natura tra il Padre e il Figlio e, pertanto, *l'unum principium* viene interpretato in un ambito che non è strettamente quello delle relazioni paterno-filiali. Cfr. J.M. Garrigues, *A la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du filioquisme*, "Irénikon » 69 (1996) 195.

[142] "Lo Spirito non precede il Figlio –commenta la *Chiarificazione*–, poiché il Figlio caratterizza come Padre il Padre dal quale lo Spirito trae la sua origine, ciò che costituisce l'ordine trinitario. Ma la spirazione dello Spirito a partire dal Padre si fa per mezzo e attraverso (sono i due sensi di *diá* in greco) la generazione del Figlio che essa –la spirazione– caratterizza in modo trinitario".

Dopo l'affermazione che tutti i termini della relazione personale si *caratterizzano* reciprocamente, è logico chiedersi in che modo lo Spirito Santo *caratterizza* la relazione Padre-Figlio. Nella *Chiarificazione* leggiamo:

> "Allo stesso modo che il Padre è caratterizzato come Padre dal Figlio che Egli genera, lo Spirito –traendo la sua origine dal Padre– lo caratterizza in modo trinitario nella sua relazione al Figlio e caratterizza in modo trinitario il Figlio nella sua relazione al Padre; nella pienezza del mistero trinitario, essi sono Padre, Figlio nello Spirito Santo".

Talvolta la generazione e la spirazione sono state considerate separatamente, tolte dal contesto trinitario, come se tra le due processioni non esistesse, per così dire, nessun punto di contatto, o come se la relazione Padre-Figlio non fosse "caratterizzata" dallo Spirito Santo che è coeterno con il Padre e con il Figlio. Talvolta si è considerata la generazione del Figlio senza nessun riferimento alla spirazione e la spirazione come una processione senza nessun riferimento alla generazione. L'attuale contesto teologico invita a superare queste impostazioni. Ecco il cammino segnato dalla *Chiarificazione*:

> "Il Padre genera il Figlio soltanto spirando (in greco *proballein*) per mezzo di Lui lo Spirito Santo, e il Figlio è generato dal Padre soltanto nella misura in cui la spirazione (in greco *probolé*) passa attraverso di lui. Il Padre è Padre del Figlio unigenito soltanto essendo per lui e per mezzo di lui l'origine dello Spirito Santo"[143].

Si raccoglie così il frutto della considerazione profonda di uno degli assiomi trinitari sui quali entrambe le tradizioni concordano pienamente: il Padre è *fons et origo totius Trinitatis*. Se il Padre è la fonte dell'Amore fatto persona, questo stesso Amore –lo Spirito– deve caratterizzare la relazione tra il Padre come fonte dell'amore e il Figlio suo come il Figlio diletto. La Parola eterna del Padre non è una parola qualunque, ma come Parola di Colui che è la fonte dell'Amore deve essere essa stessa una parola attraverso la quale fluisce l'amore.

Infine, la teologia ha sempre osservato che le missioni delle Persone divine sono un riflesso delle relazioni intratrinitarie. La relazione dello Spirito con Gesù guida verso la conoscenza della relazione del Verbo e dello Spirito. È Gesù che invia lo Spirito, ma Gesù stesso è stato unto come Messia dallo Spirito. Nello stesso tempo lo Spirito introduce gli uomini nel mistero di Gesù, perché Egli è lo Spirito di Gesù. Una profonda teologia delle missioni aiuterà non poco a superare il *filioquismo*, senza per questo separare la processione dello Spirito dalla generazione del Figlio. Pensano così anche importanti teologi ortodossi[144].

---

[143] Non sono strane nella *Chiarificazione* frasi come queste: "Qual è questo carattere trinitario che la persona dello Spirito Santo apporta alla stessa relazione tra il Padre e il Figlio? Si tratta della funzione originale dello Spirito nell'economia in rapporto alla missione e all'opera del Figlio. Il Padre è l'amore nella sua sorgente (cfr. 2 Cor 13, 13; 1 Gv 4, 8. 16), il Figlio è il *Figlio del suo amore* (Col 1, 4) (…) L'amore divino che ha la sua origine nel Padre riposa nel *Figlio del suo amore* per esistere consustanzialmente per mezzo di questi nella persona dello Spirito, il Dono di amore".

[144] "Un altro punto importante del documento de l'Osservatore Romano –osserva Bobrinskoy– è il ruolo dello Spirito Santo nell'economia della salvezza e in cristologia. In una visione tutta nuova della pneumatologia ciò che finalmente ci si presenta è un documento romano. Sono convinto che il ruolo dello Spirito Santo nel mistero di Cristo è determinante per la teologia della processione eterna dello Spirito Santo e qui si trova il luogo della vera convergenza delle pneumatologie di Oriente e di Occidente" (B. Bobrinskoy, *Vers une vision comune du Mystère trinitarie,* "La Documentation Catholique" (21.I.1996, 89-90).

Ciò implica dare rilievo speciale alla missione dello Spirito come luogo nel quale riconoscere la sua processione eterna. Pertanto comporta uno sforzo risoluto per sviscerare la ricchezza contenuta nella teologia delle missioni. Questa esige quindi, di dare speciale rilievo alla dimensione pneumatologica della cristologia. Si propone, dunque, un compito appassionante. Elaborare con maggiore profondità una cristologia in cui si rendano evidenti i molteplici legami che uniscono Gesù e lo Spirito e in base alla quale illuminare la pneumatologia. I Padri greci hanno parlato frequentemente *del riposo* dello Spirito sul Figlio. Questo "riposo", che rispecchia la verità trinitaria della *circuminsessio*, assume un'importanza di primo ordine nella considerazione trinitaria dello Spirito.
Se dalla missione dello Spirito possiamo arguire la sua provenienza dal Verbo, sarà pure corretto dedurre qualcosa della relazione del Verbo allo Spirito considerando l'azione dello Spirito su Gesù. Lo Spirito unge Gesù come Messia e Sacerdote eterno. Lo Spirito orienta tutta l'umanità di Gesù verso il Padre. Questa unzione rivela che l'Amore caratterizza la paternità e la filiazione eterna in Dio, precisamente nel procedere come persona-amore nella simultaneità dell'oggi eterno di Dio. Non si può parlare di paternità e filiazione senza considerare contemporaneamente con esse lo Spirito Santo. Il Padre spira lo Spirito nel e attraverso il proprio Verbo: A sua volta lo Spirito caratterizza il Padre e il Figlio come Fonte e Parola di Amore.

Lo Spirito Santo come Dono

La Sacra Scrittura designa lo Spirito Santo con il nome di Dono e lo presenta come la fonte di tutti i doni che Dio concede agli uomini. Lo Spirito Santo è il Dono nel quale Dio si dona a se stesso. È il dono di Dio (cfr. Gv 4, 10; Lc 11, 13; At 8, 20) e fonte di tutti i carismi (cfr. 1 Cor 12, 7-13; Ef 4, 6-7). Lo Spirito, diffuso nei nostri cuori, è colui che ci fa gridare: *Abbá, Padre!* (cfr. Rm 8, 14-17).
Lo Spirito Santo è anzitutto dono del Padre a Gesù, che è portatore dello Spirito in pienezza (cfr. Gv 3, 35; 1, 16). Tutta la vita di Gesù, dal suo concepimento verginale (cfr. Lc 1, 35) fino alla sua unzione messianica (cfr. Lc 4, 18), al suo sacerdozio (cfr. Eb 9, 14), alla sua resurrezione (cfr. Rm 1, 3-4) o alla sua azione nella Chiesa (cfr. Gv 20, 22) è opera dello Spirito. Gesù è essenzialmente il portatore dello Spirito; dalla sua pienezza abbiamo ricevuto tutti (cfr. Gv 1, 16; Gv 17, 19; Eb 10, 8-14; Rm 15, 16).
Il nome di Dono compete allo Spirito Santo come nome proprio. Egli è il dono di Dio per eccellenza, sia che si intenda nella sua espressione attiva di donare (*doreá*) o come ciò che è donato (*doron*); sia che si intenda come donazione intratrinitaria, o come il Dono di Dio agli uomini. Lo Spirito è il Dono di Dio per eccellenza[145]. I Padri, specialmente i latini, influenzati da Ilario e Agostino, hanno messo in rilievo questo aspetto essenziale di Dono, che spicca come proprietà personale dello Spirito Santo:

> "Egli (Cristo) ordinò di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cioè confessando l'Autore, il Figlio unico e il Dono. Uno solo è l'autore di tutto. Perché esiste un solo Dio, il Padre dal

[145] Lo Spirito Santo appare così come colui che dà doni e come colui che è donato. Per una esposizione diffusa delle sfumature con cui la Scrittura si riferisce allo Spirito Santo come dono e donazione cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 190-205; Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 578-580.

quale vengono tutte le cose, e un solo Figlio unico, Nostro Signore Gesù Cristo, per mezzo del quale tutte le cose sono, e un solo Spirito, il Dono, in tutte le cose"[146].

Agostino usa il nome di Dono come nome proprio dello Spirito Santo unendolo, come era logico nel suo schema trinitario, al nome di Amore. Il pensiero di fondo è una splendida dimostrazione della genialità di Agostino: Dio è amore; non c'è dono maggiore dell'amore. Quindi non esiste donazione maggiore né dono maggiore di quello che Dio fa di se stesso. Lo Spirito Santo è amore e donazione reciproca, vincolo tra il Padre e il Figlio; è anche donazione agli uomini. Lo Spirito Santo non è solamente il Dono che Dio fa di se stesso agli uomini, ma il dono che prepara gli uomini a ricevere questa donazione divina. La donazione dello Spirito si trova in stretta relazione con la sua provenienza intratrinitaria[147].

"(Lo Spirito Santo) si intende relativamente, riferendolo al Padre e al Figlio, perché lo Spirito Santo è Spirito del Padre e del Figlio. La relazione stessa però non appare in questo nome (Spirito Santo), appare invece nell'appellativo *Dono di Dio*. Infatti è un Dono sia del Padre che del Figlio (…) Quando diciamo "dono del donatore" e "donatore del dono", usiamo l'una e l'altra espressione in senso reciprocamente relativo. Lo Spirito Santo è dunque una specie di ineffabile comunione tra il Padre e il Figlio (…) Affinché dunque una denominazione, che conviene ad ambedue, indichi la loro reciproca comunione, si chiama Spirito Santo il Dono di entrambi"[148].

Lo Spirito Santo, in quanto Dono, è il cardine dell'unione degli uomini con Dio, è l'autore dell'unità della Chiesa e dell'amore cristiano. La carità scaturisce dalla donazione dello Spirito[149]. La divinizzazione del cristiano è opera dello Spirito ed è così profonda e radicale che solo Dio stesso può portarla a compimento. Basilio fondò la sua difesa della divinità dello Spirito Santo proprio sull'opera divinizzatrice che compie nelle nostre anime nell'essere inviato ad esse. Lo Spirito, che è dono comune, comunione e vincolo tra Padre e Figlio, è inviato agli uomini per deificarli unendoli alla Trinità Beatissima.

Il nome di Dono, quindi, è nome proprio dello Spirito Santo. Gli compete, poiché viene spirato come amore. Ciò che caratterizza il dono è precisamente la sua gratuità, cioè la comunicazione del bene ad un altro non per interesse, ma per amore. Lo Spirito Santo è personalmente amore e dono. Il termine dono non è altro che esplicitazione del termine amore, poiché il dono non è altro che l'amore in quanto tende ad esprimersi in donazione. Ecco la semplice spiegazione di Tommaso:

"Dono come termine personale è in Dio nome proprio dello Spirito Santo (…) È da notare che, come dice Aristotele, il dono è un dare senza resa (…) perciò indica una gratuita donazione. Ora, il motivo di una donazione gratuita è l'amore; infatti diamo una cosa gratuitamente a qualcuno perché gli vogliamo bene. La prima cosa dunque che gli diamo è l'amore con il quale vogliamo a lui bene. Quindi è chiaro che l'amore ha natura di primo dono da cui provengono tutti i doni gratuiti. Ora si è già visto che lo Spirito Santo procede come Amore, quindi procede come primo dono. Onde Agostino dice che per il Dono che è lo Spirito Santo sono distribuiti molti doni particolari alle membra di Cristo"[150].

Dio dona se stesso agli uomini nello Spirito Santo. È lo Spirito Santo che ci introduce nel mistero di Cristo, così che l'itinerario dell'uomo verso Dio si può descrivere come un

---

[146] Ilario, *De Trinitate* II, 1.

[147] Cfr. Agostino, De Trinitate, V, 11, 12; 12, 13;15, 16; VII, 4, 7; XV, 17, 29; 18, 32; 19, 33; 27, 50.

[148] Agostino, *De Trinitate*, V, 11, 12.

[149] "Lo Spirito è il Dono di Dio, in quanto è dato a coloro che per mezzo di lui amano Dio" (Agostino, *De Trinitate*, XV, 19, 35).

[150] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 38, a. 2, in c. La citazione di Agostino è dal *De Trinitate*, XV, 19, 34.

itinerario verso il Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo: il nostro spirito, illuminato dallo Spirito, fissa lo sguardo nel Figlio, nel quale, come in una immagine contempla il Padre[151]. Le testimonianze sulla vita cristiana come vita nello Spirito si possono moltiplicare all'infinito. Basti citare, come esempio, questo ricco testo di Giovanni Paolo II:

> "Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio *esiste* a modo di dono. È lo Spirito Santo *l'espressione personale* di un tale donarsi, di questo essere-amore. È Persona-amore. È Persona-dono (…) Al tempo stesso, lo Spirito Santo, in quanto consustanziale al Padre e al Figlio nella divinità, è amore e dono (increato), da cui deriva come da fonte (*fons vivus*) ogni elargizione nei riguardi delle creature (dono creato): la donazione dell'esistenza a tutte le cose mediante la creazione, la donazione della grazia agli uomini mediante l'intera economia della salvezza. Come scrive l'apostolo Paolo: *L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato* (Rm 5, 5)"[152].

La considerazione dello Spirito Santo nella sua caratteristica di Dono personale nel quale Dio si comunica liberamente agli uomini è forse il luogo più adatto per percepire le strette relazioni che esistono fra economia ed immanenza[153]. Lo Spirito Santo è, per così dire, il punto di unione fra entrambe. Infatti è impossibile parlare dello Spirito Santo senza che immediatamente venga in mente la considerazione dei suoi doni o il suo ruolo nella cristificazione del cristiano a tal punto che la teologia dello Spirito Santo risulta impossibile se non si prende in considerazione la sua missione, la sua donazione alla Chiesa e agli uomini.

[151] Cfr. L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980, sp. 179-183.
[152] Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, cit., n. 10.
[153] Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 179.

Capitolo 22. La teologia delle relazioni divine

Lo studio delle processioni divine porta ad un paradosso facilmente percepibile: quelli che procedono sono lo stesso ed unico Dio di quelli da cui procedono e tuttavia si distinguono realmente tra di loro. Il Figlio è realmente distinto dal Padre e dallo Spirito Santo; lo Spirito Santo è realmente distinto dal Padre e dal Figlio. Infatti sarebbe contraddittorio parlare di processione reale in Dio e non parlare del fatto che esiste relazione reale –e pertanto la alterità– tra i termini di tale processione. Ma al tempo stesso, pur distinguendosi tra loro con distinzione reale, le tre persone della Trinità sono un solo Dio, perché non si distinguono nella sostanza –ciascuna possiede la sostanza divina totalmente e con identità numerica–, bensì solamente nella loro *relazione* interpersonale.
Ne consegue che la nozione di relazione è una nozione centrale nel trattato sulla Trinità. Infatti è in questa nozione che si trova la chiave per risolvere l'antinomia esistente tra unità di sostanza in Dio e distinzione reale di persone. Ciò si dimostra nello studio della storia della teologia trinitaria: ogni volta si è compreso con chiarezza maggiore che la distinzione fra i tre della Trinità può sussistere solamente nella relazione esistente tra loro e, più in concreto, nella cosiddetta *opposizione di relazione* o *opposizione relativa.*

I. La nozione di relazione e la sua applicazione in teologia trinitaria

Tutti gli esseri creati sono passibili di accidenti, dato che tutti sono passibili di mutamento. Ma in Dio è impossibile il mutamento, perché Egli possiede tutto l'essere: né può perdere essere né può acquistare maggior essere. Egli è infinito: non può crescere né diminuire. In Dio, quindi non esiste nulla di accidentale. E tuttavia non tutto quello che si dice di Dio si dice secondo la sostanza. Ci sono cose che si affermano delle Persone, ma non della sostanza divina. Lo abbiamo visto studiando le processioni. È il Padre che genera, non l'essenza o la sostanza divina. La paternità compete solo a Lui. Come parlare di quelle cose che appartengono esclusivamente a ciascuna Persona? Logicamente non si possono chiamare sostanza, perché la sostanza divina è unica e comune alle tre Persone; nemmeno si possono chiamare accidenti, perché in Dio non c'è nulla di accidentale.
Agostino formula la questione come segue:

> "In Dio nulla ha significato accidentale, perché in Lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di Lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù (…) lo spazio e il tempo, l'azione e la passione. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione: così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio dice relazione al Padre, e questa relazione non è accidente (…) In conclusione sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole"[1].

[1] Agostino, *De Trinitate*, V, 2, 3; V, 5, 6. È la stessa conclusione a cui giunge la teologia orientale. Ecco due esempi: "Il Padre non è un nome che designa l'essenza o l'azione: è un nome che indica la relazione che il

Esiste un solo Dio e tre Persone distinte. La distinzione di Persone in Dio, questa vita intima per la quale il Figlio è riferito al Padre e lo Spirito al Padre e al Figlio non si può intendere come appartenente alla sostanza divina. Non è l'essenza divina che genera, ma il Padre. Pertanto, Padre, Figlio e Spirito designano in Dio qualcosa che non è la sostanza –la quale è unica– e che neppure è accidente, perché Dio è semplicissimo. Come concepire qualcosa esistente in Dio che non sia sostanza e nemmeno accidente?

Le relazioni in Dio

La teologia è stata propensa, quasi fin dal primo momento –il testo di Agostino è eloquente– a indicare con il nome di relazione tutto quello che in Dio non é "secondo la sostanza". Ci sono due ragioni fondamentali per fare questo: la prima, che i nomi e concetti con i quali ci è stato rivelato il mistero trinitario sono nomi che parlano di relazione reciproca come quella che esiste tra le persone legate dai vincoli di paternità e filiazione; la seconda ragione si basa sulle caratteristiche del concetto metafisico di relazione, che non include in sé stesso, *essenzialmente*, la nozione di accidente o mutamento, ma unicamente quella di *puro riferimento*.

È verità di fede che esistono relazioni in Dio. Infatti, i nomi delle tre divine Persone sono reciprocamente relativi. Padre si dice in relazione al Figlio, Dono si dice in relazione al Donatore. Conosciamo l'esistenza di processioni e relazioni in Dio proprio attraverso questi nomi personali, poiché "nei nomi relativi delle Persone, il Padre è in riferimento al Figlio, il Figlio al Padre e lo Spirito Santo ad ambedue e, nel contempo, quando si parla di queste tre Persone, pur considerando le relazioni, si crede in una sola natura o sostanza"[2].

Il Concilio Laterano IV (1215) insegna che le tre Persone si identificano con la sostanza divina e si distinguono esclusivamente per le loro relazioni di origine[3]; quello di Firenze (1442) sottolinea questa unità delle Persone affermando che "una sola è la sostanza, una l'essenza, una la natura, una la divinità, una l'immensità, una l'eternità, *e tutte le cose sono una cosa sola, dove non si opponga la relazione*"[4]. Al Concilio di Firenze si dimostra, inoltre, che sia greci che latini ammettono l'esistenza di relazioni in Dio: solamente le relazioni introducono distinzione in Dio[5].

Esistono dunque in Dio relazioni *reali*, dato che i nomi delle Persone designano *realtà* autentiche, per le quali una Persona si distingue da un'altra ed é in relazione con essa:

Padre ha rispetto al Figlio o il Figlio rispetto al Padre" (Gregorio di Nazianzo, *Oratio Theologica* 3, n. 16); "Tutti i nomi (assoluti) si attribuiscono alla divinità in una forma comune (alle tre persone)…ma i nomi di Padre, di Figlio e di Spirito Santo, di causa e causato, di ingenito e generato e di procedente designano le persone distinte. Quindi i nomi di questa classe non designano l'essenza, ma la relazione reciproca e il modo di esistenza" (Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 10).

[2] Concilio XI di Toledo (675), DS 528.

[3] Concilio Laterano IV, *De errore abbatis Ioachim*, (30.IX.1215), DS 804.

[4] Concilio di Firenze, *Decretum pro Iacobitis* (4.II.1442), DS 1330.

[5] Lo attestano sia i latini che i greci. Cfr. A. Michel, *Relations divines*, DTC 13, 2140.

Padre, Figlio, Spirito Santo non sono semplicemente nomi che indicano modalità dell'essere divino, poiché sono realmente distinti tra loro: *il Figlio non è il Padre, il Padre non è il Figlio, e lo Spirito Santo non è il Padre o il Figlio*[6].

Padre, Figlio e Spirito sono realmente distinti tra loro, perché le relazioni che esistono tra loro in ragione della loro origine sono relazioni reali[7]. È evidente, per la natura stessa dei concetti, che, nella rivelazione, Padre e Figlio appaiono come nomi relativi, cioè come reciprocamente riferiti in una relazione di opposizione che richiede alterità e distinzione. Il padre è padre in riferimento ad un figlio e il concetto di figlio è correlativo al concetto di padre. Meno evidente appare questo fatto nel nome dello Spirito Santo. E tuttavia, se si considera attentamente, anche Spirito Santo appare nella rivelazione come nome relativo: è lo Spirito che procede dal Padre e dal Figlio[8].

La nozione metafisica di relazione

In metafisica la relazione è uno dei nove generi di accidenti indicati da Aristotele. Già si è detto che in Dio non può esistere nulla che sia accidentale. Quindi l'uso di questo concetto –pur osservando tutte le regole dell'analogia– è particolarmente delicato, poiché richiede di essere purificato da ogni connotazione che lo renda simile ad un accidente.
Precisamente l'aspetto più importante di questo concetto e che ne determina l'uso in teologia trinitaria è la sua caratteristica di *esse ad:* il padre è riferito al figlio nella sua paternità e il figlio al padre nella sua filiazione, senza che questo riferimento aggiunga nulla ai concetti di padre e di figlio. "Confrontando l'essere proprio della relazione con quello degli altri accidenti, troviamo questa differenza: mentre gli altri accidenti interessano la sostanza, modificandola intrinsecamente o estrinsecamente, la relazione non si prende in ordine ad un soggetto nel quale si trova, bensì in ordine ad un termine con il quale stabilisce un riferimento (…) Perciò gli scolastici definivano la relazione predicamentale affermando che è un accidente il cui essere proprio e specifico consiste in un ordine o riferimento tra due cose distinte: *cuius totum esse est ad aliud se habere"*[9].
Relazione significa unicamente riferimento di una cosa ad un'altra, ciò che nel linguaggio classico si indica con l'espressione *esse ad*, tendere verso. La relazione non si riferisce, quindi, a qualcosa che riguarda la sostanza come tale, ma al riferimento che esiste tra due termini. Per cui si definisce la relazione come il fatto di essere riferito ad un'altra cosa. Il concetto di relazione implica pertanto un soggetto che si relaziona (*terminus a quo*), il termine al quale è riferito (*terminus ad quem*), il fondamento o la ragione della relazione, che in Dio non può essere altro che una azione immanente, e la relazione stessa esistente tra loro: relazione di paternità, di filiazione, di spirazione.

---

[6] Concilio XI di Toledo (675), DS 530.
[7] Cfr. CCC n. 254.
[8] "È facile ricordare in che modo il Nuovo Testamento presenta lo Spirito Santo in relazione con il Padre e con il Figlio che lo inviano. Una delle formule più perfette si trova proprio nel discorso di Pietro a Pentecoste: *Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire* (At 2, 33)" (J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 600).
[9] Cfr. M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 27*, in *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica* II, Madrid 1953, 56.

È necessario inoltre prendere in considerazione che, nell'applicarli a Dio, questi elementi propri della relazione devono conciliarsi con la semplicità, perfezione e unità divine. Per questa ragione si pone l'accento sul fatto che sono puro *esse ad*, totale riferimento all'altro. Data l'infinita semplicità divina, questo *riferimento all'altro* si identifica con ciascuno dei *soggetti della relazione* –le persone del Padre, del Figlio e dello Spirito– e si identifica realmente con l'unica *essenza* divina, posseduta dalle tre relazioni divine.

Dio è infinitamente semplice. Questa è la ragione per cui la teologia identifica sempre più le relazioni con le Persone divine fino al punto di definire le Persone come *relazioni sussistenti*.

Si è affermato ripetutamente ed in contesti diversi: il Padre non è un soggetto precedente la paternità, ma è la paternità stessa sussistente. Il Padre è *tutto* relazione di paternità verso il Figlio; il Figlio è *tutto* filiale ed infinito *esse ad Patrem*. E lo stesso si deve affermare dello Spirito Santo. In Dio l'*in se* che implica ogni relazione –poiché è la relazione di un soggetto rispetto ad un altro– si identifica con l'*esse ad aliquid.*

La radicalità con la quale si devono assumere queste affermazioni risalta se si considera che, data l'infinità di Dio, è necessario allontanare da Lui il concetto di "avere". Dio *non ha*, ma *è*: gli uomini hanno figli, ma Dio è Padre e figlio; gli uomini *hanno* amore, ma Dio *non ha* amore, bensì *è* Amore. Gli uomini hanno relazioni, ma Dio *è* relazione.

Mancano le parole per esprimere perfino quel poco che alla luce della rivelazione si può intravedere del mistero. Si capisce che i teologi contemporanei sono reticenti di fronte a ciò che si è chiamato il "Dio dei filosofi". Alla luce della rivelazione, Dio non si può concepire come una sostanza che *poi* si dispiega nelle tre persone, come se le persone procedessero dalla sostanza. Il Dio unico che ci si è rivelato e che l'itinerario metafisico intravede, *è una relazione sussistente* di paternità eternamente orientata verso il Figlio, il quale la riceve eternamente nella sua relazione filiale al Padre nello stesso tempo che la Paternità e la Filiazione spirano l'Amore personale, cioè risplendono nella fiamma viva dell'Amore spirituale che emana da essi e che li unisce in un abbraccio eterno di amore[10].

È necessario sottolineare la profonda differenza esistente tra il concetto di relazione applicato alle creature e applicato a Dio. La differenza principale si fonda sul fatto che le relazioni –le quali negli esseri creati appartengono al genere di accidente–, non si possono concepire in Dio come accidente, ma come un *esse ad* sussistente. Secondo il nostro modo di parlare, le creature si sostentano nella loro sostanza, mentre le relazioni –che sono accidenti– presuppongono la sostanza già costituita e la modificano. Sono, pertanto, qualcosa che si *aggiunge* alla sostanza. Per questo i filosofi includono la relazione tra gli accidenti. In Dio, invece, le relazioni non solo non sono accidentali, ma sono precisamente quelle che costituiscono le Persone, le quali sono l'unico Dio esistente. Ciò segna la differenza essenziale nell'applicare il concetto di persona all'uomo e a Dio. Gli uomini sono sostanze individuali, che *si realizzano* nel dispiegarsi dei loro atti di conoscenza e di amore, cioè nelle loro relazioni di apertura e scambio con gli altri. L'uomo può chiudersi in se stesso, senza per questo cessare di essere persona. In Dio, invece, le Persone si costituiscono precisamente per la loro relazione, per la loro apertura alle altre Persone:

[10] Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 611.

l'*esse ad* , proprio della relazione, è l'essere personale di ciascuna delle Persone[11]. Come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*: "La distinzione reale delle Persone divine tra loro risiede esclusivamente nelle relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre"[12].

Esistenza e numero di relazioni in Dio

La fede ci insegna che in Dio esistono solamente due processioni immanenti: una per via di intelligenza e un'altra per via di amore. Queste processioni, che sono reali, sono il fondamento reale delle relazioni esistenti in seno alla divinità. Le relazioni sono, per così dire, l'altra faccia della moneta delle processioni. Non può esistere processione reale in Dio senza che generi relazione e a loro volta non possono esistere relazioni immanenti in Dio senza avere un fondamento che proceda dalla stessa vita divina.
Ognuna di queste due processioni genera due relazioni opposte tra loro: quella che va dal termine che procede fino al principio dal quale procede e quella che va da questo principio fino al termine che procede da lui. Per questo è necessario affermare l'esistenza di quattro relazioni in Dio: paternità, filiazione, spirazione attiva e spirazione passiva.
Alla processione del Verbo corrisponde la relazione paternità-filiazione e alla processione dell'Amore corrisponde la spirazione attiva e la spirazione passiva. Di queste quattro relazioni solamente tre sono opposte tra loro: paternità, filiazione e spirazione passiva. Ma la spirazione attiva non si *oppone* alla relazione di paternità e filiazione, ma può coincidere con essa. Per questa ragione, anche se in Dio esistono quattro relazioni reali, solamente tre stabiliscono distinzione reale tra i termini, cioè solamente tre di esse costituiscono Persone. La spirazione attiva non solo non si oppone alle persone del Padre e del Figlio, ma si identifica con esse, in quanto Padre e Figlio spirano l'Amore proprio in quanto Padre e Figlio. Lo Spirito scaturisce, come vincolo, dall'amore tra Padre e Figlio. Per questo si oppone esclusivamente alla spirazione attiva. Lo Spirito si oppone al Padre e al Figlio, non in quanto Padre e Figlio, ma in quanto formano un unico principio spirante, cioè in quanto sono spirazione attiva. Ma questa spirazione attiva non costituisce una quarta persona, poiché non si oppone alla relazione paternità-filiazione.
E dato che non esistono più di due processioni in Dio, possono esistere in Lui solo quattro relazioni.

II. LE RELAZIONI DIVINE COME RELAZIONI SUSSISTENTI

[11] Ecco una descrizione eloquente di questa differenza:" Nel mondo delle creature, la relazionalità presuppone la sostanzialità. La relazionalità è essenziale per la realizzazione piena di un essere, ma non esaurisce tutta la sua realtà. Un uomo è uomo, anche se si chiude egoisticamente alla relazione con l'altro; e non si può considerarlo esclusivamente come un essere relazionale che solamente possiede senso e valore nell'esistere per altri e per la totalità; l'uomo possiede un valore e una dignità in se stesso. In Dio, invece non sono possibili tali distinzioni tra essenza e relazione, a causa della semplicità e perfezione della sua essenza. In lui, l'essenza e la relazione sono identiche; egli è tutto amore che si dà e dona. Questa realtà relazionale, identica all'essenza di Dio, presuppone differenti relazioni reciproche" (W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 319).
[12] CCC, n. 255.

Dopo aver stabilito l'esistenza e il numero di relazioni in Dio, occorre soffermarsi su alcune questioni relative al concetto di relazione al fine di usarlo con precisione in teologia trinitaria. Si tratta soprattutto di spiegare che cosa si intende per relazione sussistente e come queste relazioni si distinguono tra loro e riguardo all'essenza divina. Sono questioni che si presentano dopo l'affermazione che Dio è infinitamente semplice e che tuttavia esistono in Lui relazioni reali. Si rende necessario soppesare debitamente la dottrina sulla relazione al fine di dimostrare come non è impossibile che la distinzione propria delle relazioni non introduca alcuna composizione in Dio.

Stiamo considerando il nocciolo del mistero trinitario: in che modo tre Persone, che sono un unico e medesimo Dio, si identificano realmente e numericamente con l'essenza o sostanza di questo Dio e, al tempo stesso, si distinguono realmente tra loro. La teologia non può far altro che sforzarsi di presentare coerentemente –senza svelare il mistero– cosa è quello che si crede ed evitare che tale presentazione, per mancanza di precisione concettuale, degeneri in affermazioni tra loro contraddittorie.

Crediamo in un mistero; non affermiamo una assurdità. Se si afferma che esiste un solo Dio, si sta affermando necessariamente che esiste solo una sostanza divina; se si afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono tre persone si sta affermando che si distinguono tra loro con distinzione reale. Tale distinzione non si può porre né nella sostanza divina –che è unica–, né in una modificazione accidentale di tale sostanza, perché in Dio non possono esserci accidenti. Per riferirsi a tale distinzione, sarà necessario basarsi su una realtà che non sia né sostanza né accidente. Tale realtà è la relazione, precisamente perché la relazione consiste nell'essere *puro riferimento* a qualcosa. Ma questo riferimento deve essere reale, dato che stabilisce una distinzione reale tra le Persone. Ne deriva l'importanza del concetto della relazione sussistente.

Il concetto di relazione sussistente

La distinzione reale delle Persone tra loro non è altro che la distinzione esistente tra le relazioni che le costituiscono. La realtà di queste relazioni dipende dalla realtà del loro fondamento, cioè delle processioni. Il Padre è distinto dal Figlio perché lo genera e perché, di conseguenza, la sua relazione di paternità rispetto al Figlio è *reale*. È ciò che si indica con l'espressione *relazione sussistente.*

A questo punto, con il termine *sussistere* non si vuole indicare altro che *esistere* nell'universo extramentale con una realtà che è al di sopra di quella che le concede la nostra mente. L'esistenza di relazioni reali in Dio implica, quindi, che esse sono qualcosa di più che semplici concetti. Ora, ciò che esiste realmente, o esiste *in se stesso* o esiste *in un altro* come un essere accidentale. In Dio non può esserci alcun accidente. Quindi è necessario che tutto ciò che esiste in Lui esista *in se stesso* e mai *in un altro*, come avviene per un accidente. Se esistono, quindi, relazioni reali in Dio dovranno esistere come qualcosa che esiste *in se*. Questo esistere *in se* delle relazioni divine lo chiamiamo *sussistenza*. Da cui deriva l'espressione di relazioni *sussistenti*.

Per spiegarci, basti ricordare che fin dall'inizio di questo capitolo stiamo distinguendo nella relazione tra il suo *esse in*, cioè tra la qualità della sua realtà, e il suo riferimento

all'altro, cioè il suo *esse ad*. Essenzialmente, il concetto di relazione dice solamente *riferimento, esse ad*. Il concetto di relazione, per se stesso, non dice nulla di più. Ne consegue che parlando di una relazione reale è necessario aggiungere qualcosa che indichi la sua realtà: si deve menzionare non solo il suo *esse ad*, ma il suo *esse in*; non solo la relazione come tale, ma la qualità ontologica dei termini in relazione e il fondamento di tale relazione.

Nell'applicare il concetto di relazione a Dio, ci troviamo ancora una volta di fronte alla necessità di usare l'analogia e di purificare il concetto di relazione da ogni imperfezione. In concreto, è necessario spogliare la relazione del suo carattere di accidente, trascendendo la nostra attuale esperienza. Tutte le relazioni reali che conosciamo debbono la loro realtà alla sostanza alla quale aderiscono e che modificano, cioè devono la loro realtà al fatto che il loro *esse ad* è inerente come accidente ad un essere che è sostanza. Ma in Dio paternità, filiazione e spirazione non si possono considerare come *modificazioni* della sostanza divina, bensì come puro *esse ad.* Ma è un *esse ad* reale ed eterno.

Per questo i teologi definiscono le relazioni divine come relazioni *sussistenti*. Cercano di affermare con questo che non si tratta di relazioni di ragione, ma di relazioni reali, ma che queste relazioni né sono un accidente in Dio né sono la sostanza divina o l'essenza divina, la quale è unica. Si tratta, quindi di relazioni, il cui *esse ad* è nel contempo il loro *esse in seipsis*, cioè un *esse ad* che si fonda su se stesso. Sono relazioni che sussistono in se stesse, nelle quali l'*esse ad* e l'*esse in* si identificano.

Naturalmente si tratta di un concetto che il teologo elabora esclusivamente per parlare con una certa proprietà del mistero trinitario. Ma lo fa ragionevolmente. La rivelazione ci parla di tre Persone divine in relazione reciproca. Alla luce della rivelazione si comprende che tali relazioni non possono essere *in alio*, ma *in seipsis*. Quindi è necessario concepirle come relazioni che sussistono.

Senza la rivelazione l'uomo non avrebbe scoperto l'esistenza di relazioni che sussistano in se stesse, relazioni il cui essere consista totalmente nella loro pura referenzialità. Tali relazioni possono esistere solamente in Dio, il quale è semplicissimo. Ma una volta rivelata l'esistenza in Dio di tre Persone, e descritte come reciprocamente relazionate, il buon senso induce a considerare tali relazioni come sussistenti, come si addice alla perfezione divina.

Il concetto di relazione sussistente è certamente paradossale. In quanto *esse ad*, la relazione è riferita esclusivamente al suo termine correlativo; in quanto *esse in*, la relazione costituisce se stessa per il fatto di essere riferimento all'altro. Il paradosso si basa sul fatto che ci troviamo di fronte ad un Relativo che è assoluto, o un assoluto-relativo, un assoluto riferito al suo termine fino al punto che tutto il suo essere –che tuttavia è reale– consiste in questo riferimento[13].

Tutto questo è già stato detto, anche se da un'altra prospettiva, parlando delle Persone divine nei precedenti capitoli. Ivi si faceva notare che tutto l'essere del Padre consiste nel suo riferimento paterno al Figlio, ma che questo riferimento ha una qualità ontologica tale che sussiste per se stesso. Il Figlio è filiazione sussistente al Padre. Ciò che ora si esprime meglio con il termine di *relazione sussistente* è il fatto che non si tratta di Persone che, una volta costituite, si relazionano reciprocamente –in tal caso questa relazione subentrerebbe

[13] Cfr. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 122-129.

loro una volta costituite e pertanto in forma accidentale pur modificandole molto intimamente–, ma che si tratta di relazioni che sono sussistenti proprio nel loro *esse ad* e per il loro *esse ad.*

Con l'espressione *relazione sussistente* si sta indicando, quindi, l'unità tra assoluto e relativo e la radicalità con la quale è necessario assumere l'aspetto relazionale in Dio. Padre, Figlio e Spirito sono solamente ed esclusivamente questo: Padre, Figlio e Spirito. Il loro essere, per così dire, si esaurisce nella loro relazione. O detto inversamente, questa relazione ha una forza ed una completezza tale che è in se stessa persona. Il Padre si costituisce per la sua paternità, il Figlio per la sua relazione di filiazione e lo Spirito per la sua processione come amore. Esiste nei tre, in grado infinito, la perfezione dell'amore e dell'abbraccio intimo: tutto l'essere di ciascuno consiste nel suo proprio riferimento all'altro.

Le relazioni e l'essenza divina

Quando si chiede donde proviene alle relazioni divine il loro carattere di sussistenti, la risposta è che questa sussistenza proviene loro dal fatto che si identificano con l'essenza divina; sono relazioni sussistenti, perché sono relazioni divine, perché tali relazioni si identificano con l'essenza di Dio. È questo che si afferma quando si confessa che il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio. Le relazioni si distinguono tuttavia dall'essenza divina con distinzione di ragione dato che essenza e relazione sono nozioni distinte: la sostanza è l'essere considerato in se stesso; la relazione è l'essere considerato esclusivamente nel suo riferimento ad un altro. Relazione e sostanza sono due concetti realmente distinti che in Dio sono una cosa sola. Per questo tra le relazioni e l'essenza divina esiste una distinzione di ragione.

Anche se una relazione è sussistente, continua ad essere relazione e non si trasforma in sostanza per il fatto di essere sussistente. In questo caso la relazione è "un modo di essere" della sostanza. Non significa altro l'espressione di relazione sussistente: si tratta di una relazione che, paradossalmente, sussiste. La sua sussistenza è la sua relatività. Il Padre non è una persona che genera dopo di essere costituita, ma una persona che si costituisce per la sua paternità; il Figlio non è altro che filiazione sussistente al Padre[14]. Le relazioni si identificano con la sostanza divina a tal punto che sono l'essere unico di Dio, senza che presuppongano nessuna aggiunta –qualcosa che sopravviene– a tale essere divino.

Le relazioni si distinguono dalla essenza divina solo concettualmente (*ratione*), ma si distinguono realmente tra loro: la paternità si distingue realmente dalla filiazione, la spirazione attiva dalla spirazione passiva. Ne conseguono le quattro relazioni in Dio, che

[14] "La relazione è, per essenza, *extrinsecus affixa*, cioè totalmente esteriorizzante; ma, per la sua esistenza, è interiore al soggetto, ne forma parte. Allo stesso modo, ma in forma ancor più paradossale, la relazione sussistente, in quanto relazione, è esteriorizzata, totalmente riferita al suo termine correlativo; in quanto sussistente, essa è costitutiva dell'essere così relazionato, cioè è costitutiva di se stessa. Essa, quindi, è un Relativo assoluto; un Relativo dotato di un essere (*esse*) assoluto" (J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 128).

sono esattamente i termini delle due processioni: la generazione e la spirazione nella sua rispettiva forma attiva e passiva[15].
La storia indica le conseguenze che derivano se si nega o l'identità reale delle relazioni con l'essenza divina o la distinzione di ragione. Se si affermasse che le relazioni non si identificano con l'essenza divina, si starebbe introducendo in Dio una vera composizione [basti ricordare le questioni di Gilberto Porretano o di Gioacchino da Fiore]. La lotta di Basilio e Gregorio di Nissa contro Eunomio circa la *agennesía* chiarì che l'esistenza in Dio di mutui riferimenti –Padre e Figlio– richiede di ammettere che esistono differenze in Dio, senza che per questo resti compromessa l'unità della sua essenza. Gli eunomiani, identificando totalmente il Padre con l'essenza divina, sostenevano che il Padre non può donare al Figlio questa stessa sostanza, perché in tal caso avrebbe dovuto donargli anche la sua propria *agennesía*. Da parte loro, i sabelliani, proprio per sottolineare l'uguaglianza di natura fra le tre Persone, negavano l'autentica realtà che le distingue, concependole esclusivamente come denominazioni estrinseche della Divinità. Ne deriva la necessità di affermare, al tempo stesso, identità reale e distinzione di ragione tra le relazioni e l'essenza divina.

La distinzione delle relazioni tra loro

Nonostante la loro identificazione con l'essenza divina, le relazioni si distinguono tra loro con distinzione reale. Questa distinzione reale si fonda sul fatto che le relazioni, secondo il nostro modo di parlare, sono conseguenza delle processioni divine, che conducono ad una distinzione reale tra i due termini opposti della processione.
La confessione di tre Persone distinte in Dio esige la conseguente affermazione della distinzione reale tra i termini opposti delle relazioni. Per conservare la fede trinitaria non è sufficiente ammettere l'esistenza in Dio di relazioni reali; è necessario ammettere anche che queste relazioni si distinguono realmente tra loro per la loro propria opposizione. Il Padre genera il Figlio e non può derivare da se stesso; il Figlio procede dal Padre, non da se stesso e non può generare se stesso. Figlio e Padre sono opposti e, pertanto, distinti ed inconfondibili tra loro. Lo stesso avviene con lo Spirito.
Ne conseguono questi assiomi teologici usuali in teologia trinitaria:

- "La relazione moltiplica la Trinità"[16], perché essa sola introduce differenze nella Trinità. I tre della Trinità sono relazioni sussistenti che si differenziano unicamente per l'opposizione della loro relazione

- "Nella divinità tutto è unico, eccetto quello che richiede l'opposizione di relazione"[17]. Applica con precisione questo assioma, p.e. il Simbolo *Quicumque*,

[15] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, Barcelona 1982, 323.
[16] S. Boezio, *De Trinitate*, 6.
[17] *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relations oppositio* è una formula che si attribuisce ad Anselmo (*De processione Spiritus Sancti*, 1, PL 158, 286), ma è sostanzialmente molto più antica e fu adottata senza discussione da latini e greci nel Concilio di Firenze (DS 528). Cfr. S. Vergés y J. M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 476.

sottolineando la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito e precisando che, sebbene Padre, Figlio e Spirito Santo siano onnipotenti, non esistono in Dio tre onnipotenti, ma un solo onnipotente[18].

- "In Dio, ciò che è assoluto non si divide per la relazione"[19], perché la relazione non è una modificazione accidentale della sostanza, ma tre riferimenti della stessa ed unica sostanza. La relazione di opposizione introduce differenza tra le Persone, ma non introduce divisione in Dio.

- In Dio "ciò che è relativo non è accidentale, perché Dio è immutabile"[20].

La relazione di opposizione in Dio

E giungiamo così a ciò che è stato definito a ragione "legge trinitaria fondamentale"[21], consistente nell'affermare che l'unica distinzione reale che può esistere in Dio è quella che proviene dalla opposizione di relazione, conformemente a quella affermazione già proposta da Gregorio di Nazianzo e seguita poi dai teologi e dal Magistero: "Fra le tre divine Persone esiste identità piena, eccettuate le relazioni di origine"[22].
Non può esserci distinzione reale in ciò che appartiene all'essenza, che è unica e semplicissima. Nemmeno può esistere distinzione reale tra l'essenza divina, le processioni e relazioni. Di conseguenza, non esiste nemmeno questa distinzione reale tra le processioni e le relazioni che non si oppongono tra loro, concretamente tra paternità-filiazione e spirazione attiva. Le relazioni non opposte tra loro si distinguono solamente con distinzione di ragione. Questo è ciò che accade alla spirazione attiva riguardo alla paternità e filiazione. Dato che la spirazione attiva non dice opposizione alla relazione di paternità e di filiazione, è identica ad entrambe, includendole implicitamente. Al contrario, generare ed essere generato si distinguono realmente tra loro, lo stesso che spirare ed essere spirato. Infatti sarebbe contraddittorio che ciò che è riferito ad un termine si identificasse con lo stesso termine al quale è riferito.
Appartiene all'essenza della relazione la distinzione e opposizione tra i termini in relazione; questa opposizione deve essere reale, se la relazione è reale. Ripugna al senso comune che una cosa possa essere se stessa e la sua opposta. Così avviene, p.e., con il concetto di paternità: è impossibile che il Padre sia il Figlio, perché sarebbe al contempo Lui stesso e l'opposto di se stesso. Attribuire a Dio relazioni reali e negare una distinzione reale tra i termini opposti sarebbe contraddittorio.

> "Appartiene all'essenza della relazione l'essere un certo rapporto di una cosa ad un'altra, che fa sì che una si opponga ad un'altra con opposizione relativa. Pertanto, siccome in Dio esiste relazione reale, è necessario che esista anche opposizione reale. Ma l'opposizione relativa include nel suo concetto la distinzione. Quindi è indispensabile che in Dio esista distinzione reale, non certo secondo la realtà

[18] Cfr. DS 75.
[19] Tommaso d'Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 9, ad 3.
[20] Agostino, *De Trinitate*, V 5, 6.
[21] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad*, Madrid 1960, 455.
[22] Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 34.

assoluta, che è l'essenza divina nella quale si trova la massima semplicità ed unità, ma secondo la realtà relativa"[23].

Tra Padre, Figlio e Spirito esiste, pertanto autentica alterità, dato che risultano realmente distinti dall'opposizione della loro relazione, che è una relazione reale. Risultano distinti e nel contempo uniti. Infatti, l'opposizione relativa non è per se stessa incompatibile con la consustanzialità dei termini relativi, dato che i concetti relativi non dicono nulla dell'essenza di tali concetti, ma solamente del riferimento con cui reciprocamente si relazionano. Se, quindi, si può concepire una alterità tale che consista nella sola opposizione relativa, con esclusione di ogni altra distinzione, questa alterità potrà realizzarsi nel cuore della consustanzialità stessa[24]. Il Padre, proprio per il fatto di donare al Figlio tutta la sua sostanza nel generarlo, lo rende uno con sé –uno stesso Dio, perché è la sua stessa sostanza– e distinto da sé, perché il Figlio ha tale sostanza in quanto ricevuta.
Parlando di identità e alterità in Dio in ragione delle relazioni, occorre ricordare che una relazione tra persone diverse implica sempre che tali persone abbiano qualcosa in comune. Senza tale comunanza sarebbe impossibile la relazione. Non può esistere né alterità né molteplicità senza riferimento a qualcosa che si trovi in qualche modo nel medesimo ordine. Tra gli esseri creati, per quanto grande sia la somiglianza esistente, tale relazione di somiglianza più o meno perfetta non può mai raggiungere l'identità. In Dio, invece, identità di essenza e distinzione di relativi si trovano unite a tal punto che i tre relativi –Padre, Figlio e Spirito– sono, al tempo stesso, un solo ed unico Dio. Tre persone che sono in tutto lo stesso, tranne che nel fatto del mutuo riferimento, dato che l'opposizione di relazione ha luogo non in ciò che riguarda la sostanza, ma in ciò che riguarda unicamente ed esclusivamente il termine opposto di tale relazione[25].
In questa luce, la Trinità ci si rivela come "la più perfetta comunione tra i distinti e, come tale, è luce che illumina lo schermo umano delle nostre relazioni interpersonali e ci permette di comprendere a quale comunione reale di conoscenza e di amore siamo chiamati noi figli di Dio. Così la Trinità, nella sua dimensione di comunione, è buona novella evangelica per la convivenza umana. Veramente: noi che siamo distinti siamo chiamati ad una comunione piena. Questa comunione è con il Padre e con il Figlio nello stesso Spirito"[26]. Nostro Signore, nella notte suprema dell'Ultima Cena ricorse all'unità trinitaria come segno e fonte dell'unione tra gli uomini*: Che tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola* (Gv 17, 21).

[23] Tommaso dAquino, STh I, q. 28, a. 3, in c.
[24] J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 121.
[25] J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 129-133.
[26] J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 612.

Capitolo 23. La teologia delle Persone divine

La tradizione della Chiesa ha usato risolutamente il nome e il concetto di persona per indicare le tre relazioni sussistenti in Dio, cioè per riferirsi al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Questo uso non è privo di difficoltà, dato che il nostro punto di partenza per formarci il concetto di persona non è altro che le persone umane, le quali sono sostanze complete, incomunicabili e numericamente distinte. Come applicare la nozione di persona al mistero dei tre della Trinità che numericamente sono un unico Dio?
È ovvio che la realtà divina supera ogni concettualizzazione e ogni linguaggio e che esige perciò un uso ponderato dell'analogia nell'uso del concetto di persona. Ma, data la trascendenza divina, si presenta la domanda se, pur usando correttamente l'analogia, è possibile applicare a Dio il concetto di persona per riferirci al mistero trinitario. Nonostante le difficoltà che presenta l'uso di questo concetto in teologia trinitaria, i teologi sono soliti usarlo per designare i tre sussistenti della Trinità. Così facendo, non fanno altro che aderire a secoli di tradizione teologica. Essa stessa è un buon esempio di come l'uso corretto dei concetti e dei vocaboli è importantissimo in teologia trinitaria[27].

Il concetto di persona nella tradizione teologica

Come si è già visto nella seconda parte, la distinzione tra sostanza e persona è stata fondamentale per una corretta esposizione della fede trinitaria in ambito sia greco che latino[28]. Questa distinzione è stata, per così dire, uno dei più importanti contributi dei Padri Cappadoci. Ricordiamo le tappe principali di questo lungo itinerario alla ricerca di espressioni inequivoche, che culminò nel secolo IV con la distinzione tra natura e persona e con l'accettazione di un linguaggio comune a latini e greci.
La realtà trinitaria si è imposta al pensiero cristiano fin dalla primitiva comunità. Induceva a ciò, tra altre cose, la confessione di fede battesimale e la chiarezza del mandato missionario (cfr. Mt 28, 19): in Dio esiste unità e trinità. Si tratta di una trinità che interviene come tale nella storia della salvezza fino al punto che San Giovanni può affermare che le nostre mani hanno toccato il Verbo della vita (cfr. 1 Gv 1, 1-3). Ne consegue che i concetti e le espressioni che i Padri usano fin dall'inizio per parlare del Padre, del Figlio e dello Spirito appartengono all'ambito della realtà personale. Si riferiscono, infatti, a realtà oggettive e sussistenti, distinte tra loro e che operano con intelligenza e libertà.
Il linguaggio è stato fluttuante durante i primi secoli. Nemmeno la filosofia greca offriva una chiara definizione di persona. Forse una delle più riuscite descrizioni è l'affermazione aristotelica che la persona è la sussistenza costituita dall'anima come entelechia del corpo[29]. In un modo o in un altro, la connessione tra intelligenza e sussistenza che fa

[27] Cfr. J. Ratzinger, *Il significato di persona in teologia*, in *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 173-189.
[28] Cfr. Capitoli 7 e 8:
[29] Aristotele, *De anima*, II, 2. Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 615.

Aristotele nella sua descrizione dell'essere personale sarà presente nella sistematizzazione teologica medioevale.

I termini greci che si usano nei primi secoli per designare la persona sono quelli di *ousía* e *hipóstasis*, che in numerose occasioni appaiono usati come sinonimi. Così appaiono trattati, p.e., nel Concilio di Nicea (325)[30]. Questa identificazione tra *ousía* e *hipóstasis* si conserverà fino alla metà del secolo IV. Tuttavia, occorre tenere presente che il termine *hipóstasis* si usa sempre per designare l'essere che esiste come un sussistente concreto e reale. Anche nella fluttuazione e nell'imprecisione del linguaggio di questi secoli, parlando del mistero trinitario, i Padri usano con frequenza l'espressione *tres hipóstasis* ed evitano di parlare di *tres ousías* in Dio, come se a poco a poco il termine *hipóstasis* venisse emergendo tra tutti come il più adatto a designare il concetto di persona. Questo accade perfino in Origene e Atanasio, che intendono *ousía* e *hipóstasis* come termini praticamente sinonimi[31]. I Padri sono ben consapevoli che, al di là dei termini, importano i concetti, come osserva Gregorio Taumaturgo, poiché il mistero trinitario non è una questione di parole, ma di *hipóstasis* reali[32].

Anche i latini utilizzano una concettualizzazione simile per distinguere l'unità e la trinità in Dio. Tertulliano ha introdotto nella teologia latina il termine *persona*. A lui si deve la formula *tres personae*, *una substantia*[33]. Novaziano lo segue in questa distinzione[34]. Ippolito di Roma ha usato il corrispondente termine greco –*prósopon*– per riferirsi al concetto di persona, perché partiva dalla *essentia* o *substantia* comune alle tre Persone divine e, per questa ragione, pur usandolo, poteva evitare con una certa sicurezza il modalismo[35]. Il fatto è che sia il termine *persona* che il termine *prósopon* presentavano una grave difficoltà per il loro uso in teologia trinitaria: la loro origine filologica. Originariamente entrambi i termini servivano a designare la maschera che usavano gli attori in teatro e, di conseguenza, sembravano favorire l'interpretazione delle persone divine in maniera modalista, come diverse forme di presentarsi della divinità di fronte agli uomini.

Il linguaggio ha ostacolato gravemente la comprensione con i greci, i quali temevano che il significato originario del termine *prósopon* o *persona* comportasse la caduta nel sabellianismo. I latini, indotti dal significato grammaticale del termine *hipóstasis* –ciò che sta sotto- tendevano ad identificarlo con le idee di *sostanza* o *essenza*, per cui rifiutavano che si parlasse dell'esistenza di tre *hipóstasis* in Dio, perché temevano che si stesse parlando di tre sostanze[36].

Gerolamo e Damaso in Occidente, Atanasio e i Cappadoci in Oriente svolsero un lavoro vasto e fecondo per superare i malintesi terminologici. Anche Agostino fu comprensivo di

---

[30] "Quelli che affermano (…) che è di diversa *hipóstasis* o *ousía*…" (DS 126). Atanasio, che conosce bene ciò che è avvenuto a Nicea, dice che il Concilio usò questa identificazione, perché ambedue le parole servono ad indicare quello che c'è di più reale nell'essere (cfr. Atanasio, *Epistola ad Afros*, n. 4).

[31] Cfr. A. Michel, *Hypostase*, DTC 7, 374-375.

[32] "Neque haec sunt nomina, sed sunt subsistentiae" (Gregorio Taumaturgo, *Sermo De Trinitate*, PG 10, 1124).

[33] Tertulliano, *Adversus Praxean*, 11, 12, 13, 15, etc.

[34] Cfr. Novaziano, *De Trinitate*, 31.

[35] Cfr. Ippolito, *Contra haeresim Noeti*, 7, 14.

[36] Cfr. Tertulliano, Adversus Praxean, 7.

fronte a queste difficoltà di vocabolario[37]. La pacificazione si compì dapprima in Oriente per opera di Atanasio nel Concilio di Alessandria del 362, quando fu accettata la formula di Basilio *mía ousía, treis hypostáseis*, che consacrava la distinzione concettuale tra sostanza e persona e, soprattutto precisava il significato teologico dei termini *ousía* e *hipóstasis*. Gregorio di Nazianzo fu l'artefice principale dell'intesa in questa questione, tra l'altro, con l'ammettere che per designare le Persone si usassero indistintamente i nomi di *hipóstasis* o di *prósopon*[38].

Forse nulla è più eloquente, su questo argomento, del *Discorso* di Gregorio di Nazianzo al I Concilio di Costantinopoli (381), in uno degli interventi più decisivi a favore della convergenza terminologica:

> "Una sola natura in Tre; questo è Dio (…) Non vogliamo essere sabelliani difendendo *l'uno* contro i *tre* mediante una confusione che sopprima la distinzione. Non vogliamo essere ariani difendendo i *tre* contro *l'uno* (…) Noi crediamo nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, consustanziali, uguali nella gloria (…) Noi conosciamo *l'uno* nell'unità della *ousía* e nella inseparabilità dell'adorazione; confessiamo i *tre* nelle *hipóstasis* o nelle *persone*, come alcuni preferiscono dire, poiché è necessario por fine a questa ridicola lotta provocata tra fratelli, come se la nostra religione consistesse nelle parole e non nelle cose. Infatti, che cosa cercate di dire voi, sostenitori della formula *tres hipóstasis*? Usate forse questa parola per designare tre *ousías*? Sono sicuro che protestereste a gran voce contro coloro che pensassero così, dato che confessate che è una e la stessa la *ousía* dei Tre. E che cosa volete dire voi usando il nome di *persone*? Vi immaginate forse *l'uno* come un composto strano, come un uomo con tre facce? In nessun modo. Per parte vostra protestereste con grandi grida affermando che mai vedrà il volto di Dio colui che ha tali pensieri. Allora, che cosa significano le *hipóstasis* per noi e le *persone* per voi? (…) Con questo vogliamo affermare che i Tre sono distinti, non nella loro natura, ma nelle loro proprietà (*idióteta*). Allora, ditemi: non è possibile dire la stessa cosa, anche se con termini differenti?"[39].

Il Simbolo *Quicumque* avrebbe ripreso con chiarezza latina questo pensiero ormai famoso in Oriente[40]. Al di là delle discussioni terminologiche, il concetto di persona si impone come necessario per parlare della Trinità. La ragione fondamentale è che noi indichiamo con il nome di *hipóstasis* o di *persona* gli esseri intelligenti e liberi, distinti tra loro, che operano con libertà e intelligenza. Ora, attribuire la creazione al Padre, la redenzione al Figlio e la santificazione allo Spirito Santo esige che si concepiscano come tre sussistenti distinti tra loro che operano con libertà.

Difficoltà ad applicare la nozione di persona a Dio

---

[37] "Per parlare dell'ineffabile, affinché potessimo esprimere in qualche modo ciò che in nessun modo si può spiegare, i nostri Greci hanno usato questa espressione: *una essenza, tre sostanze*; i Latini invece: *una essenza o sostanza, tre Persone*, perché, come abbiamo già detto, nella nostra lingua, cioè in latino, "essenza" e "sostanza" sono correntemente considerati sinonimi. E purché si intenda almeno *in enigma* ciò che si dice, ci si è accontentati di queste espressioni per rispondere qualcosa quando si chiede che cosa sono i Tre; questi Tre di cui la fede ortodossa afferma l'esistenza, quando dichiara che il Padre non è il Figlio e lo Spirito Santo, che è il *dono di Dio*, non è né il Padre né il Figlio" (Agostino, *De Trinitate,* VII, 4, 7).

[38] Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 39, 11.

[39] Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 42, 16. Per una storia dettagliata di questi avvenimenti, cfr. A. Michel, *Hypostase*, DTC 7, 376-385; B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (Ed.), *Historia de los dogmas* I, Salamanca 1994, 224-249.

[40] "…ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes" (DS 39).

A partire dagli avvenimenti testè ricordati, lo svolgersi del pensiero teologico è stato unanime nell'usare il concetto di persona per parlare del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

L'uso di questo concetto in teologia trinitaria appare molto appropriato e tuttavia non è privo di pericoli[41]. Lo sottolineano soprattutto due teologi del nostro secolo: Karl Barth e Karl Rahner, che si dimostrano reticenti al momento di applicare a Dio il concetto di persona. In queste reticenze, specialmente per quanto concerne la posizione di Barth, si nota l'influsso di Hegel. Infatti, per Hegel Dio non sarebbe un essere personale, ma lo Spirito Assoluto, mentre la persona è propriamente la manifestazione particolare dello spirito, la sua individualizzazione necessariamente limitata. La personalità sarebbe la forma costitutiva dello spirito umano in quanto spirito finito e, di conseguenza, non si potrebbe applicare a Dio che è spirito infinito, dato che il concetto di persona avrebbe senso solamente nella finitezza[42].

Le difficoltà barthiane ad applicare a Dio il concetto di persona dipendono dalla sua affermazione che personalità e finitezza sono inseparabili. Sono pure in relazione con il suo noto rifiuto della analogia dell'ente nell'attività teologica, analogia che è così necessaria nella presentazione del mistero trinitario. Infatti, senza intendere il concetto di persona come un concetto abissalmente distinto e superiore alla sua concretizzazione nella finitezza umana, è impossibile applicarlo a Dio. Ma se non si applica a Dio il concetto di persona, come esprimere la verità che i Tre posseggono se stessi e si autodonano nelle relazioni trinitarie? K. Barth propone di sostituire l'espressione *tre persone* con quella di *tre modi di essere (Seinsweise*), formula che o avvicina pericolosamente a Sabellio o non è altro che una circonlocuzione per esprimere la stessa cosa che si indica con il termine persona[43].

Già Agostino avvertì il problema e sostenne che l'uso del nome persona per designare i *Tre* è dovuto alla povertà del nostro linguaggio, al fatto che non siamo capaci di trovare una parola migliore. Ecco come formula la questione:

> "E come per Lui è la stessa cosa essere ed essere Dio, essere grande, essere buono, così per Lui è la stessa cosa essere ed essere persona. Perché dunque non chiamiamo questi Tre insieme una sola Persona, come li chiamiamo una sola essenza e un solo Dio, ma li chiamiamo tre Persone, mentre non parliamo di tre dèi o di tre essenze, se non perché vogliamo avere una parola che esprima in che senso si debba concepire la Trinità e non restare senza dire proprio nulla quando ci viene domandato che cosa sono questi Tre, dato che noi stessi abbiamo ammesso che sono tre?"[44].

Anche K. Rahner nutre gravi dubbi circa l'opportunità di usare il termine *persona* in teologia trinitaria. Le sue ragioni derivano, fondamentalmente, dal significato che le assegna la filosofia moderna, significato molto diverso da quello che ricevette in epoca

---

[41] Sull'argomento esiste una copiosissima bibliografia. Cfr. p.e., J. Ratzinger, *Il significato di persona in teologia*, in Id. *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 173-189; F. Bourassa, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, "Gregorianum" 55 (1974) 471-493; 677-720; P.A. Sequeri, *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, "Teologia" 10 (1985) 23-39; A. Staglianó, *Il mistero del Dio vivente*, Bologna 1996, 565-572.

[42] K. Barth, *Dogmatique* II, Genève 1953, 36 e 51. Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dog*matique, Paris 1986, 135-139.

[43] L'osservazione è di K. Rahner nel suo lavoro *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977, 328-329. Barth ha negato energicamente che la sua formula potesse intendersi in senso modalista.

[44] Agostino, *De Trinitate*, VII, 6, 11.

patristica. Si tratta di un pensiero che K. Rahner è andato maturando lentamente. Ecco un breve riassunto di questo itinerario[45]:

In *Scritti di Teologia* ammette l'uso di persona per il fatto che è abituale nel Magistero della Chiesa, ma osserva che, a partire da Descartes, questo concetto si avvicina di più alla visione cartesiana che a quella di Boezio[46]. Nel suo celebre capitolo trinitario in *Mysterium Salutis*, propone che, dato il nuovo significato che il termine persona va assumendo, si potrebbero usare espressioni equivalenti al concetto classico come "relazioni personali distinte" o "tre modi distinti di sussistenza"[47]. In *Sacramentum mundi* radicalizza la sua posizione fino al punto di affermare che il concetto di persona deve usarsi "con molta precauzione in teologia trinitaria, se si cerca l'intelligenza e non la confusione"[48].

Le difficoltà sollevate contro l'applicazione del concetto di persona mettono in risalto la necessità di usare questo concetto con estrema delicatezza. Ma non ne giustificano l'abbandono, soprattutto quando le formulazioni che propongono per sostituirlo sono ancor più insoddisfacenti[49].

Esistono inoltre molte ragioni positive per continuare in questo uso. La parola *persona* è quella usata dai Concili ecumenici e dal Magistero della Chiesa nell'esposizione della dottrina trinitaria e cristologica. La parola *persona* è la migliore per designare il *Tu* divino al quale ci rivolgiamo quando invochiamo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, o per designare il *Tu* di Gesù. Il teologo inoltre ha un'altra ragione potente: l'esperienza di questi due millenni che ci hanno preceduto e il nuovo significato che il termine persona ha ricevuto nell'essere arricchito dall'uso teologico.

Come osserva il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, per la formulazione del dogma della Trinità, la Chiesa ha dovuto creare una terminologia propria con l'aiuto di nozioni di origine filosofica: *sostanza*, *persona*, etc. Ma così facendo, non ha sottoposto la fede ad una

---

[45] Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Personas divinas*, in X. Pikaza, *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1105-1106.

[46] Cfr. K. Rahner, *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1963, 105-107.

[47] Cfr. K. Rahner, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., specialmente 328-331. Rahner sostiene inoltre con questo mutamento di riserbare il termine *persona* a Dio e quello di *personalitas* ai tre della Trinità che ci vengono incontro nella storia della salvezza: "In tal caso, *distinte forme di sussistenza* sarebbe il concetto esplicativo, non della persona, che significa ciò che sussiste differenziato, ma della *personalitas*, che è ciò che fa che la realtà concreta di Dio, che ci viene incontro in modi distinti, ci si presenti precisamente in tal modo; e questo modo di presentarsi è qualcosa proprio di Dio.La persona *unica* (in Dio) sarebbe in tal caso Dio che esiste e ci viene incontro in tali forme determinate e distinte di sussistenza" (Ibid. 328). Rahner aggiunge in seguito che la formula che propone ha lo stesso significato della formula di Tommaso: *subsistens distinctum in natura rationali*.

[48] K. Rahner, *Trinidad* in *Sacramentum mundi*, Barcelona 1976, VI, 758.

[49] Come scrive Rovira Belloso riferendosi alla proposta rahneriana, "va molto bene che Rahner intenda come *persona un modo di sussistenza distinta*. Ma quanto più passano gli anni, più difficoltà sembrano accumularsi di fronte alla sostituzione del termine usuale (persona) con le menzionate parafrasi. Infatti, l'enorme vantaggio della parola *persona* consiste nel fatto che è in grado di connotare il *Tu* divino che invochiamo come Padre; è in grado di designare la persona del Figlio Gesù, che seguiamo fino ad identificarci con lui; è in grado di indicare il Dono che riceviamo con la nostra personalità aperta mediante la fede. Semplicemente e in una sola parola: Gesù Cristo, nel linguaggio usato dai fedeli, è una persona divina, molto più che un modo distinto e relativo di sussistere della divinità, nonostante l'esattezza teologica di questa frase" (J. M. Rovira Belloso, *Personas divinas*, in X. Pikaza *El Dios cristiano*, cit., 1106). Un eccellente esempio di buon senso.

sapienza umana, ma ha dato "un significato nuovo, insolito a questi termini assunti ora a significare anche un Mistero inesprimibile"[50]. Il nuovo significato teologico con cui sono stati arricchiti questi termini in forza del loro uso plurisecolare li rende specialmente adatti ad essere usati nel compito di esporre la dottrina cristiana, poiché per la loro lunga storia, sono dei termini più accessibili al popolo cristiano delle parafrasi speculative.

Il concetto analogico di persona

Dunque, il concetto di persona si deve usare in teologia trinitaria in maniera analogica, cioè tenendo presente che la distanza tra Dio e l'uomo è infinita e, di conseguenza, tale distanza deve essere infinita anche in ciò che entrambi hanno di più radicale: la loro realtà personale. Quando si parla di tre Persone in Dio, il termine *persona* designa una realtà che, in Dio, si realizza in un modo infinitamente superiore alla maniera in cui si realizza nella natura umana, ma che si realizza realmente:

> "Persona significa quanto di più perfetto esiste in tutta la natura, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che importa perfezione, perché nella sua essenza contiene tutte le perfezioni, é conveniente che gli si attribuisca il nome di *persona*. Tuttavia non conviene a Dio allo stesso modo che alle creature, ma in maniera più eccellente, come si fa con gli altri nomi da noi imposti alle creature ed applicati a Dio"[51].

Il concetto di persona si applica a Dio seguendo le leggi della analogia, ma in Lui si trova in modo *proprio* e non in modo *metaforico*. Infatti, con il nome di persona designiamo intenzionalmente una perfezione pura, cioè l'essere in quanto sussistente in se stesso, come possedendosi in pienezza. Se il concetto di persona implica imperfezione nell'uomo, ciò si deve alla limitazione dell'essere umano, non al concetto di persona; in quanto tale, il concetto di persona significa solamente che colui al quale si applica possiede se stesso e si dona in tutta pienezza. Dato che Dio è infinitamente perfetto, il suo essere personale è di una perfezione infinita in quanto autopossesso e in quanto autodonazione intratrinitaria.
Il concetto di *persona*, applicato a Dio, ha una grande differenza con il concetto di persona applicato agli esseri finiti. Negli esseri creati, con il nome persona designiamo l'essenza o sostanza in quanto sussiste in se stessa –cioè designiamo ciò che è assoluto–, mentre in Dio con il nome di persona non designiamo la sua sostanza, ma le *relazioni*, anche se, come è ovvio data la semplicità divina, ciò che è relazionale in Dio si identifica con la sostanza divina e se ne distingue solamente con distinzione di ragione[52].
Il concetto di persona implica queste due note essenziali: *sostanzialità* e *incomunicabilità*. Queste due note si trovano in Dio in modo molto diverso da come si trovano nelle creature. Mentre negli esseri creati la distinzione e l'incomunicabilità proprie della persona derivano dalla loro *sostanza*, in Dio derivano esclusivamente dalla opposizione relativa. Queste relazioni a loro volta non mancano di sussistenza, perché si identificano con

[50] CCC, n. 251.
[51] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 3, in c.
[52] Nella Trinità la persona non designa la sostanza sussistente, ma le tre relazioni sussistenti in un'unica sostanza. Cfr. B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore*, Bologna 1993, 274.

l'essenza divina, sono pure sostanziali e riuniscono, di conseguenza, le due note essenziali costitutive del concetto di persona[53].
In Dio, la parola persona designa *in recto* non la sostanza, ma la relazione, mentre negli esseri umani il nome persona designa *in recto* la sostanza, anche se come sostanze perfette –cioè come esseri intelligenti e liberi- raggiungono la loro realizzazione piena solamente nella relazione interpersonale.
In Dio le relazioni non solo distinguono le persone tra loro, ma le costituiscono.

> "Stando a questo, è vero che la parola persona direttamente significa relazione e indirettamente l'essenza; non però la relazione in quanto relazione, ma in quanto significata come ipostasi"[54].

DIVERSE DEFINIZIONI DI PERSONA

Sebbene esista un accordo quasi universale circa l'applicazione a Dio del concetto di persona, le difficoltà di cui stiamo parlando hanno promosso da parte dei teologi numerose definizioni di persona allo scopo di ponderare le sue note essenziali. Le definizioni più rilevanti sono quelle di Boezio, Riccardo di San Vittore e Tommaso d'Aquino. Tutti e tre hanno esplicitamente presente il mistero trinitario nella loro definizione.

Le definizioni di Boezio e Riccardo di San Vittore

Severino Boezio (+525) definisce la persona come sostanza individuale di natura razionale: *rationalis naturae individua substantia*[55]. Sostanzialità, individualità e relazionalità (razionalità) compaiono unite in questa definizione. Si assegna importanza principale alla sostanza. Sostanzialità e individualità designano ciò che è più evidente nella persona umana: le persone sono esseri concreti, sussistenti in se stessi, perfettamente differenziati dal resto degli esseri e delle persone. Ogni persona è solamente identica a se stessa, sussiste in se stessa, non può confondersi con un'altra.
L'intellettualità della persona è la forma più perfetta in cui la sostanza può possedersi: con coscienza o presenza di se stesso a se stesso. L'intellettualità è alla base della possibilità di comunicazione personale, cioè è alla base della possibilità di autodonazione suprema, con coscienza e libertà. Questa donazione, per poter essere costante, deve aver luogo senza che la persona perda se stessa, senza che si dissolva nell'atto della donazione. Nella definizione di Boezio, *sostanza individuale* indica la radice della propria individualità, mentre *natura razionale* indica la possibilità di comunicazione personale, cioè della *communio personarum.*
In Dio esistono chiaramente i due elementi della definizione boeziana: sussistenza e comunione. Le persone sono *distinte*, perché la loro origine è *distinta* ed è distinta la loro

[53] Cfr. M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 29*, in, *Santo Tomás de Aquino Suma Teológica* II, Madrid 1953, 94.
[54] "Et secundum hoc, verum est quod nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: non tamen relationem in quantum relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis" (Tommaso d'Aquino, STh I q. 29, a. 4, in c).
[55] S. Boezio, *De duabus naturis*, 3.

relazione, ma posseggono il grado di *comunione* più elevato possibile: l'unità viva dell'unica divinità[56].

Riccardo di San Vittore (+1173) incontrò difficoltà ad applicare a Dio la definizione boeziana di persona. Riteneva che questo concetto non si può applicare a Dio nella formula in cui l'ha espresso Boezio. Riccardo, che parte dall'unità della natura divina, ritiene che Dio è una sostanza individuale di natura razionale e tuttavia che non si può affermare di essa che è *una* persona. Inoltre, osserva Riccardo, l'accento del concetto di persona applicato a Dio deve porsi più che sulla sostanza –che è unica per le tre persone- su ciò che è proprio e incomunicabile di ciascuna Persona: la paternità, la filiazione, la *ekpóreusis* o spirazione. Perciò definisce la persona come "esistenza incomunicabile propria della natura divina"[57].

L'inciso "propria della natura divina" pone in risalto la difficoltà con la quale si scontra Riccardo per applicare a Dio la propria definizione. Perciò dice che si tratta dell'esistenza *propria* della natura divina. Cioè, la definizione di persona non può convenire a nessun altro.

Con questa definizione Riccardo indica l'identità di ciascuna Persona con se stessa e, di conseguenza, la sua distinzione dalle altre. Questo è il significato con cui usa la parola *incomunicabile*. *Incomunicabile* designa semplicemente ciò che permette di dire che il Padre non è il Figlio o che il Figlio non è il Padre; *incomunicabile* designa *in recto* ciò su cui si fonda l'alterità esistente tra le persone divine, alterità che è necessaria proprio perché possa aver luogo la donazione interpersonale[58].

Si ricordi che il pensiero di Riccardo sul mistero della Trinità si basa sulla sua concezione di Dio come amore essenziale, sulla necessità che in Dio esista un autentico amore perché possano esistere in Lui la felicità e la gloria. Ora –proseguiamo con il ragionamento di Riccardo- se in Dio non esistesse alterità, non potrebbe esistere in Lui un vero amore. Senza questa polarità esistente tra una persona e un'altra, non potrebbe esistere tra di loro l'assoluta ed infinita comunicazione personale e gratuita, la donazione propria della carità che è la meravigliosa ricchezza dell'essere intelligente.

In questa luce si deve intendere che cosa vuol dire Riccardo con l'espressione "esistenza incomunicabile". Si può affermare che, per lui, la persona designa il modo di esistere imprescindibile perché possa esistere l'amore: un modo di esistere che, al tempo stesso, distingue e unisce. Distingue nella misura in cui questo modo di esistere ha le sue caratteristiche proprie:

> "Io penso che il nome di persona non designa una cosa, ma un soggetto. Infatti, che cosa fa intendere il nome di *persona* se non uno che è separato da tutto il resto in forza di ciò che gli è proprio?"[59].

---

[56] Cfr. J. M. Rovira Belloso,*Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 620-621

[57] Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, IV, 22: *Fortassis dicere poterimus quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia.*

[58] Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 622.

[59] Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, IV, 7.

Tommaso propende per la definizione boeziana, ma modificandola in modo importante. Pensando al mistero trinitario, definisce la persona come *subsistens in rationali natura*, il sussistente di natura razionale[60].

In fondo, questa formulazione dice lo stesso di quella di Boezio, ma Tommaso, sostituendo il termine boeziano di *substantia* –che è molto vicino a quello di natura– con quello di *subsistentia*, che si avvicina di più a modo incomunicabile di esistere, sta rivolgendo l'attenzione a ciò che è supporto della natura o della sostanza, in quanto sussiste come distinto ed incomunicabile[61].

In effetti, parlare di tre *sostanze individue* esistenti in Dio resta sempre un passo pericoloso verso il triteismo. Se si parla invece di tre *subsistentiae*, si indica che la natura o sostanza divina, numericamente una, è *posseduta* da tre soggetti, che sussistono in tre modi relativamente distinti di sussistenza[62].

Nel *De potentia*, Tommaso definisce le persone divine come un sussistente distinto nella natura divina: *distinctum subsistens in natura divina*[63]. Questa definizione ricorda l'importanza attribuita da Riccardo da San Vittore alla distinzione tra i sussistenti come ciò che è più rilevante nella personalità. Nella *Somma Teologica* definisce la persona divina come *la relazione in quanto sussistente:*

> "Una cosa è cercare il significato di *persona* in generale, ed un'altra è cercare il significato di *persona divina*. Ora, persona in generale, come si è detto, significa una sostanza individua di natura razionale, e individuo è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. Di conseguenza, persona, qualunque sia la sua natura, significa ciò che è distinto in quella natura (…) Ma in Dio la distinzione non si ha se non per le relazioni di origine (…) Inoltre la relazione in Dio non è come un accidente inerente ad un soggetto, ma è l'essenza divina stessa, perciò è sussistente come sussiste l'essenza divina (…) Pertanto la persona divina significa la relazione in quanto sussistente"[64].

Il concetto di persona che usa Tommaso, pur essendo molto vicino a quello di Boezio, ha come propria caratteristica l'importanza assegnata al concetto di *sussistenza* o di *sussistente*. Con ciò non solo cerca di evitare gli evidenti pericoli che comporta la definizione boeziana con il privilegiare la sostanza come costitutiva della persona, ma segnala il fatto che in Dio le persone si costituiscono proprio per la *relazione sussistente*.[65]

Fondandosi sul concetto di *sussistenza* più che su quello di *sostanza*, Tommaso migliora la definizione di Boezio incorporando qualcosa della concezione di Riccardo di San Vittore. Ciò che costituisce la persona per Tommaso, più che la pura individualità, è la sussistenza, il *distinctum subsistens*. Tuttavia si può percepire bene la sua differenza con la definizione

---

[60] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 3, in c.

[61] "Infatti, in quanto esiste in sé e non in un altro, (la sostanza) si chiama *sussistenza*, perché chiamiamo sussistente ciò che esiste in sé e non in un altro" (Tommaso d'Aquino, STh q. 29, a. , in c.

[62] Cfr. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 320.

[63] Tommaso d'Aquino, *De potentia* q. 9, a. 4.

[64] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c.

[65] "Non tradiremmo il pensiero di Tommaso affermando che la persona è la sostanza individualizzata in continua donazione di conoscenza e di amore. Sicuramente *persona* in Dio non significa né più né meno che tre modi di sussistere distinti in comunicazione totale di autodonazione, cioè di conoscenza e di amore". J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 623-624.

di Riccardo: Tommaso non userà mai l'elemento di *esistenza incomunicabile* come il costitutivo della persona divina. La sussistenza di Tommaso significa qualcosa di molto diverso dalla *existentia incommunicabilis* di Riccardo, perché secondo Tommaso, non esistono in Dio tre esistenze incomunicabili –ciò che porterebbe pericolosamente alla concezione di tre atti incomunicabili di esistere–, ma una sola esistenza realizzata in tre relazioni che, essendo radicate nella natura divina, sussistono in se stesse.

Persona divina e relazione sussistente

Dato che in Dio la persona è il *sussistente distinto* e, in Dio, nulla è distinto all'infuori della relazione di opposizione, ne consegue, secondo Tommaso, che le persone divine non sono altro che le relazioni in quanto sussistenti. Si può affermare che queste relazioni si distinguono per il fatto di essere opposte e che sono persone –con ciò che questo concetto comporta di sostanzialità- in quanto sussistono nell'essenza divina con la quale si identificano. Ecco il ragionamento di Tommaso:

> "La relazione in Dio non è una cosa accidentale che inerisce in un soggetto, ma è la stessa essenza divina. E pertanto è una relazione sussistente, come è sussistente l'essenza divina. A quel modo dunque che la deità è Dio, la paternità divina è il Dio Padre, che è una persona divina. Perciò, la persona divina significa la relazione *in quanto sussistente*. Ciò equivale a indicare la relazione come sostanza, vale a dire un'ipostasi sussistente nella natura divina; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina"[66].

Questa identificazione tra relazione sussistente e persona rispecchia l'unicità della sostanza divina. Ne consegue che il concetto di persona in Dio è riferito direttamente alla relazione e indirettamente alla essenza divina nella quale si identificano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che sono un solo Dio:

> "Secondo queste premesse, è vero che la parola persona *in recto* significa la relazione e *in obliquo* l'essenza; ma la relazione non in quanto relazione, bensì in quanto significata come ipostasi"[67].

Le relazioni sussistenti costituiscono, distinguono e mettono in riferimento tra loro le divine Persone. Come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*: "la distinzione reale delle Persone divine tra loro, poiché non divide l'unità divina, risiede *esclusivamente* nelle relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre"[68].
In teologia trinitaria, il concetto di relazione sussistente come equivalente a quello di persona pone in risalto l'intima vita divina, la *communio personarum* in quanto relazione. Ciascuna Persona sussiste in quanto si identifica con l'essenza divina e si distingue dalle Altre esclusivamente in quanto dice riferimento ad esse. Il mistero trinitario è un mistero di unicità e di alterità, di distinzione e di donazione interiore, un mistero di intima comunione di conoscenza e di amore. Le Persone sono relazioni sussistenti: sono relazioni che si costituiscono proprio per il loro mutuo riferimento.
L'identificazione di Tommaso tra persona divina e relazione sussistente evita il pericolo di concepire la sostanza divina come qualcosa di comune "individualizzato" dalle diverse

[66] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c.
[67] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c.
[68] CCC, n. 255.

relazioni, che apparirebbero allora inevitabilmente come modificazioni che sopravvengono alla sostanza divina.
Quando si afferma che le relazioni si identificano con la sostanza divina, si sta affermando che Padre, Figlio e Spirito Santo sono *lo stesso* Dio, non che ciascuno è *una parte modificata* di questo Dio, bensì che ciascuno è assolutamente e completamente Dio. Si differenziano solamente per l'opposizione di relazione. Il Concilio XI di Toledo esprimeva così questa questione:

> "Così, dunque, confessiamo e crediamo che ciascuna Persona in particolare è pienamente Dio; e le tre un solo Dio. La loro divinità unica ed indivisa e uguale, la loro maestà e il loro potere, né diminuisce in ciascuno né aumenta nei tre; perché non ha nulla in meno quando singolarmente ciascuna Persona si afferma Dio, né ha qualcosa in più quando le tre Persone sono chiamate un solo Dio"[69].

Allo stesso modo, la definizione delle Persone divine come relazioni sussistenti impedisce di concepirle come se fossero già costituite prima della relazione, cioè come se le relazioni derivassero dalle ipostasi già costituite e fossero solamente espressione di una differenza precedentemente esistente tra loro. Per Tommaso il problema è che, se la differenza tra le Persone non provenisse dalle relazioni, proverrebbe dalla sostanza e con ciò non esisterebbe identificazione totale di ciascuna ipostasi con l'essenza divina[70].
Bonaventura non pensa allo stesso modo. Per lui, come per Alessandro di Hales, le relazioni non sono costitutive delle Persone, ma solamente loro caratteristiche. Le Persone sono distinte in ragione delle loro proprietà di origine. Le relazioni non fanno altro che manifestare queste proprietà. Su questa linea si trova Duns Scoto. Secondo lui, il Figlio e lo Spirito si costituiscono e distinguono per il loro rispettivo modo di procedere e non per la loro relazione di opposizione[71].

Trinità di persone e unità di essenza

A partire dalla teologia delle persone divine, si può considerare meglio l'aspetto più intimo del mistero trinitario: come esistono in Dio –senza alcuna contraddizione– unità e trinità. Né la confessione della trinità diminuisce la fede nel Dio unico, né l'affermazione del Dio unico ci porta a concepirlo come solitario, o a concepire le Persone come semplici modi di essere o di apparire di Dio.
La definizione di persona come relazione sussistente, mettendo l'accento sulla relazionalità, aiuta ad assumere in tutta la sua radicalità l'affermazione dell'unicità della sostanza divina.
Infatti, sussistere esclusivamente *in quanto* relazione significa essere *totalmente* per l'altro. Ciò vuol dire che le Persone divine trovano la propria identità precisamente nel loro

[69] Conc. XI di Toledo (675), *Symbolum*, n. 21, DS 529.
[70] Qui si manifesta una delle più notevoli differenze con esponenti importanti della teologia ortodossa. Ecco a posizione di V. Lossky: "Si può costatare qui che le relazioni servono unicamente ad esprimere la diversità ipostatica dei Tre e non a fondarla. È la diversità assoluta fra le tre ipostasi quella che determina le differenti relazioni e non all'inverso" (V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris1967, 75). Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 148-149).
[71] Cfr. A. Michel, Trinità, DTC 15, 1736-1738; cfr. anche A. de Villalmonte, *Escoto. Juan Duns*, in J. Pikaza (ed.), *El Dios cristiano*, cit., 450).

mutuo riferimento. Per questo, ciò che è più importante nel trattato sulla Trinità non consiste nell'applicare a Dio un concetto di persona copiato dalla persona umana, ma nel sapere usare l'analogia. Se non si facesse così, si starebbe cadendo in un antropomorfismo poco cristiano. In teologia trinitaria, il nocciolo del concetto di persona scaturisce dall'importanza costitutiva che in essa ha la relazione come autodonazione totale all'altro. Infatti, la persona divina non è altro che relazione che sussiste; eccetto l'opposizione di relazione, tutto è uno nelle tre Persone.

L'essenziale definizione giovannea di Dio –*Dio è amore* (1 Gv 4, 16)–, si realizza nella vita trinitaria in un modo che trascende ogni conoscenza. Dio non è solamente un essere pieno di amore, ma è l'*Amore*, costituito in essere tripersonale proprio per la sua eterna *donazione*, per le sue relazioni reciproche di conoscenza e di amore. È Amore sussistente. Si può affermare con tutta esattezza che la vita intratrinitaria non è altro che una vita in infinita ed eterna donazione, a tal punto che la struttura delle Persone è essenzialmente ed anzitutto relazione, donazione di sé.

Nel corso della storia la persona è stata considerata in una triplice prospettiva: quella ontologica, come sussistenza; quella psicologica, come autocoscienza; quella dialogica come comunione e donazione. Si tratta di prospettive che non sono tra loro contraddittorie, ma complementari. Nelle Persone divine si accordano perfettamente sussistenza, conoscenza e donazione di sé[72].

[72] Cfr. B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore*, cit., 292-314.

Capitolo 24. Nozioni e Appropriazioni

L'affermazione in Dio di tre Persone realmente distinte risulterebbe inefficace, se non si aggiungesse qualcosa circa le caratteristiche che le distinguono. Infatti, dall'enunciato del mistero trinitario consegue che nelle Persone divine esiste qualcosa che è comune e qualcosa che è proprio, dato che posseggono la medesima natura, ma si differenziano realmente tra loro. Ciò richiede di esaminare le note o concetti che ci servono per conoscere le Persone in quanto distinte. Lo compresero molto presto i grandi teologi della Trinità, come Basilio, Gregorio di Nazianzo, Agostino, Giovanni Damasceno.
Ma il mistero trinitario supera la capacità di ogni intelligenza creata e, di conseguenza, le note o i concetti a cui ci riferiamo devono essere chiaramente contenuti nella rivelazione , anche se solamente in forma implicita. Solo Dio, rivelandosi nella sua realtà tripersonale, può indicarci le note mediante le quali possiamo conoscerlo nella sua differenziazione personale. Ci troviamo, quindi, a studiare ciò che Basilio designò come "note di riconoscimento"[73].

Il linguaggio umano sulle divine Persone

La questione delle nozioni ed appropriazioni in Dio si colloca nell'ambito dela nostra conoscenza e del nostro modo di parlare delle persone. Così fa, p.e. Tommaso, che sviluppa questo tema proprio nella questione dedicata alla conoscenza delle Persone divine[74]. Si tratta, pertanto, di una questione tipicamente teologica. Si cerca con essa di concettualizzare l'insegnamento della Sacra Scrittura, per esprimere nel nostro linguaggio nella forma più appropriata possibile la differenza tra le Persone, e per poter così adorare esplicitamente la proprietà nelle Persone e l'unità nell'essenza[75].
La necessità di esporre il contenuto della fede con la maggior precisione possibile per evitare malintesi e deviazioni ha costretto già i Padri greci a fissare le regole elementari per applicare a Dio i diversi nomi o denominazioni (*kléseis*). Così fecero, tra altri, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo o Giovanni Damasceno[76].
Come era di rigore, tali note di riconoscimento si vennero fissando in stretta dipendenza dalle espressioni bibliche riferite a ciascuna delle Persone: Padre, Figlio e Spirito Santo. È ovvio che al Padre compete la paternità, al Figlio la filiazione e allo Spirito la processione. Così facendo, non si fa altro che trasferire in linguaggio astratto il nome rivelato allo scopo di considerarlo come la proprietà della Persona. Si riesce così a distinguere le Persone ponendo in primo piano le loro proprietà. Ecco un testo eloquente di Basilio:

---

[73] Basilio, *Epistola 38*, 4.

[74] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 32.

[75] L'espressione è presa dal prefazio della festa della Santissima Trinità: "Ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis, et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur aequalitas". Secondo Jungmann questo prefazio sorse in Spagna nel secolo VII: Cfr. Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1951, 769, nota 29.

[76] Cfr. Atanasio, *De decretis Nicaenae synodi*, 17; Basilio, *De Spiritu Sancto*, 17; Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, III, PG 45, 612; Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 30, 16, 17, 19, 20; Giovanni Damasceno, *De fide orhtodoxa*, I, 12, PG 94, 849.

"Ma se si vuole accettare ciò che è vero, cioè che *generato* e *ingenerato* sono proprietà distintive (…) che conducono quasi per mano verso la nozione precisa e senza ambiguità di Padre e Figlio, si eviterà di recare danno alla pietà e si conserverà coerenza al discorso. Poiché le proprietà (*idiotetes*) realizzano una distinzione in ciò che è comune, grazie alle caratteristiche che le contraddistinguono (…) Per esempio, la divinità (*theótes*) è comune; *paternità* e *filiazione*, invece, sono proprietà (*idiómata*). Combinando entrambi gli elementi –quello che è comune e quello che è proprio– si realizza in noi la comprensione della verità. Così, quando sentiamo parlare di una luce ingenerata, pensiamo al Padre; e quando sentiamo parlare di una luce generata, pensiamo al Figlio. In ciò che riguarda la luce, non esiste nessuna opposizione tra loro, ma in ciò che riguarda generato e ingenerato, li si considera sotto l'aspetto della loro antitesi. Infatti, la natura delle proprietà consiste nel mostrare l'alterità nell'identità della sostanza"[77]

Basilio prosegue osservando che l'esistenza di proprietà distintive in Dio non implica composizione entro la sostanza. Non si possono concepire, quindi, come cose accidentali in Dio. Gregorio di Nazianzo è più esplicito nell'affermare non solo l'esistenza di nozioni in Dio, ma nell'enumerarle ordinatamente:

"Padre, Figlio e Spirito hanno in comune la natura divina (*theótes*) e il non essere stati fatti; Figlio e Spirito Santo hanno in comune il ricevere la loro origine dal Padre. È proprio del Padre essere ingenerato, del Figlio l'essere generato e dello Spirito Santo l'essere inviato"[78].

Agostino, riferendosi alle nozioni proprie del Padre, precisa

"Genitore e ingenerato sono due concetti distinti. Perché, sebbene entrambi gli appellativi siano attribuiti a Dio Padre, il primo dice relazione al generato, cioè al Figlio, verità che nemmeno gli ariani negano"[79].

E Giovanni Damasceno:

"Unica è l'essenza, unica la bontà, unica la potestà, unica la volontà, unica la facoltà, unica l'autorità (…) Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una cosa sola in tutto, se si eccettua l'essere ingenito, l'essere generato e il procedere (…) Riconosciamo un solo Dio, ma stabiliamo differenze nelle proprietà di paternità, filiazione e processione"[80].

Le nozioni divine

In teologia trinitaria si intende come nozione quella caratteristica o proprietà con la quale distinguiamo una Persona da un'altra. La nozione, quindi, ha questi tratti: a) deve indicare una caratteristica propria della persona che si vuole distinguere dalle altre; b) deve riferirsi alle relazioni di origine, perché all'infuori di esse, tutto è identico in Dio; c) deve essere un nome astratto, poiché una Persona si può distinguere con varie nozioni; d) deve esprimere dignità conformemente al concetto di persona; e) deve significare in ordine alla nostra conoscenza, perché la nozione non ha altra finalità che quella di aiutarci a distinguere le tre Persone[81].

Dio è infinitamente semplice e le divine Persone non presuppongono nessuna complessità in Lui. Nemmeno le nozioni possono introdurre alcuna composizione in Dio. Già Basilio lo

[77] Basilio, *Contra Eunomium* II, 28. Cfr. Basile de Césarée, *Contre Eunome* (ed. B. Sesboüé), Paris 1983, 120-121.
[78] Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 25, 16, PG 35, 1221. Cfr. Grégoire de Nazianze, *Discours* 24-26 (ed. J. Mossay), Paris 1981, 197.
[79] "Ideoque alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus" (Agostino, *De Trinitate*, V, 6, 7).
[80] Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, PG 94, 828.
[81] Cfr. M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 32* in *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica* II, Madrid 1953, 156-157.

osservava con chiarezza. Le nozioni sono solo un modo astratto di parlare delle Persone, adattato alla natura della nostra conoscenza. Un modo di parlare imperfetto, ma utile, se non si dimentica che questa concettualizzazione deriva dai limiti della nostra conoscenza e non corrisponde alla natura divina.

Infatti, dato il nostro modo discorsivo di conoscere, i nomi concreti di Padre, Figlio e Spirito non bastano per mostrarci chiaramente le Persone nel loro mutuo riferimento. Risulta, quindi, necessario trovare alcuni nomi astratti per sottolineare l'opposizione esistente fra le tre Persone[82].

Le nozioni si attribuiscono alle Persone come *proprietà* che le distinguono dalle altre. Sono, per ciò stesso in connessione con le processioni, che sono il fondamento di ogni distinzione personale in Dio. Per determinare le nozioni, è necessario considerare le processioni, tenendo conto del fatto che ciascuna processione dà luogo a due termini: quello che procede e quello dal quale procede.

In base a ciò, le nozioni sono cinque. Tre di esse corrispondono al Padre: la *innascibilità* o *agennesía*, in quanto il Padre non procede e non può procedere da un'altra Persona; la *paternità*, in quanto genera il Figlio: la *spirazione* attiva, in quanto da Lui procede lo Spirito Santo. Al Figlio corrisponde la *filiazione*, in quanto procede dal Padre per generazione; gli corrisponde anche la spirazione, che è unica con quella del Padre. Allo Spirito corrisponde l'essere *spirato* (la *ekpóreusis*).

Duns Scoto aggiunge un'altra nozione per distinguere lo Spirito Santo: la *infecondità*, dato che da Lui non procede nessun'altra persona[83]. Tuttavia, la maggior parte dei teologi, che accettano come nozione la *innascibilità* del Padre, non accettano che *l'infecondità* sia presa come una *nozione*. Ritengono che *l'infecondità* è una nozione negativa e che non esprime una perfezione corrispondente alla dignità della persona. Anche la *innascibilità* del Padre è nome negativo e vasti settori della teologia la intendono come puramente *negativa*. Tuttavia le concedono il rango di nozione, sostenendo che la *innascibilità* indica certamente una perfezione coerente con la dignità della persona[84].

Nozioni e proprietà

Proprio perché hanno come scopo di facilitare la nostra conoscenza delle Persone divine, le nozioni si fondano su ciò che realmente le distingue, cioè sulle loro relazioni di origine. Sono, per così dire, il riflesso noetico delle proprietà personali. Esiste, tuttavia, una sfumatura diversa tra *nozioni* e *proprietà*: le nozioni rispondono alla necessità della nostra intelligenza; le proprietà sono indipendenti dalla nostra intelligenza e si trovano in Dio come ciò che esprime la distinzione reale delle Persone.

---

[82] Cfr. A. Michel, *Notions (dans la Trinité),* DTC 11, 802-803.

[83] Cfr. A. Michel, *Notions (dans la Trinité*), DTC 11, 803.

[84] Ecco l'argomentazione di Tommaso: "Dato che, come abbiamo detto, la persona implica il concetto di dignità, nessuna nozione dello Spirito Santo può basarsi sul fatto che nessuna persona procede da Lui. Questo infatti non contribuisce alla sua dignità, come invece contribuisce all'autorità del Padre il non procedere da un altro" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 32, a. 3, in 4).

Il linguaggio circa le nozioni e le proprietà non è uniforme. Non è nemmeno uniforme la concezione che ne hanno le diverse correnti teologiche[85]. In primo luogo, esiste una forte divergenza di sottolineature tra la teologia greca e la teologia latina. Nella distinzione delle Persone, la teologia greca attribuisce alle proprietà divine maggiore importanza della teologia latina[86]; la teologia latina dà maggior rilievo alle relazioni, a tal punto che Tommaso ripone tutto il peso della distinzione delle Persone nell'opposizione di relazione, dato che, secondo lui, le Persone si costituiscono per le relazioni sussistenti. Il noto assioma anselmiano, proclamato dal Concilio di Firenze, riceve nell'esposizione tomista la sua applicazione più radicale[87]. In secondo luogo, anche tra i latini esiste modo diverso di concepire le nozioni e le proprietà. Si pensi alle differenze esistenti tra Tommaso d'Aquino, Bonaventura e Scoto[88].
Ecco l'impostazione di Tommaso:

> "In Dio ci sono cinque nozioni: innascibilità, paternità, filiazione, spirazione comune e processione. Di queste solo quattro sono relazioni perché l'innascibilità è una relazione solo per riduzione. Le proprietà sono solo quattro, perché la spirazione comune non é una proprietà per il fatto di convenire a due persone. Le nozioni personali, cioè costitutive di persone, sono tre, vale a dire paternità, filiazione e processione, dato che l'innascibilità e la spirazione comune si chiamano nozioni di persone"[89].

Il testo di Tommaso è coerente con la sua posizione di identificare le Persone con la relazione sussistente. Le nozioni personali sono solamente tre: quelle che corrispondono alle relazioni opposte; le altre due sono nozioni delle persone, ma non "personali". Le precisazioni di Tommaso sono il risultato dello sforzo di evitare, per quanto possibile, ogni differenza che non provenga esclusivamente dalla opposizione di relazione allo scopo di far risaltare la semplicità divina. Ne deriva la sua insistenza nell'affermare che la

---

[85] È giusta questa constatazione di Michel: alcuni ammettono che ogni nozione implica una proprietà, incluso ciò che conviene a due persone, come la spirazione attiva. Perciò in Dio ci sarebbero cinque proprietà, dato che ci sono cinque nozioni. Altri considerano che la spirazione attiva, essendo comune a due Persone, non si può considerare come proprietà. È il caso di Tommaso. Altri considerano come proprietà solo quelle che costituiscono le Persone (A. Michel, *Notions (dans la Trinité*), DTC 11, 803-804).

[86] Ecco, p.e., come si esprime B. Bobrinskoy: "Seguendo i Cappadoci, la tradizione patristica distingue nel mistero del Padre la sua proprietà assoluta, *negativa* di essere ingenerato e la sua proprietà *relativa* e positiva di Paternità. Ciò che è proprio dell'ipostasi del Padre è di essere senza causa, senza origine. Questi termini negativi reggono tutto il peso della Unicità del Padre che è l'unico a non ricevere la sua origine nella divinità da un'altra ipostasi. Ma questi termini non sono sufficienti e la nozione di Ingenerato precisa ancora il carattere di Colui che non riceve la sua origine (…) Così la negazione di qualsiasi origine del Padre indica anche il limite di ogni antropomorfismo riguardo al Padre (…) Noi non possiamo rinchiudere il Padre nell'immagine umana della paternità. La nozione di *ingenerato* viene applicata dai padri solamente al Padre, e mai allo Spirito. È la sua proprietà inalienabile, la caratteristica negativa, apofatica, della sua Ipostasi, non la sua definizione (come affermava Eunomio)" (B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*. Paris 1986, 267-268).

[87] In Dio, "omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio" (Conc di Firenze, Bolla *Cantate Domino* (4.II.1442), DS 1330.

[88] Bonaventura, p.e., intende la *innascibilità* in senso positivo, poiché l'assume come costitutiva della Persona del Padre: "Generat quia innascibilis et spirat quia improcessibilis" (Bonaventura, *Commentarii in quattuor libros Petri Lombardi*, I, dist. 27, pars I,a.1, q.2, ad 3). Il Padre genera *in quanto* innascibile. (Cfr. Michel, *Trinité*, DTC 15, 1737). Da parte sua, come si è appena visto, Duns Scoto pone la *infecunditas* come nota distintiva dello Spirito Santo.

[89] Tommaso d'Aquino, STh I, q.32, a.3, in c.

innascibilità indica solamente nessuna provenienza, e cioè nel prenderla in senso negativo, come semplice non essere generato.
Basandosi su questa semplicità, Tommaso identifica in Dio ciò che è astratto e ciò che è concreto. Infatti, la semplicità in grado infinito esclude ogni composizione. Per questa ragione, secondo lui, le proprietà si identificano con le Persone. Ecco un passo dimostrativo della sua coerenza:

> "La proprietà in Dio si identifica con la persona, dato che le proprietà personali si identificano con le persone per la stessa ragione per cui l'astratto si identifica con il concreto. Sono, quindi, le stesse persone sussistenti, e così la paternità è il Padre stesso, la filiazione il Figlio e la processione lo Spirito Santo. Quanto alle proprietà non personali, si identificano con le persone, secondo quest'altra ragione di identificazione in forza della quale tutto ciò che si attribuisce a Dio è la sua essenza"[90].

Per questo, proprietà e nozioni coincidono con le relazioni. Si tratta unicamente di prospettive diverse. Per esempio, "la paternità è relazione, se la si considera come riferimento al Figlio; è proprietà se si considera come caratteristica del Padre; è nozione, se la si considera come principio conoscitivo della prima persona"[91].

Le opinioni dei teologi e soprattutto il modo in cui strutturano la loro trattazione delle nozioni e proprietà divine divergono considerevolmente. Basti ricordare le impostazioni di Bonaventura e di Scoto. Come avverte esplicitamente Tommaso, si tratta di una questione che appartiene alla spiegazione teologica –mai pienamente soddisfacente– e non alla fede della Chiesa[92].

Proprietà e appropriazioni in Dio

Le proprietà personali si identificano con le Persone divine a tal punto che ci fanno conoscere qualcosa della loro peculiarità. L'appropriazione, invece, è un procedimento teologico con il quale si attribuisce *specialmente* ad una Persona divina l'operazione comune *ad extra* o un determinato attributo, che è comune alle tre. L'appropriazione si può definire come "la manifestazione delle divine Persone mediante gli attributi essenziali"[93]. Esiste, quindi, una grande differenza tra ciò che è proprio e ciò che è appropriato: ciò che è proprio è esclusivo di una Persona; ciò che è appropriato è comune a tutte, ma si attribuisce specialmente a qualcuna per la sua maggiore conformità con ciò che è proprio di essa.
Ciò accade p.e. con gli attributi e le operazioni divine. Quando uno di tali attributi si attribuisce specialmente ad una Persona, si dice che glielo si attribuisce per *appropriazione*. Si tratta di attributi, che per definizione sono comuni alle tre Persone e che si attribuiscono specialmente ad una, senza che ciò significhi che glielo si attribuisce in esclusiva. Così è frequente attribuire l'onnipotenza al Padre, la sapienza al Figlio e la bontà allo Spirito Santo. Si attribuiscono a ciascuno, sapendo che sono comuni ai tre. E lo si fa per la loro speciale coerenza –entro il nostro modo di conoscere– con le proprietà divine.

---

[90] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 40, a. 1, ad 1.
[91] M Schmaus, *Teología Dogmática*, I, *La Trinidad de Dios*, Madrid 1963, 499.
[92] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 32, a.4.
[93] Tommaso d'Aquino, STh, q. 39, a. 7, in c.

Affinché l'appropriazione sia corretta, è necessario non confonderla con le proprietà. Le proprietà rispecchiano ciò che una Persona è nella sua distinzione dalle altre; le appropriazioni designano ciò che, secondo il nostro modo di conoscere, *conviene* specialmente a ciascuna delle Persone, senza escludere le altre. Si tratta, quindi, di una comparazione delle divine Persone tra loro. Occorre insistere sul fatto che si tratta solamente di ciò: una *comparazione*. Quando questo linguaggio si radicalizza si introduce una divisione intollerabile nella semplicità divina. L'esempio più tipico è quello di Abelardo, a giudicare da questa proposizione condannata al Concilio di Sens: "Il Padre è la piena potenza, il Figlio è una certa potenza, lo Spirito Santo non è nessuna potenza"[94]. Qui risultano confuse appropriazioni con proprietà.

Ne consegue che tutti gli attributi od operazioni divine possono servire alla appropriazione, poiché tutti offrono tratti che sono più vicini ad alcune Persone piuttosto che ad altre. Molti di questi tratti possono essere attribuiti ad una stessa Persona o a diverse Persone e secondo ragioni differenti.

Il pensiero teologico è ricco di procedimenti di questo tipo. I latini, a cominciare da Ilario e Agostino, hanno usato le appropriazioni con notevole frequenza[95]. Eccone alcune:

> "Nel Padre l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo l'armonia di unità e uguaglianza (…) Queste tre cose sono una cosa sola per il Padre, uguali per il Figlio e congiunte per lo Spirito Santo"[96].

Il testo appena citato attribuisce l'unità trinitaria al Padre. È la stessa cosa che fa la teologia greca. Tommaso osserva:

> "Agostino appropria al Padre *l'unità*, al Figlio *l'uguaglianza* e allo Spirito Santo la *concordia* o *connessione*. È chiaro che queste tre cose implicano l'unità, ma in maniera differente. L'unità è qualcosa di assoluto che non presuppone nessuna altra cosa, e per questo si appropria al Padre, che non presuppone nessuna persona, essendo principio senza principio. L'uguaglianza richiede unità rispetto ad un altro, dato che uguale è ciò che ha uguale quantità di un altro, e per questo l'uguaglianza si appropria al Figlio, che è principio da principio. La connessione richiede unità di due, e perciò si appropria allo Spirito Santo in quanto procede da due"[97].

Agostino scrive:

> "Non si deve prendere globalmente quello che dice l'Apostolo: *Da Lui e per Lui e in Lui*. *Da Lui* lo dice per il Padre; *per Lui*, per il Figlio; *in Lui* per lo Spirito Santo (cfr. Rm 11, 36)"[98].

Leone Magno giustifica così il ricorso alla appropriazione:

> "Sebbene nella Trinità esista una divinità immutabile, unica nella sostanza, indivisa nelle operazioni, unanime nella volontà, uguale nell'onnipotenza, uguale nella gloria, tuttavia la Sacra Scrittura attribuisce a ciascuna delle persone certi nomi e certi fatti che sembrano adattarsi ad esse. Facendo questo, non altera la fede cattolica, bensì la istruisce, poiché l'intelligenza non separa ciò che l'udito distingue, quando ci suggerisce la verità della Trinità per mezzo della proprietà della parola e dell'opera"[99].

Significato teologico delle appropriazioni

---

[94] Concilio di Sens (1140), *Errores Petri Abaelardi*, 1, DS 721.

[95] Cfr. Ilario, *De Trinitate*, 2, 1; Agostino, *De Trinitate*, VI, 10, 11:

[96] Agostino, *De doctrina christiana*, 1, 5.

[97] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 39, a. 8, in c.

[98] Agostino, *Contra Maximinum*, 2, 23.

[99] Leone Magno, *Sermo de Pentecoste*, 76, 2.

Il testo di Leone Magno colloca la questione delle appropriazioni nella sua esatta dimensione. Senza le appropriazioni, il nostro linguaggio trinitario si vedrebbe gravemente impoverito al punto tale che la fede nella Trinità rimarrebbe gravemente minacciata. Ne deriva la sua importanza in teologia.

La Sacra Scrittura usa frequentemente il linguaggio delle appropriazioni. Così, p.e. attribuisce preferibilmente al Padre il nome di Dio e al Figlio quello di Signore: *Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo* (2 Cor 1, 3); attribuisce alle Persone effetti distinti nell'opera della salvezza, come in questo commiato: *La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi* (2 Cor 13, 13). Anche le formule di fede ed i Simboli usano il linguaggio delle appropriazioni. Si professa la fede in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, e in Gesù Cristo, suo unico Figlio, Nostro Signore, per mezzo del quale tutto è stato fatto, e nello Spirito Santo, Signore e datore di vita. Lo stesso avviene nella liturgia. Le preghiere si rivolgono al Padre per mezzo del Figlio, nell'unità dello Spirito Santo.

Questo modo universale di procedere evidenzia l'importanza che per la vita cristiana ha un uso corretto e ricco delle appropriazioni nelle diverse forme in cui si possono usare. Non si tratta di un modo di procedere occasionale, ma si fonda sul modo di procedere della Sacra Scrittura e sulle limitazioni proprie del nostro modo di conoscere.

Infatti, attribuendo alle Persone attributi essenziali come la potenza, la sapienza o la comunione –senza confonderli con le proprietà– si manifesta meglio la peculiarità di ciascuna di esse, senza lederne l'unità essenziale. Il fatto è che gli attributi divini ci sono razionalmente più noti di ciò che é proprio di ciascuna Persona. Partendo da essi possiamo spiegare qualcosa di ciò che è proprio di ciascuna Persona[100].

[100] Cfr. A. Chollet, *Appopriation aux personnes de la Sainte Trinité*, DTC 1, 1713-1716. Cfr. Anche Tommaso d'Aquino, STh, I, q. 39, a. 7, in c.

Capitolo 25. La perichoresis o circuminsessio

Lo studio delle processioni e delle relazioni ci conduce alla considerazione della unicità di Dio, che si manifesta nella mutua immanenza delle Persone divine: la *circuminsessio* o *perichoresis*. Infatti, le Persone si distinguono solamente per la loro opposizione di relazione; per il resto sono un unico e medesimo Dio, una sola sostanza, una sola essenza.
La confessione della fede trinitaria implica, pertanto, la confessione della mutua immanenza delle Persone e della loro distinzione reale. Sono tre Persone in una natura numericamente identica. Non c'è confusione delle Persone tra loro, bensì unità di essenza; ma l'unità di essenza implica che non esiste divisione tra le Persone, cioè il fatto che in-esistono le une nelle altre. Lo stesso, anche se inversamente, si afferma nella confessione cristologica: in Cristo ci sono due nature unite in una sola Persona, senza confusione, ma senza separazione, cioè senza compartimenti stagni[101].
Parlare di unità delle Persone divine equivale ad affermare che una Persona esiste nelle altre due. Non può essere altrimenti, se si afferma con serietà che i Tre sono un unico e medesimo Dio. Non è che le Persone divine *abbiano* la medesima sostanza, bensì *sono* la medesima sostanza; non è che *partecipino* di tale sostanza, ma ciascuna *è*, al tempo stesso, *tutta* la semplicissima sostanza divina. E dato che la sostanza divina non è altro che l'infinito e semplicissimo atto di essere di Dio, la mutua immanenza delle Persone non significa altro che la perfettissima *comunione* di atto di essere e di vita – il semplicissimo atto di conoscenza e di amore– nel quale si dispiega Colui che è essenzialmente Amore (cfr. 1 Gv 4, 16).
Nostro Signore ha descritto la sua unione con il Padre con le parole e le espressioni più forti che si possono trovare nel linguaggio umano: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Gv 10, 30); *Il Padre è in me e io nel Padre* (Gv 10, 38); *Filippo* (…) *chi ha visto me ha visto il Padre*. *Come puoi dire*: *Mostraci il Padre*? (Gv 14, 9); *Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me* (Gv 14, 11); *Perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te* (Gv 17, 21). Esiste unità –*immansio*, *inhabitatio*– tra il Padre e il Figlio nell'essere e nell'operare. Qualcosa di simile, anche se in maniera meno esplicita, si afferma dello Spirito Santo: *Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito*; *lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui*? (1 Cor 2, 10-11).

Il concetto di perichóresis

Le frasi di Nostro Signore sulla sua unità con il Padre devono essere prese in tutta la loro radicalità; in esse afferma non solo la sua indissolubile unità morale con il Padre, ma la sua autentica identità nell'atto di essere: Egli e il Padre sono *identici* nella sostanza. L'alterità che deriva dalla relazione generante-generato ha luogo senza separazione o divisione tra loro. Il Padre, nel generare il Figlio, non gli dona parte della sua sostanza, ma gli dona *tutta* la sostanza che è Egli stesso. Lo Spirito Santo, vincolo di amore tra Padre e Figlio, dimora nel più profondo di Dio, cioè nel più profondo dell'intimità divina.

[101] Cfr. Concilio di Calcedonia, *Definitio* (22.X.451), DS 302.

La teologia cerca di esprimere questa profonda unità mediante il concetto di mutua in-esistenza o mutua in-abitazione. I greci usano il termine *perichóresis*; i latini quelli di circuminsessione, mutua inabitazione o mutua immanenza.
Etimologicamente *perichoreo* significa movimento circolare rotatorio sul medesimo posto. Implica, quindi, identità e differenziazione. È un concetto principalmente dinamico, che ha anche una accezione statica. Fu usato in primo luogo per designare le due nature in Cristo. Il problema era proteggere noeticamente l'affermazione che Gesù Cristo è un *unico* Signore. Questa unità ha luogo in Qualcuno che possiede due nature abissalmente differenti: la natura divina e la natura umana e che opera attraverso le due. Entrambe le nature costituiscono un unico Signore, perché sono unite a tal punto che si può affermare di esse, che senza cessare di essere differenti, le due nature in-abitano l'una nell'altra in una ineffabile *perichóresis*, in ragione dell'unico soggetto sul quale si riposano.
Era molto difficile esprimere questa realtà. Tuttavia, i Padri non furono privi di fede, né di audacia teologica, nè di attenzione al linguaggio per esprimerla nella maniera meno scorretta possibile. Le espressioni usate sono innumerevoli: dagli sponsali del Verbo con la natura umana, sino a tutta la gamma di termini che si usano per riferirsi alla mescolanza dei liquidi: *krasis, anákrasis, synkrasis*. I quattro avverbi del Concilio di Calcedonia sono una chiara espressione dello sforzo di difendere al tempo stesso l'unità e la differenza delle nature in Cristo[102].
Il concetto di *perichóresis* fu usato con l'intenzione di porre in risalto l'intima unità di Cristo. È usato per giustificare la comunicazione di idiomi, cioè per esprimere il fondamento del fatto che si applicano all'essere e all'attività di Gesù Cristo attributi umani e attributi divini. Esiste una *perichóresis* tra le nature, perché esiste tra ambedue le nature una *krasis* o *synkrasis*, una stretta unione. Intal senso lo usarono Gregorio di Nazianzo (+390), Massimo il Confessore (+662), lo Pseudo Cirillo e Giovanni Damasceno (ca 750)[103].
Il Damasceno fu il primo ad usare il concetto di *perichóresis* in teologia trinitaria. A quel tempo il concetto risultava già ben delineato a causa del suo ampio uso in cristologia:

> "La permanenza e la dimora di una delle tre Persone nell'altra significa che sono inseparabili, che non si devono separare, che hanno tra loro una compenetrazione senza mescolanza. Non si fondono e si mescolano tra loro, ma si congiungono reciprocamente. Cioé il Figlio è nel Padre e nello Spirito, e lo Spirito è nel Padre e nel Figlio, e il Padre è nel Figlio e nello Spirito, senza che avvenga una fusione o una mescolanza o una confusione. Il movimento è unico e identico, dato che l'impulso e il movimento delle tre Persone è unico, qualcosa che non si può osservare nella natura creata"[104].

Si coglie qui la sottigliezza di concetti che fu necessaria per confutare il nestorianesimo e il monofisismo: unità senza confusione; distinzione senza divisione. Molte delle espressioni usate dal Damasceno ricordano quelle usate dal Concilio di Calcedonia. Il Damasceno, inoltre, riecheggia l'originario significato dinamico del termine, dinamismo che risulta specialmente adatto a mostrare che la mutua inabitazione delle Persone non è qualcosa di statico, ma qualcosa di infinitamente vitale.
Anche i Padri latini usarono espressioni simili per formulare questa questione, pur senza disporre a tal fine di un termine tecnico che desse agilità alle loro formulazioni. Questo

[102] Cfr. F. Ocáriz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993, 159-197.
[103] Cfr. Santiago del Cura, *Perichóresis*, in X. Pikaza, *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1087-1089.
[104] Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 14.

termine si trova solamente nella Scolastica come traduzione del termine *perichóresis*[105]; ma il contenuto dottrinale si trova già in Ilario:

> "Ciò che è nel Padre è anche nel Figlio (…); l'uno deriva dall'altro, e i due sono una cosa sola (…) Sono reciprocamente in sé (*in se invicem*)[106].
>
> "Ognuno dell'altro; e non l'uno e l'altro una sola cosa, ma uno nell'altro"[107].
>
> "Dio in Dio, perché egli è Dio da Dio"[108]

Agostino espone questo argomento immediatamente dopo aver trattato la questione delle proprietà in Dio. Dopo aver indicato la distinzione delle Persone, ritorna all'unità esistente tra esse:

> "Nelle cose corporee una cosa corporea non è uguale a tre cose insieme e due cose sono più di una sola, mentre nella suprema Trinità una cosa sola è tanto grande quanto tre cose insieme e due non sono maggiori di una. Inoltre sono in se stesse infinite. Così ciascuna di esse è in ciascuna delle altre, tutte sono in ciascuna, ciascuna in tutte, tutte in tutte e tutte sono una sola cosa"[109].

E in un senso più dinamico, scrive:

> "Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà –lo spirito, la conoscenza, l'amore– resta una trinità e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza, tutte in tutte.[110].

Bonaventura usa il termine *circuminsessio* per riferirsi a questa dottrina unanime nel cristianesimo.
La dottrina della "circuminsessio nell'essere pone simultaneamente distinzione e unità: solamente in Dio esiste la più alta unità con distinzione, così che è possibile questa distinzione senza mescolanza e questa unità senza separazione"[111].
Come si vede, anche nella Scolastica, il punto di riferimento della *circuminsessio* continua ad essere il suo primordiale uso cristologico, tra altri motivi, perché il discorso trinitario tende allo stesso scopo del discorso cristologico: mostrare l'unità nella distinzione.

La mutua immanenza delle Persone

Tutti i concetti trinitari mirano a questa stretta ed indissolubile unità tra le Persone divine. In un modo misterioso, senza confondersi, Padre, Figlio e Spirito sono l'uno nell'altro, perché sono un unico e medesimo Dio. L'interpenetrazione delle tre divine Persone non è

[105] Il Damasceno esercita un influsso di prima grandezza sulla Scolastica, specialmente attraverso la traduzione la tina del suo *De fide orthodoxa*. Il termine *perichóresis* fu tradotto con *circuminsessio*, che significa sostanzialmente lo stesso, sia che si prenda in senso statico –*circum insidere*, essere seduto dentro o sopra- o in senso dinamico –*circum incedere*, avanzare intorno-, indicando così la *perichóresis* come *mutua donazione*. Alcuni scolastici –Enrico di Gand, Alberto Magno-, usarono il termine perichóresis nell'ambito cristologico, ma la maggior parte di loro lo riserbò per l'ambito trinitario. Cfr. P. Coda, *Dios uno y trino*, Salamanca 1993, 207; Santiago del Cura, *Perikhóresis*, in X. Pikaza, *El Dios cristiano*, cit., 1089.
[106] Ilario, *De Trinitate*, III, 24.
[107] Ilario, *De Trinitate*, III, 4.
[108] Ilario, *De Trinitate*, IV, 40.
[109] Il latino agostiniano ha una forza intraducibile: "In illa summa Trinitate tantum est una quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae quam una. Et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus et unum omnia" (Agostino, *De Trinitate*, VI, 10, 12).
[110] Agostino, *De Trinitate*, IX, 5, 8.
[111] Bonaventura, *In Sent*. I, d. 19, p. I, q. 4.

che conseguenza della unicità di sostanza che esiste tra loro, allo stesso modo che la *perichoresis* esistente tra la natura umana e la natura divina di Cristo è conseguenza dell'unità *dell'unico* e medesimo Cristo[112].

Questa mutua inabitazione ha luogo in tutti gli aspetti secondo i quali si possono considerare le Persone divine; ha luogo sia se le si considera nella loro essenza –l'unica essenza divina, che è un infinito atto di conoscenza e di amore–, sia le se si considera nelle loro processioni o nelle loro relazioni. Tommaso ha formulato nitidamente questa verità assumendo come filo conduttore l'unità tra il Padre e il Figlio:

> "Nel Padre e nel Figlio si devono considerare tre cose, cioè l'essenza, la relazione e l'origine; e secondo ognuna di esse, il Figlio è nel Padre e viceversa. Il Padre è nel Figlio secondo l'essenza, perché il Padre è la sua essenza, e senza trasmutarsi comunica questa sua essenza al Figlio (…) Anche se condo le relazioni è chiaro che uno degli opposti relativi è concettualmente nell'altro (…) Così pure secondo l'origine è evidente che la processione del verbo intelligibile non è un'operazione che passa all'esterno, ma resta nell'intelletto che la esprime. Ed anche ciò che è espresso col verbo è contenuto in esso. E le stesse ragioni valgono per lo Spirito Santo"[113].

La dottrina della *circuminsessio* è insegnata esplicitamente dal Concilio di Firenze, che la presenta come espressione dell'unità della Trinità:

> "Queste tre Persone sono un solo Dio e non tre dèi: perché le tre hanno una medesima natura, un'unica essenza, un'unica natura, un'unica divinità, un'unica immensità, un'unica eternità (…) A causa della loro unità, il Padre è tutto nel Figlio e tutto nello Spirito Santo; il Figlio è tutto nel Padre e tutto nello Spirito Santo; e lo Spirito Santo è tutto nel Padre e nel Figlio"[114].

L'unico Dio è le tre Persone e, al tempo stesso, ciascuna delle Persone è pienamente Dio. Per così dire, non c'è più divinità nelle tre Persone che in una sola, dato che non esiste perfezione in una che non sia anche nell'altra. L'unica differenza è nel fatto che una Persona non è l'altra; ma questa differenza si trova esclusivamente nell'opposizione di relazione, non nell'essenza o sostanza.

Importanza della perichóresis in teologia trinitaria

L'affermazione della mutua inabitazione delle Persone divine appartiene alla fede della Chiesa. È chiaramente presente nella Sacra Scrittura, è insegnata tra altri dal Concilio XI di Toledo[115], il IV del Laterano[116] e il Concilio di Firenze[117].

Il ragionamento teologico porta senza alcun dubbio alla stessa affermazione: se le Persone sono la stessa essenza divina –tutta l'essenza divina–, è necessario che le une siano nelle altre, dato che si distinguono tra loro solamente per la relazione di opposizione, la quale non introduce nessuna divisione nella sostanza. I Tre *posseggono* la stessa sostanza in maniera indivisa. La *perichóresis* è solamente espressione dell'unità di sostanza in Dio.

---

[112] Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 185-186.
[113] Tommaso d'Aquino, STh q. 42, a. 5, in c.
[114] Concilio di Firenze, Bolla *Cantate Domino* (4.II.1442), DS 1331.
[115] La formlazione del Concilio di Toledo possiede una grande perfezione: "La Santa Trinità si è degnata rivelarci questo in modo così evidente, che persino nei nomi per i quali ha voluto che ciascuna delle Persone fosse riconosciuta particolarmente, non permette che si comprenda l'una senza l'altra: il Padre, infatti, non può essere conosciuto senza il Figlio, né il Figlio si trova senza il Padre" (Conc. XI di Toledo (7.XI.675), *Symbolum*, DS 532).
[116] Cfr. Concilio IV del Laterano (11-30.XI.1215), Definitio contra Albigenses et Catharos, DS 800 e 804.
[117] Cfr. Conc. di Firenze, Bolla *Cantate Domino* (4.II.1442), DS 1330.

La *perichóresis* dimostra, inoltre, l'infinita perfezione della generazione e della processione in Dio. Il Padre dona al Figlio, nel generarlo, la propria sostanza con tanta perfezione che il Figlio possiede la stessa sostanza del Padre con identità numerica. Lo stesso avviene con la processione dello Spirito.

Se si negasse la *perichóresis*, sarebbe impossibile affermare seriamente l'unità dell'essenza divina. Si potrebbe solamente sostenerne –al massimo– l'uguaglianza generica. Ma tale uguaglianza generica non è possibile in Dio e non è sufficiente per credere coerentemente nel mistero della Trinità. Tommaso ne era ben cosciente. Per questa ragione si rifiuta di parlare in Dio di una esistenza assoluta e di tre relative. Questo modo di parlare gli sembra incompatibile con la radicalità con la quale è necessario assumere la *perichóresis* divina. Dato che c'è una sola essenza –e in Dio essenza e atto si identificano–, c'è solamente un'esistenza.

Come è stato già ripetuto in numerose occasioni, i teologi latini sono soliti partire dall'unità della sostanza o essenza divina e da qui proseguono il loro studio delle Persone. La *perichóresis* è trattata alla fine di questo lungo cammino come una conseguenza dell'unità di sostanza. Nella strutturazione greca della teologia trinitaria, la *perichóresis* è ancora più importante, dato che i greci non sono soliti partire dall'unità di essenza o sostanza, ma dalla triplice realtà personale: il Padre, principio senza principio, dona al Figlio e allo Spirito Santo la sua stessa sostanza. Ne deriva il fatto che trattano la *perichóresis* non solo come conseguenza necessaria dell'unità di sostanza già esplicitamente affermata all'inizio, ma come uno dei cammini più praticabili per affermare tale unità di sostanza. Il cammino si percorre, quindi, in senso inverso: si afferma anzitutto la *perichóresis* –i testi della Scrittura sono sufficientemente espliciti– e da qui si passa all'affermazione dell'unità di essenza divina[118].

La *circuminsessio* è una espressione della unicità della sostanza divina. È, per così dire, il suo inseparabile splendore. Ne consegue che, in una ordinata concettualizzazione, non deve essere considerata in dipendenza dalla immensità divina, ma dalla unità di sostanza. Secondo il discorso umano, la mutua immanenza delle Persone non ha luogo per il fatto che la sostanza divina è infinita, ma per il fatto che le tre Persone posseggono la medesima sostanza[119].

Il concetto di *perichóresis* è fondamentale in teologia, perché con esso si facilita il significato congiunto di unità e diversità. Una unità che ha luogo senza mescolanza e senza confusione. Queste caratteristiche resero specialmente utile il suo uso in cristologia. Da qui si trasferì in campo trinitario, dove risulta di primaria importanza per esprimere il mistero dell'unità e trinità divine. Le Persone sono un unico e medesimo Dio, inabitanti le une nelle altre, ma senza che tra loro esista mescolanza né confusione.

La dottrina della perichóresis ha molto da dire anche nell'ambito antropologico –nella realizzazione dialogica di ciò che è umano– e nell'ambito ecclesiologico. Non per niente l'uomo è immagine di Dio e la Chiesa icona della Trinità. Fu Nostro Signore stesso ad orientare i nostri occhi verso questa misteriosa relazione tra l'unità trinitaria e l'unità dei

[118] M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 42* in *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica*, II, Madrid 1953, 374-385.
[119] Cfr. A. Chollet, *Circuminsession*, DTC 2, 2531-2532.

cristiani: Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato (Gv 17, 21).

Capitolo 26. Le Persone divine nella storia della salvezza

La teologia delle missioni abbraccia un ampio spettro di questioni, tutte connesse con la comunicazione di Dio agli uomini, perché è attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito che la Trinità Beatissima si comunica –si autodona– agli uomini con una donazione personale.

Nell'Antico Testamento Dio si è rivelato come un essere personale. Invece, non ha mai detto di se stesso che, essendo uno, è una *comunione di persone*. Questa rivelazione avvenne attraverso le missioni: sappiamo che Dio non è solitario, ma che ha un Figlio, perché Gesù ci ha rivelato la sua filiazione divina; sappiamo che c'è in Dio uno Spirito, che è Dono e Amore, perché ce lo ha rivelato il Figlio, e lo stesso Spirito ha rivelato la sua presenza proprio nella sua missione. Le missioni divine sono state l'itinerario scelto da Dio per rivelare il mistero della sua intimità.

Seguendo questo itinerario, la riflessione teologica si è mossa di solito dalle missioni verso la Trinità immanente. Così fecero, tra altri, Basilio e Agostino. Basilio, p.e. sostenne la perfetta divinità dello Spirito Santo basandosi sulla sua opera santificatrice[1]; nel *De Trinitate*, Agostino affrontò le questioni speculative della Trinità partendo dalla considerazione delle missioni[2].

Il tema delle missioni è dunque fondamentale nello studio del mistero trinitario.Ma è anche un argomento di importanza principale in molti altri trattati teologici. Qualsiasi aspetto si voglia studiare della comunicazione di Dio agli uomini rimanda necessariamente alla teologia delle missioni divine. Nostro Signore ha personalmente richiamato l'attenzione sul nesso indissolubile che esiste tra la sua missione trinitaria e la missione degli apostoli: *Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi* (Gv 20, 21). Il Concilio Vaticano II ha messo in risalto che la Chiesa scaturisce dalla Trinità e, più concretamente, dalle missioni trinitarie[3]; in questo contesto, Giovanni Paolo II ha sottolineato che la missione del Popolo di Dio è una conseguenza ulteriore –come un prolungamento– delle missioni divine[4]. Di conseguenza, l'ecclesiologia rimanda incessantemente alle missioni divine.

Occorre insistere sull'importanza teologica di questo argomento. La comunicazione personale che Dio fa agli uomini si realizza sempre per mezzo delle missioni divine, poiché Dio non solo fa doni agli uomini, ma dona Sé stesso nella sua realtà personale. Tutta l'antropologia teologica rinvia, quindi, alla teologia delle missioni, perché la divinizzazione dell'uomo si realizza mediante la inabitazione dello Spirito Santo, che ci rende figli di Dio nel Figlio. Anzi, nel suo nucleo essenziale, il cielo non è altro che l'inabitazione della Trinità nell'anima che giunge a pienezza mediante la chiara visione nella gloria. Come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, "il fine ultimo dell'intera Economia divina è che tutte le creature entrino nell'unità perfetta della Beata Trinità (Gv

[1] Cfr. Basilio, *Sobre el Espiritu Santo*, 26 e 32.

[2] Cfr. Agostino, *De Trinitate*, libri II e IV.

[3] Cfr. Conc. Vaticano II, spec. Cost. *Lumen Gentium* (21.XI,1964), 2-4.

[4] Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptoris missio* (7.XII.1990) nn.4-11; 21-30.

17, 21-23)"[5]. Questo entrare nell'intimità divina non è altro che l'inabitazione della Trinità nell'anima del giusto.
In questa luce appare in tutta la sua armonia e coerenza il piano divino della creazione e della salvezza: l'amore creatore scaturisce dal mistero trinitario di Dio – mistero di eterna e intimissima comunicazione personale–, si dispiega nell'opera della creazione, raggiunge il suo punto culminante nella missione congiunta del Figlio e dello Spirito, e si prolunga nella missione della Chiesa fino a che la creatura sia entrata definitivamente nell'unità perfetta della Beata Trinità, assolutamente immersa nella vitale corrente trinitaria di amore.
Come è logico, in queste pagine ci occuperemo delle missioni considerandole esclusivamente nella loro dimensione trinitaria, riservando gli altri aspetti per i trattati in cui si suole studiarli abitualmente.

L'esistenza di missioni divine in Dio

La Sacra Scrittura afferma esplicitamente la missione del Figlio, usando frequentemente i verbi *dare* o *mandare*. *Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare (*édoken*) il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato (*apésteilen*) il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui* (Gv 3, 16-17). Cfr. p.e. Gv 5, 23. 36. 38; Gal 4, 4-5.
Lo stesso avviene con la missione dello Spirito Santo. Si usano pure i verbi *dare* o *mandare* per descriverla: *Io pregherò il Padre ed egli vi darà (*dosei*) un altro Consolatore….(Gv 14, 16). Lo Spirito Santo che il Padre manderà (*pémpsei*) nel mio nome*…(Gv 14, 26). Cfr. p.e. Lc 24, 49; Gv 15, 26.
Le missioni divine si collocano nel contesto della manifestazione feconda di Dio, che è Amore (cfr. 1 Gv 4, 16). Le missioni avvengono per liberissimo e munifico disegno divino; in quanto provenienti dal Dio-Amore, le missioni implicano sempre il carattere di donazione gratuita. Ciò è contenuto espressamente nei testi appena citati: l'invio del Figlio è una donazione che il Padre fa agli uomini (cfr. Gv 3, 16-17; Gal 4, 5). Lo stesso avviene con la missione dello Spirito Santo: è mandato come dono (cfr. Gv 14, 17. 26; Rm 5, 5).
Le missioni trinitarie non solo implicano l'invio di una Persona ad una persona creata, ma, istituendo un nuovo modo di presenza, implicano anche una trasformazione nella persona umana che riceve questa grazia: le Persone inviate le comunicano qualcosa della loro caratteristica personale. Ciò si può dimostrare con speciale chiarezza nella filiazione divina, nella quale Cristo comunica qualcosa della sua filiazione eterna, cioè ci fa partecipare ad essa in maniera misteriosa, secondo la dichiarazione di Rm 5, 8: *avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbá, Padre*!". *Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio* (Rm 8, 15-16).
Questo significa che Cristo fa partecipare i suoi fedeli a ciò che gli è proprio e personale: la sua filiazione al Padre. Così, attraverso la missione del Figlio, Dio amplia la sua paternità al di là delle relazioni trinitarie fino ad abbracciare tutti coloro che accolgono Gesù Cristo (cfr. Gv 1, 12). Perciò la famosa affermazione che siamo figli di Dio nel Figlio per lo Spirito

[5] CCC, n. 260.

si può formulare in questo altro modo: la paternità del Padre su di noi si realizza in modo nuovo ed ineffabilmente intimo mediante la missione del Figlio, "così che, siccome siamo *filii Dei in Filio*, si può definire a se stesso Dio come *Pater noster in Filio per Spiritum Sanctum*"[6].

La nozione di missione e la sua comprensione analogica

I testi della Scrittura sono, come è ovvio, il punto di riferimento più importante quando si parla delle missioni in Dio. Essi rappresentano non solo quanto sappiamo circa l'esistenza di missioni in Dio, ma anche quanto sappiamo circa la loro natura. La nozione di missione che hanno elaborato i teologi non è che un elenco delle caratteristiche che si manifestano nel realizzarsi delle missioni secondo la loro descrizione da parte dei testi della Scrittura.
Seguendo questi testi, si è soliti fissare i seguenti tratti delle missioni trinitarie:
a) La Sacra Scrittura, parlando dell'invio del Figlio e dello Spirito, afferma del Padre solamente che *viene* agli uomini (Gv 14, 23), ma non afferma mai che il Padre è mandato. Egli è colui che invia il Figlio e lo Spirito Santo.
b) Ne consegue che la missione di una Persona divina si intende dipendente dalla sua processione da un'altra Persona. La Persona inviata deve procedere dalla Persona che invia. Cioè, la missione implica origine dell'inviato rispetto a colui che invia.
c) Mediante questo invio, la Persona inviata si trova presente nella creatura razionale in un modo nuovo. Infatti, si sta parlando di missioni reali. L'Incarnazione è reale*: il Verbo si fece carne* (Gv 1, 14) veramente; lo Spirito è stato inviato veramente a Pentecoste. Questo invio non può essere reale, se non implica un cambiamento reale nella presenza della Persona inviata in colui al quale è stata inviata. Scrive Tommaso d'Aquino:

> "Il concetto di missione include due elementi: il primo dei quali è il rapporto tra inviato e mandante; il secondo è il rapporto tra l'inviato e la sua destinazione (…) Ciò posto, ad una Persona divina può convenire la missione, in quanto missione da un lato importa origine dal mittente e dall'altro un nuovo modo di essere in qualche luogo"[7].

d) Parlando delle missioni divine è necessario tenere presente quanto si è già detto circa l'uguaglianza delle Persone divine tra loro e la loro *circuminsessio*.
Per questa ragione, la missione di una Persona divina non si può concepire né come un mandato né come un consiglio da parte della Persona inviante. La missione non può scaturire dalla superiorità di una Persona su un'altra, ma solamente dalla relazione di origine[8].
Come accade in tutto ciò che concerne Dio, è necessario concepire le missioni divine in modo analogo alle missioni note nella convivenza umana, e che costituiscono il punto di partenza per stabilire l'analogia. Pertanto, si deve escludere dal suo concetto tutto ciò che

---

[6] S. Cipriani, *Cristo revelador del Padre y emisor del Espiritu en San Pablo*"Estudios Trinitarios" 5 (1972) 334. Cfr N. Silanes, Misión, misiones in X. Pikaza (ed.) *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 880.

[7] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 43, a. 1, in c.

[8] "In Dio, la missione importa soltanto dipendenza di origine, la quale, come si è detto, comporta l'uguaglianza tra le Persone". Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 43, a. 1, ad 1. Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad,* Madrid 1960, 448.

include qualche imperfezione. Le missioni, quindi, non sono un invio come si invia un servo o un ambasciatore. A differenza delle missioni umane –per esempio, la missione di un ambasciatore–, la missione divina non implica allontanamento dell'inviato rispetto a colui che lo invia; neppure implica subordinazione rispetto a colui che lo manda. Non indica altro che origine. Tommaso usa una comparazione che ci introduce nella stretta relazione esistente tra le missioni e le processioni:

> "Il fatto che uno è inviato rivela che l'inviato procede in qualche modo da chi lo invia, o per il comando (…) o anche per semplice origine, come i fiori i quali si dicono emessi dalla pianta"[9].

L'immagine usata da Tommaso è veramente felice. Nelle missioni visibili si manifesta la realtà della provenienza interna in Dio; in esse fiorisce il mistero trinitario come il fiore spunta dall'albero.

A causa della perfezione infinita delle Persone divine, la missione si deve concepire senza che in essa si dia alcun mutamento nella persona inviata. Già si è detto che non cessa di essere in colui che invia; e nemmeno comincia ad esistere in colui al quale è inviato. Le tre Persone sono dappertutto. Per questo motivo si precisa che la Persona inviata riceve unicamente un *nuovo modo* di essere in Colui al quale è inviata.

Questo nuovo modo di presenza non implica un cambiamento reale nella Persona inviata. Il cambiamento reale si produce in colui che riceve la missione. Per questa missione, la creatura razionale, che già era legata essenzialmente a Dio per la presenza di immensità, gli resta legata in quanto trino, con un nuovo modo di relazione. È la creatura quella che esperimenta una mutazione reale. In altre parole: le missioni scaturiscono dalla vita divina nella quale i tre sono ugualmente eterni, infiniti, immensi; scaturiscono dal disegno del Dio Trino ed Uno di comunicare l'infinita ricchezza della sua vita personale alla creatura razionale, ed è la creatura razionale quella che è introdotta realmente nell'intima vita della Trinità. Questo è il cambiamento reale che esperimenta.

A causa della *circuminsessio*, la missione di una Persona divina –che implica un nuovo modo di presenza– comporta la presenza delle altre due. Il Padre invia il Figlio e lo Spirito Santo, ma nell'inviarli si fa insieme presente con essi. Per questa ragione si possono descrivere le missioni come la presenza operante del Padre, del Figlio e del loro Spirito nel mondo degli uomini[10]. Anche se solamente il Figlio e lo Spirito possono essere inviati, è tutta la Trinità che si comunica a noi attraverso le missioni.

A partire da M. J. Scheeben si è soliti far notare che la missione di una Persona divina implica due elementi: il *dono attivo* di se stessa e il *dono passivo*, cioè la sua donazione da parte di un'altra Persona[11]. Entrambi gli elementi sono inseparabili: il Padre dona il suo Unigenito per la salvezza del mondo (cfr. Gv 3, 16) e il dono che il Padre fa dell'Unigenito viene accompagnato dal dono personale che l'Unigenito fa di se stesso. Lo stesso avviene con lo Spirito, che, essendo dono essenziale, è inviato come dono dal Padre e questo invio comporta che lo stesso Spirito si doni a noi come dono. Il termine della missione, si è detto, è un *nuovo modo* di presenza. Stiamo parlando di una presenza delle Persone divine in quanto distinte. Anche se la creazione del mondo e la sua conservazione implicano già una

[9] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 43, a. 1, in c.

[10] Cfr. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1974, 434.

[11] Cfr. M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*,§ 27, Barcelona 1960, 160-166

presenza di Dio, questa presenza non si può concepire come risultato di una missione trinitaria. La missione comporta la relazione personale tra Dio e gli uomini, relazione che, per il fatto di essere personale, non può esistere che tra le Persone divine e le persone create.

Processione eterna e missione temporale

Si è già affermato che esiste una relazione indissolubile tra processione eterna e missione temporale. La missione, in certo modo, è la continuazione nel mondo creato dei processi intradivini[12]. Lo ha messo in rilevo Agostino sostenendo a partire dalle missioni divine la distinzione tra Padre e Figlio e Spirito Santo[13]

> "Dunque come il Padre ha generato, il Figlio è stato generato, così il Padre ha mandato, il Figlio è stato mandato. Ma Colui che ha mandato e Colui che è stato mandato sono una cosa sola, perché il Padre e il Figlio sono una cosa sola. Così pure lo Spirito Santo è una cosa sola con essi, perché i Tre sono una cosa sola. Come infatti per il Figlio nascere è essere dal Padre, così per il Figlio essere mandato è essere conosciuto nella sua origine dal Padre. Alla stessa maniera come per lo Spirito Santo essere il dono di Dio è procedere dal Padre, così per lui essere mandato è venir conosciuto nella sua processione dal Padre, e non possiamo dire che lo Spirito Santo non proceda anche dal Figlio. Non per nulla infatti il medesimo Spirito Santo è detto Spirito del Padre e del Figlio. Né vedo che altro abbia voluto dire Cristo quando, soffiando sul volto dei discepoli ha dichiarato: *Ricevete lo Spirito Santo* (Gv 20,22), perché quel soffio corporeo, che procede dal corpo con una sensazione di contatto fisico non era la sostanza dello Spirito Santo, ma la rappresentazione, attraverso un simbolo adatto, che lo Spirito Santo non procede solo dal Padre, ma anche dal Figlio"[14].

Testo bellissimo e di grande densità teologica. Tutto l'essere del Figlio consiste in *essere dal Padre*.

Il Figlio è totalmente ed esclusivamente relazione filiale al Padre. Tale relazione filiale si mostra nella missione del Figlio a tal punto che tale missione non è altro che lasciarsi conoscere –*cognosci*– come procedente dal Padre. Si comprende che è il Figlio colui che si incarna, dato che la sua missione visibile ha come fine di unirci con lui per convertirci, mediante questa unione, *in figli di Dio*. Nella nostra filiazione adottiva –scopo della missione del Verbo– si può riconoscere la sua processione eterna. La missione del Figlio è, quindi, la visibilità –far conoscere nel tempo in tutta la sua operatività– la sua provenienza eterna come Verbo del Padre. Non si può sottolineare con più vigore il legame esistente fra Trinità immanente e Trinità economica.

La profondità con la quale Agostino sviluppa la teologia delle missioni incide potentemente sulla questione del *Filioque*. Nel passo citato, il *Filioque* non dipende dalla considerazione della unicità dell'essenza divina, né dall'assioma della opposizione di relazione. L'affermazione che lo Spirito procede dal Figlio fluisce naturalmente dalla considerazione che, la sera di Pasqua, Gesù dona lo Spirito agli Apostoli. La donazione dello Spirito mediante gesti visibili è "visibilità" del fatto che lo Spirito procede eternamente dal Figlio. Negare che lo Spirito procede dal Figlio comporterebbe

[12] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad*, cit., 398.
[13] Questo è praticamente l'inizio del *De Trinitate*: Cfr. Agostino, *De Trinitate*, I, 4, 7.
[14] Agostino, *De Trinitate*, IV, 20, 29.

necessariamente l'impoverimento della teologia delle missioni in quanto "visibilità" della processione eterna. Infatti, è chiaro che il Figlio invia e dona lo Spirito.
Questa relazione così stretta tra processione e missione è basata, d'altra parte, sul fatto che le missioni sono la più alta comunicazione possibile della vita intratrinitaria alla creatura razionale. Ne consegue l'affermazione che nella missione si manifesta ciò che è proprio di ciascuna Persona. Infatti, la missione di una Persona divina è la comunicazione più intima che questa Persona può fare di Se stessa alla creatura razionale:

> "Tutta l'Economia divina è l'opera comune delle tre Persone divine. Infatti, la Trinità, come ha una sola e medesima natura, così ha una sola e medesima operazione (…) Le missioni divine dell'Incarnazione del Figlio e del dono dello Spirito Santo sono quelle che particolarmente manifestano le proprietà delle Persone divine (…) Tutta l'Economia divina, opera comune e insieme personale, fa conoscere tanto la proprietà delle Persone divine, quanto la loro unica natura. Parimenti, tutta la vita cristiana è comunione con ognuna delle Persone divine, senza in alcun modo separarle. Chi rende gloria al Padre lo fa per il Figlio nello Spirito Santo; chi segue Cristo lo fa perché il Padre lo attira (cfr. Gv 6, 44) e perché lo Spirito lo guida (cfr. Rm 8, 14)"[15].

La nozione di missione è, quindi, una nozione *personale* per molte ragioni. Non si applica che ad una Persona divina in quanto donata o inviata, cioè si riserva per la donazione stessa di Dio, non per *i doni* di Dio. Solamente una Persona può essere inviata. Questa Persona è inviata per la sua relazione personale con la Persona che invia. Infine la Persona è inviata alla creatura razionale per stabilire con essa una relazione di presenza in quanto Persona distinta dalle altre due. Ne deriva l'esattezza dell'osservazione di Scheeben: la missione è una doppia donazione: donazione da parte di chi invia e donazione da parte dell'inviato.
E dato che questa donazione implica una trasformazione reale in colui che ne è destinatario, ciò che caratterizza la missione è il fatto che stabilisce una misteriosa relazione della persona umana con la Persona divina in quanto distinta dalle altre due, anche se intimamente unita ad esse per la *circuminsessio*[16].
La missione, quindi, è temporale, ma rinvia sempre al suo fondamento eterno. È temporale, perché la missione comporta una nuova presenza in colui al quale è inviata; rinvia sempre alla processione eterna, perché le missioni sono il prolungamento temporale delle processioni eterne.

> "Missione non solo implica derivazione da un principio, ma stabilisce anche un termine temporale di tale processione. Quindi il termine missione è soltanto temporale. O [possiamo dire che] missione include la processione eterna e le aggiunge qualcos'altro, cioè l'effetto temporale: perché la relazione della Persona divina al suo principio non può essere che dall'eternità. Quindi la processione può chiamarsi doppia, cioè eterna e temporale: non perché si raddoppi la relazione al principio, ma il raddoppiamento avviene nel termine che è insieme temporale ed eterno"[17].

Queste frasi di Tommaso, nelle quali sottolinea la strettissima ed indissolubile relazione tra la processione eterna e la missione temporale, giustificano il fatto che si consideri le missioni come il *prolungamento* delle processioni eterne nella creatura razionale[18].

---

[15] CCC, nn. 258-259.
[16] Cfr. J. H. Nicolas, Synthèse Dogmatique, Paris 1986, 232.
[17] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 43, a. 2, ad 3.
[18] Cfr. N. Silanes, *Misión, misiones* in X. Pikaza (ed.), *El Dios cristiano*, cit., 885.

Missione visibile e missione invisibile

Le missioni si dividono in missioni visibili e invisibili. Le missioni sono visibili quando la comunicazione della Persona inviata è accompagnata da un segno sensibile, anche se il suo significato è chiaro solamente per il credente. Si chiamano missioni visibili l'incarnazione del Verbo e la discesa dello Spirito Santo il giorno di Pentecoste. In entrambi i casi, le missioni furono accompagnate da segni visibili. La missione si chiama invisibile quando ha luogo senza alcun segno esteriore. Ciò accade, p.e., con l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima del giusto.

Nella Sacra Scrittura si parla esplicitamente dell'invio del Figlio nel mondo e dell'invio dello Spirito Santo. Si tratta di missioni visibili. Si parla anche chiaramente di missioni invisibili, p.e. dell'invio dello Spirito Santo nell'anima. La missione invisibile dello Spirito appare frequentemente in relazione con la nostra adozione a figli: *Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio (…) per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbá, Padre*! (Gal 4, 4-6*); La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato* (Rm 5, 5*); Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi* (1 Cor 3, 16-17).

Le missioni –sia le visibili che le invisibili– hanno come fine la santificazione degli uomini; le prime manifestano al mondo le Persone inviate; le seconde implicano la loro donazione a quelli che le ricevono. La missione invisibile –p.e., l'inabitazione dello Spirito Santo– eleva l'uomo al di sopra di tutto il creato e lo introduce nell'intimità trinitaria.

> "L'anima mediante la grazia diviene conforme a Dio. Quindi perché [si possa dire che] una Persona divina è inviata mediante la grazia ad una creatura, è necessario che quest'ultima per qualche dono di grazia diventi simile alla Persona divina inviata. Ora, poiché lo Spirito Santo è Amore, mediante il dono della carità l'anima diventa simile a lui: quindi in vista del dono della carità si ha la missione dello Spirito Santo. Invece il Figlio è Verbo, ma non un verbo qualunque, bensì il Verbo che spira l'Amore (…) Quindi il Figlio non è inviato per un perfezionamento qualsiasi dell'intelletto: ma solo per quell'insegnamento da cui prorompe l'amore"[19].

Il fine delle missioni divine è l'abbraccio di amore tra l'uomo e le tre Perone divine. Il Padre invia il suo Figlio e il suo Spirito al cuore dell'uomo, affinché l'uomo abbia relazione diretta con essi come Persone distinte in una relazione che scaturisce dall'amore, secondo il detto del Signore: *Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui* (Gv 14, 23). Si tratta di una esperienza di Dio che si realizza dapprima nella notte della fede e poi nella chiara visione nella gloria. La vita mistica è come una oscura esperienza di questa presenza.

In questa luce si comprende l'importanza del fatto che le missioni sono continuazione delle processioni trinitarie. Infatti, mediante le missioni, le Persone si comunicano all'uomo in ciò che hanno di più proprio e distintivo: la loro distinzione personale in

[19] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 43, a. 5, ad 1, 2.

ragione della loro origine. Solo così l'uomo può essere pienamente introdotto nell'abisso vitale dell'intimità divina.

Capitolo 27. L'inabitazione della Trinità nell'anima del giusto

Lo studio dell'inabitazione della Trinità nell'anima corona lo studio delle missioni divine, perché l'inabitazione costituisce il termine delle missioni. Il Verbo è stato inviato nel mondo per unire a sé tutta l'umanità; lo Spirito Santo è inviato nei nostri cuori per unirci con Cristo e così con tutta la Trinità. L'inabitazione, infatti, non è altro che la comunione dell'uomo con le tre Persone divine, una comunione che equivale ad una mutua relazione di presenza[20]. Questa comunione è la ragione d'essere dell'opera della creazione e della redenzione; è anche la ragion d'essere dell'uomo[21].

L'inabitazione trinitaria è una relazione di presenza fra le tre Persone divine e l'uomo in un dialogo di conoscenza e di amore per il quale Dio abita nell'uomo o, detto con maggior precisione, l'uomo è posseduto da Dio a tal punto che Dio lo fa abitare in Sé stesso. La presenza d'inabitazione è una relazione che, come ogni relazione, implica non solo due termini che si pongono in relazione tra di loro –le Persone divine e l'uomo– ma anche il fondamento o la ragione per la quale tali termini si mettono in relazione.

L'inabitazione della Trinità si studia in due momenti diversi: nel trattato su Dio e proprio a questo punto. Lo studio si inquadra allora nella prospettiva delle missioni divine[22]. Si studia anche nell'antropologia soprannaturale, poiché inabitazione e grazia risultano indissolubilmente collegate[23].

Ci troviamo di fronte ad uno dei temi teologici essenziali. Come è stato giustamente scritto, "l'inabitazione trinitaria è principio, fonte e meta dell'azione salvifica di Dio come anticipazione della beatitudine. Perciò possiamo affermare che appartiene alla parte centrale della teologia, dela vita delle anime e della Chiesa"[24].

La realtà dell'inabitazione

L'inabitazione della Trinità nell'anima è affermata chiaramente e abbondantemente nella Sacra Scrittura. *Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui* (Gv 14, 23). In parecchi passi si parla dello Spirito Santo come inviato o donato ai discepoli (cfr. Gv 15, 26; 16, 7; Gal 4, 6; Rm 5, 5; 1 Cor 3, 16-17). Lo Spirito che ha risuscitato Gesù dai morti inabita nei cristiani (cfr. Rm 8, 11). La carità è un dono dello Spirito, che grida nei nostri cuori: *Abbá, Padre* (cfr. Rm 8, 15).

---

[20] Non si deve confondere l'inabitazione con le missioni. Le missioni implicano origine rispetto al mittente. Solamente il Figlio e lo Spirito Santo possono essere inviati. L'inabitazione si riferisce alle tre Persone divine, anche al Padre. Tuttavia si suole porre l'inabitazione a coronamento delle missioni, perché l'inabitazione dipende strettamente dalla missione dello Spirito nell'anima.

[21] Cfr. Conc. Vat. II. *Const. Gaudium et spes* (7.XII.1965), n. 19.

[22] Cfr. p.e. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 43, a. 3.

[23] Cfr. p.e. S. Gonzalez, *De gratia*, in *Sacrae Theologiae Summae*, III, Madrid 1953, 603-613.

[24] E. Llamas, *Inhabitación trinitaria*, in X. Pikaza (ed.) *El Dios cristiano* (*Diccionario Teológico*), Salamanca 1992, 692.

Il Nuovo Testamento chiama i cristiani –e più concretamente, il corpo dei cristiani– templi dello Spirito Santo. In essi abita Dio in modo analogo a come abitava nel tempio di Gerusalemme (cfr. p.e., 1 Cor 3, 16-17; 6, 19; 2 Cor, 6, 16). La rivelazione esplicita della presenza della Trinità nell'anima, come è ovvio, appartiene esclusivamente al Nuovo Testamento, perché solo qui si rivela il mistero della Santissima Trinità. Tuttavia questa rivelazione è preceduta da una lunga tradizione veterotestamentaria circa la vicinanza di Dio, specialmente al popolo di Dio. Questa presenza non è altro che una relazione personale di conoscenza e di amore paterno, che si rivela , p.e. nella conversazione di Dio con i patriarchi (cfr. Gn 17, 1-2; 18, 17); sul Sinai (cfr. Es 19, 5-8; Lv 11, 44-45); nel parlare con Mosé faccia a faccia come parla un uomo con il suo amico (cfr. Es 33-34). La presenza di Yahvé accompagna il popolo e si manifesta in modo speciale nella tenda del convegno (cfr. Es 49, 34-38) e nel tempio consacrato da Salomone (cfr. 1 Re 8, 10-13). Il Messia si chiamerà Emmanuele, Dio con noi, perché su di lui si poserà lo spirito di Yahvé (cfr. Is 7, 14). Camminare alla presenza di Yahvé è la maggior gioia dell'ebreo devoto.

Secondo l'Antico Testamento, Dio è presente su tutta la terra. È nell'alto dei cieli e nell'abisso (Cfr. Sal 139, 4-12). A questa presenza di immensità chiaramente affermata, si aggiunge la presenza di Dio in mezzo al suo popolo ed ai santi con i quali mantiene un dialogo personale.

Questa presenza speciale di Yahvé si manifesta, p.e., nell'attività carismatica di uomini specialmente eletti ai quali Yahvé invia il suo spirito. I Giudici possiedono una forza speciale per salvare il popolo perché hanno lo spirito di Dio (cfr. Gdc 3, 10; 6, 34-35; 11, 29); lo spirito che Mosé possiede gli dona le forze per guidare il popolo attraverso il deserto (Es 18, 22-25).Lo spirito di Dio può cambiare i cuori di pietra, convertendoli in cuori di carne (cfr. Ez 36, 25-28).

Lo Spirito di Jahvé scende sulla Vergine nell'Annunciazione (cfr. Lc 1, 35). Si tratta dello stesso Spirito che unge Gesù come Messia (cfr. Lc 4, 21). Il Messia è il portatore dello spirito di Yahvé (cfr. Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22). Lo Spirito scende a Pentecoste sugli apostoli e trasforma i loro cuori (cfr. At 2, 1-21).

In questo contesto di vicinanza divina si devono leggere i numerosi passi del Nuovo Testamento che parlano della presenza dello Spirito nel cuore dei cristiani. Le affermazioni bibliche sulla presenza di Dio convergono nell'inabitazione trinitaria come nella sua espressione più piena.

Sono iniziate con l'affermazione della vicinanza di Yahvé al mondo e della sua conversazione amichevole con Adamo nel Paradiso per continuare poi a caratterizzarsi in un movimento ascendente –ogni volta più intimo e personale– negli interventi di Yahvé nell'Alleanza. Questa presenza di Dio nell'uomo culmina nel suo Figlio, il quale è la tenda da campo –il tabernacolo– che Dio ha posto per abitare tra gli uomini (cfr. Gv 1, 14). In questo movimento ascendente, lo Spirito appare come il principio generatore della vita interiore: prima in Cristo, nel quale si trova in pienezza, poi nella Chiesa alla quale è inviato come santificatore ed infine nei cuori dei cristiani (cfr. 2 Cor 13, 13)[25].

[25] Cfr. R. Moretti, *Inhabitation,* DSp VII/2, 1744-1745.

La dottrina patristica sull'inabitazione trova le sue formulazioni più appropriate nel trattare la *divinizzazione* del cristiano per opera dello Spirito Santo. Ne dà bella testimonianza Basilio[26].

L'insegnamento dei Padri si può riassumere in tre affermazioni fondamentali:

a) Dio inabita propriamente nell'anima dei giusti;

b) Le tre Persone divine sono presenti nell'anima;

c) Questa presenza è opera dello Spirito Santo.

Ecco come lo formula Agostino:

> "L'amore che è da Dio e che è Dio è dunque propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio, facendo sì che la Trinità intera abiti in noi. Per questo motivo, lo Spirito Santo, essendo Dio, è chiamato nello stesso tempo molto giustamente anche Dono di Dio. Tale Dono che cosa deve designare propriamente se non la carità, che conduce a Dio e senza la quale qualsiasi altro dono di Dio non conduce a Dio?"[27].

Anche se la dottrina dell'inabitazione appartiene alla fede, il Magistero se ne fece eco solo molto tardi. Tra i Simboli antichi, solamente quello di Epifanio menziona l'inabitazione proprio nel confessare la divinità dello Spirito Santo: "Credo nello Spirito Santo (…) che parlò negli Apostoli ed *inabita nei santi*"[28].

Leone XIII è il primo a trattare dell'inabitazione, considerandola come effetto della grazia e opera dello Spirito Santo:

> "L'amore che è da Dio e che è Dio è dunque propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio, facendo sì che la Trinità intera abiti in noi. Per questo motivo, lo Spirito Santo, essendo Dio, è chiamato nello stesso tempo molto giustamente anche Dono di Dio. Tale Dono che cosa deve designare propriamente se non la carità, che conduce a Dio e senza la quale qualsiasi altro dono di Dio non conduce a Dio?"[29]."Dio per mezzo della sua grazia sta nell'anima del giusto, in un modo più intimo e ineffabile, come in un suo tempio, donde deriva quell'amore vicendevole, per cui l'anima è intimamente a Dio presente, è in lui più che non soglia farsi fra dilettissimi amici e gode di lui con una piena soavità. Ora questa unione, che propriamente si chiama "inabitazione", la quale non nell'essenza, ma solo nel grado differisce da quella che fa i beati in cielo, sebbene si compia per opera di

---

[26] Le affermazioni di Basilio hanno una grande chiarezza: "Non c'é santificazione fuori dello Spirito Santo (*De Spiritu Sancto*, 16, 38); " quando siamo santificati dallo Spirito riceviamo anche Cristo che abita in noi, e con Cristo riceviamo il Padre che fa comune dimora in noi" (*Omelia* 24, 5); è lo Spirito Santo che ci rende figli di Dio (cfr. *Epistola* 105). Cfr. J. M. Yanguas, *Pneumatología de San Basilio*, Pamplona 1983, 134-142.

[27] L'originale latino ha una forza intraducibile: "Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam Donum Dei. Quod Donum proprie quid nisi charitas intelligenda est, quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum?" (Agostino, *De Trinitate,* XV, 18, 32). Cfr. E. Llamas, *Inhabitación trinitaria*, in J. Pikaza (ed.) *El Dios cristiano* (*Diccionario Teológico*) cit., 698.

[28] Si tratta della formula lunga che si trova nell' *Ancoratus* (a. 374), cap. 119. Il testo impiega il verbo *oikéo*. Cfr DS 44.

[29] L'originale latino ha una forza intraducibile: "Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam Donum Dei. Quod Donum proprie quid nisi charitas intelligenda est, quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum?" (Agostino, *De Trinitate,* XV, 18, 32). Cfr. E. Llamas, *Inhabitación trinitaria*, in J. Pikaza (ed.) *El Dios cristiano* (*Diccionario Teológico*) cit., 698.

tutta la Trinità, "con la venuta e dimora delle tre Persone nell'anima amante di Dio" (Gv 14,23), tuttavia allo Spirito Santo si attribuisce."[30].

Pio XII, nella *Mystici Corporis*, attribuisce grande importanza alla presenza dello Spirito nella Chiesa –è qui che lo chiama *anima della Chiesa*– e afferma al tempo stesso che la nostra filiazione adottiva è opera dello Spirito:

"Certo, non ignoriamo che nel comprendere e nello spiegare questa dottrina riguardante la nostra unione con il divin Redentore e, in modo particolare, l'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime, vi sono velami che l'avvolgono come caligine, a causa della debolezza della nostra mente. […] Però tutti abbiano questo per certo ed indiscusso, se non vogliono allontanarsi dalla genuina dottrina e dal retto insegnamento della Chiesa: respingere cioè, in questa mistica unione, ogni modo con il quale i fedeli, per qualsiasi ragione, sorpassino talmente l'ordine delle creature ed invadano erroneamente il campo divino, che anche un solo attributo di Dio eterno possa predicarsi di loro come proprio. Inoltre fermamente e con ogni certezza ritengano che in queste cose tutto è comune alla Santissima Trinità, in quanto tutto riguarda Dio quale suprema causa efficiente. […] Si dice che le Persone divine inabitano, in quanto che, presenti in modo imperscrutabile negli esseri dotati di intelletto, questi Si pongono con esse in relazione mediante la conoscenza e l'amore in un modo del tutto intimo e singolare che trascende ogni natura creata. "[31].

Pio XII si sta riferendo a principi classici nella teologia e che si sono già presentati a noi in numerose occasione. Il contesto in cui si muove, come vedremo più avanti, è quello di Tommaso: la presenza di inabitazione si realizza per gli atti di conoscenza e di amore. In un contesto più personalista, Giovanni Paolo II descrive l'inabitazione trinitaria come una mutua apertura vitale tra le Persone divine e l'uomo:

"Dio uno e trino si apre all'uomo, allo spirito umano. Il soffio nascosto dello Spirito divino fa sì che lo Spirito umano si apra, a sua volta, davanti all'aprirsi salvifico e santificante di Dio. Per il dono della grazia, che viene dallo Spirito, l'uomo entra *in una vita nuova*, viene introdotto nella realtà soprannaturale della stessa vita divina e diventa *dimora dello Spirito Santo, tempio vivente di Dio* (cfr. Rm 8, 9; 1 Cor 6, 19). Per lo Spirito Santo, infatti, il Padre e il Figlio vengono a lui e prendono dimora presso di lui (cfr. Gv 14, 23). Nella comunione di grazia con la Trinità si dilata l'area vitale dell'uomo, elevata al livello soprannaturale della vita divina. *L'uomo vive in Dio e di Dio*: vive *secondo lo Spirito e pensa alle cose dello Spirito"*[32].

Il contesto teologico del testo citato è vicino a Tommaso d'Aquino. Il dono della grazia proviene dallo Spirito; mediante questo dono l'uomo viene introdotto in una nuova relazione con Dio. L'inabitazione è opera, quindi, dello Spirito mediante la grazia.

Il concetto d'inabitazione

L'inabitazione della Trinità implica un *nuovo modo* di presenza di Dio all'uomo, un modo molto più intimo della presenza di immensità. Per la presenza di immensità Dio gli si fa presente in quanto gli dona l'essere; per l'inabitazione, è presente come Padre, Figlio e Spirito Santo, cioè è presente in quanto l'uomo è posto in relazione differenziata con ciascuna delle Persone.

[30] Leone XIII, Enc. *Divinum illud munus* (9.V.1897), AAS 29 (1886-1887), 648.
[31] Pio XII, Enc. *Mystici corporis* (29.VI.1943), n. 35.
[32] Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem* (18.V.1986), n. 58.

Diciamo *nuovo* modo di presenza perché, da una parte, l'inabitazione presuppone la presenza di immensità, e dall'altra implica una strettissima relazione con Dio non già in quanto autore dell'essere, ma in quanto origine e termine della divinizzazione dell'uomo. Per la presenza di immensità Dio è presente a tutte le cose per *essenza, presenza e potenza*, cioè in quanto tutte le cose ricevono l'essere da Lui, sono presenti alla sua conoscenza e sono sottoposte al suo potere[33]. La presenza d'inabitazione invece, si riferisce esclusivamente alla creatura razionale e solamente in quanto questa partecipa della natura divina, cioè in quanto è *divinizzata*.

Le missioni trinitarie, come si diceva nel capitolo precedente, implicano un nuovo modo di presenza della Persona inviata nella creatura razionale, perché la missione di una Persona divina presuppone che essa sia già nel luogo dove è inviata. L'inabitazione è *solamente* un nuovo modo di presenza. Ma questo nuovo modo di presenza deve intendersi in tutta la sua forza, come qualcosa di *reale*, non come una *metafora* o una *iperbole*. È una presenza *sostanziale*, non puramente *dinamica*. Non sono solamente i doni dello Spirito che riempiono l'uomo, ma è lo Spirito stesso che inabita nei nostri cuori. I testi abbondanti ed espliciti della Sacra Scrittura che parlano dell'inabitazione non ammettono un'interpretazione diversa. Per cui i teologi definiscono l'inabitazione come una *presenza sostanziale.*

La presenza d'inabitazione è molto superiore a tutti i doni divini e a tutti i carismi dello Spirito Santo, perché consiste nel fatto che si dona e si dà a noi realmente lo Spirito Santo stesso.

Ecco come l'espone Tommaso:

> "Ad una Persona divina spetta di essere inviata, perché può cominciare ad essere in un modo nuovo in qualcuno; e di essere donata perché può essere posseduta da qualcuno. Ora, senza la grazia santificante non si ha né l'una né l'altra di queste due cose. Dio infatti si trova comunemente in tutte le cose per essenza, per potenza e per presenza (…) Al di sopra di questo modo comune ce n'è uno speciale riservato per le creature ragionevoli, nelle quali Dio è presente come la cosa conosciuta è in chi conosce e la cosa amata in chi ama. E siccome la creatura ragionevole conoscendo e amando, con la sua operazione raggiunge Dio medesimo, si dice proprio per questo suo modo speciale di essere, che Dio non solo è nella creatura ragionevole, ma anche che abita in essa come in un suo tempio. Quindi nessun altro effetto, fuori della grazia santificante, può motivare la presenza di una Persona divina in modo nuovo nella creatura ragionevole. Dunque soltanto per la grazia santificante la Persona divina è mandata e procede nel tempo (…) E con questo medesimo dono della grazia santificante si riceve lo Spirito Santo, che viene ad abitare nell'uomo. Perciò lo stesso Spirito Santo viene così dato ed è inviato"[34].

Dio si fa presente all'uomo come trino, perché la sua intimità tripersonale è raggiunta dalla conoscenza e dall'amore diretto dell'uomo. Da questa prospettiva si illumina l'importanza e la necessità della rivelazione esplicita del mistero trinitario. Solo per mezzo di essa l'uomo può conoscere e amare esplicitamente ciascuna delle Persone divine.

---

[33] Cfr. Capitolo 17.

[34] Tommaso d'Aquino STh , I, q. 43, a. 3, in c. Osserva M. Cuervo: "Da qui proviene il concetto di San Tommaso della missione invisibile delle divine Persone come prolungamento in noi delle processioni eterne. Perché, come in queste ciò che procede realmente e sostanzialmente sono le Persone divine, così anche nelle missioni invisibili sono inviate a noi le Persone allo stesso modo" (M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 43*, in *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, t. II, Madrid 1953, 409).

Esiste un legame indissolubile tra la grazia santificante, la missione invisibile dello Spirito Santo, le virtù teologali della fede e della carità, la nostra filiazione adottiva e l'inabitazione trinitaria. L'inabitazione è un aspetto della *deificazione* o *santificazione* dell'uomo, che è una realtà misteriosa e ricchissima.

L'opinione dei teologi non è unanime nemmeno nell'indicare l'ordine secondo il quale vanno considerati questi elementi. Comunque, è necessario non dimenticare che i diversi aspetti che il pensiero teologico contempla nella *deificazione* dell'uomo sono inseparabili. La deificazione che trasforma l'uomo in figlio di Dio non si spiega sufficientemente se non per la grazia increata, cioè per la comunicazione di Dio all'anima mediante il dono dello Spirito che la eleva fino al punto di renderla capace di conoscere e di amare le tre Persone della Trinità. Questa elevazione è tale che l'uomo raggiunge direttamente le Persone divine con i suoi atti di conoscenza e di amore e gli concede di avere con Dio una relazione così forte che permette di affermare senza esagerazione che le Persone sono presenti nell'anima come ciò che è conosciuto nel conoscente e ciò che è amato nell'amante.

Al tempo stesso, essere fatti *figli di Dio nel Figlio*, con tutta la radicalità che troviamo nel Nuovo Testamento, implica l'inabitazione della Trinità nell'anima. Infatti, siamo resi figli nel Figlio, essendo innestati in Lui (cfr. Gv 15, 1-8) dallo Spirito Santo. Ma essere innestati in Cristo implica una relazione filiale al Padre data la nostra unione con Cristo e la sua essenziale ed assoluta relazione filiale al Padre.

Molti teologi concepiscono l'inabitazione come effetto della grazia santificante. È il caso specialmente di coloro che, come i seguaci di Tommaso, ritengono che gli atti di fede, speranza e carità costituiscono il fondamento dell'inabitazione. Ora, queste virtù sono infuse nell'anima insieme alla grazia. Ne consegue che tali autori concepiscono l'inabitazione come effetto della grazia.

Nella teologia contemporanea, tuttavia, esiste un progressivo mutamento di accento, che considera la grazia increata –Dio che si autodona all'uomo e inabita in lui– come fondamento degli effetti divinizzanti nella creatura. Da questo punto di vista, la venuta delle tre Persone "precede" ciò che si è soliti chiamare grazia creata.

Infatti, se si chiede della relazione tra lo Spirito Santo e la grazia, la maggior parte dei teologi propende a pensare che la grazia è effetto della donazione dello Spirito Santo all'anima. Tutta la tradizione patristica, soprattutto la greca, concepisce la divinizzazione dell'uomo come *opera* dello Spirito. La grazia creata sarebbe, quindi, dono della grazia increata. Esistono passi della Scrittura che presentano la carità come frutto dell'azione dello Spirito già presente nell'anima. Ecco alcuni esempi: *Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza*… (Gal 5, 22) *La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato* (Rm 5, 5).

L'uomo è costituito nuova creatura in Cristo dalla grazia[35]. Questa nuova creatura non è altro che l'elevazione dell'uomo fino a renderlo partecipe della vita trinitaria. Questa partecipazione si fonda sulla nostra filiazione in Cristo. Ne consegue che, nell'ordine logico dei nostri concetti, la filiazione divina è la ragione dell'inabitazione trinitaria. In

[35] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I-II, q. 110, a. 2, ad 3.

altre parole: la nostra relazione alle Persone del Padre e dello Spirito Santo si realizza attraverso la nostra filiazione in Cristo. Allo stesso modo che Dio si rivela a noi definitivamente in Cristo, così pure ci abita –ci fa abitare in Lui– attraverso la relazione filiale di Cristo.

> "La grazia e, quindi, la filiazione divina è una nuova e più profonda partecipazione alla divinità, non solo in quanto Essere, ma in quanto Vita. Ma la vita divina è la vita trinitaria, per cui la filiazione divina è il modo con il quale, per la grazia, l'uomo partecipa soprannaturalmente a questa vita divina. L'uomo *entra* così, in modo misterioso ed ineffabile, nella dinamica stessa della vita intratrinitaria, senza cessare di essere uomo, e –mistero luminoso, che a causa della sua eccessiva luce gli occhi umani non possono vedere con chiarezza– senza che Dio muti, senza che perciò cessi di essere l'assolutamente trascendente"[36]

La trascendenza divina conduce nuovamente alla considerazione del fatto che la filiazione è opera *ad extra*. Al pari della grazia, la filiazione divina, considerata nella sua origine, è relazione al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo in quanto sono un unico Dio e un unico principio della nostra santificazione. Ma questo unico principio è una *azione trinitaria*, nella quale ogni Persona è presente come distinta dalle altre. L'opera della santificazione si può chiamare trinitaria in tutta l'esattezza dell'espressione[37].
Questa affermazione fa da contrappeso a quelle altre nelle quali, seguendo Tommaso d'Aquino, si collocano le virtù teologali come ragione dell'inabitazione. In tal senso, un importante studio fa notare quanto segue:

> "Indubbiamente, San Tommaso parla con frequenza di presenza delle Persone divine nel giusto in quanto questi le conosce e le ama, ma non mancano testi nei quali tale presenza intenzionale (come ciò che è conosciuto nel conoscente e ciò che è amato nell'amante) sembra fondarsi su una previa presenza fondante delle Persone divine"[38].

Nell'avvenimento misterioso della deificazione dell'uomo, elevazione soprannaturale per la grazia, filiazione divina e presenza di Dio nell'anima sono realtà inseparabili e che mutuamente si sostengono e illuminano.

---

[36] F. Ocáriz Braña, *Filiación divina*, GER 10, 118.

[37] "La grazia, in quanto effetto creaturale, sarà senza dubbio *un* effetto della azione *unica* e semplicissima di Dio (*una sola natura*, *una sola operazione*), ma questa unica azione si rivela trinitaria: in essa ogni Persona è presente come Persona, realmente distinta dalle altre due. Comunque, ciò che certamente pare chiaro è che per San Tommaso il termine *appropriatio* non significa una arbitraria attribuzione di ragione: la Trinità economico-salvifica è molto presente in tutto il suo pensiero teologico, che non si può definire *modalista*" (F. Ocáriz Braña, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972, 88).

[38] F. Ocáriz Braña, Hijos de Dios en Cristo, cit., 92. F. Ocáriz osserva in seguito che molte volte "per la carità viene postulata da san Tommaso la *previa* presenza dello Spirito Santo, che è la Carità Increata. E allo stesso modo per la conoscenza soprannaturale" (*ibid*.).