**TRINITÀ «ECONOMICA» E TRINITÀ «IMMANENTE»
DIBATTITO E PROSPETTIVE****I.**

Vi sono testi destinati a diventare celebri e a «far discutere». Può essere un libro, una poesia, una breve frase, oppure una semplice riflessione. In ogni caso, si tratta di idee che catalizzano l'attenzione delle persone più diverse, suscitando una peculiare convergenza di interessi nella quale ciascuno riesce ad individuare una profonda sintonia tra quelle e i propri pensieri e scoperte.

Uno di questi testi con vocazione alla celebrità, è apparso nel campo della teologia sistematica cattolica ed è scaturito precisamente dalla penna di Karl Rahner. La frase è la seguente:

Il principio, che stabilisce questo collegamento tra i trattati e che presenta la Trinità come *mysterium salutis* per noi (nella sua realtà e non solo come dottrina), potrebbe venir così formulato: *la Trinità «economica» è la Trinità «immanente» e viceversa*¹.

Ad una prima lettura il testo può sconcertare. La terminologia è chiaramente «tecnica» e la tematica complessa. Insomma, tutto lascia supporre che ci troviamo di fronte ad una questione riservata a «specialisti» della materia, con scarse possibilità di avere un'influenza al di là della ristretta cerchia di questi ultimi.

¹ K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in J. Fiener, M. Löhrer (a cura di), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, vol 3: *La storia della salvezza prima di Cristo*, 5ª ed., Brescia 1980, p. 414.

Tuttavia, sarà proprio questa frase che metterà in moto un dibattito che dura da più di trent'anni, conosciuto come la questione dell'*assioma fondamentale*. Ad esso prenderanno parte i più illustri rappresentanti della teologia del nostro secolo. Y. Congar, G. Lafont, H.U. von Balthasar, W. Kasper, P. Schoonenberg, la Commissione Teologica Internazionale da parte cattolica, e gli evangelici J. Moltmann ed E. Jüngel, sono alcuni degli esempi più autorevoli.

Il peso qualitativo dei partecipanti, la durata delle discussioni, nonché l'importanza data al tema dibattuto, non possono non farci porre delle domande. Come mai tanto scalpore? Cosa può esserci di così fondamentale per la teologia in un simile testo tanto astruso? Perché un tempo come il nostro, segnato dall'emergenza, da tensioni e da ricerche basilari, dovrebbe aver tanto bisogno di una «tesi» che sembra non aver nulla da spartire con la vita dell'umanità e con le necessità della comunità cristiana?

L'ipotesi che qui suggeriamo, è che in tale dibattito stava in gioco l'espressione teologica della novità del cristianesimo, della sua identità e della sua rilevanza. Dietro la complessità di termini come «economia» ed «immanenza», si nascondeva, in realtà, la scoperta della originalità della rivelazione cristiana su Dio, nel contesto delle nuove condizioni culturali del discorso teologico.

Esaminiamo di seguito tale ipotesi, sia dal punto di vista della proposta rahneriana come pure lungo il processo ricettivo che da questa prese le mosse.

1. L'ASSIOMA FONDAMENTALE DELLA TEOLOGIA SECONDO RAHNER²

1.1. Una risposta teologica ad una situazione storica³

«La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa» è, innanzitutto, la traduzione teologica della reazione intima di Rahner di fronte alla maniera in cui molti cristiani vivevano la loro fede agli inizi degli anni '60. Reazione che egli esprime con un laconico: «Così non va!»

Studiando la pietà cristiana, il modo di parlare di Dio da parte di molti teologi e le espressioni immediate con le quali i credenti pretendono di testimoniare la propria fede, Rahner lancia un'accusa durissima: il Dio di molti cristiani non è un Dio cristiano. Tant'è vero che, nell'assurda ipotesi che si dovesse sopprimere il dogma della Trinità perché falso, la maggior parte della letteratura religiosa rimarrebbe praticamente inalterata.

I cristiani vivono come «decentrati». Pregano e parlano di Dio in un modo che rivela quello che potrebbe essere chiamata «la schizofrenia dei due catechismi». Da una parte, i cristiani recitano un «catechismo ufficiale scritto», nel quale si dice che il mistero di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo è il mistero centrale del cristianesimo; dall'altra, invece, la loro vita concreta, le

² Circa le tappe basilari dell'elaborazione dell'«assioma fondamentale» cf. K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in id., *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, pp. 103-133; id., *Die Kirche als Präsenz der Wahrheit und der Liebe Gottes*, in *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg Br. 1964, pp. 121-131; id., *Dreifaltigkeit*, in K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg Br. 1961, pp. 79-81; id., *Il Dio Trino come...*, op. cit., pp. 401-507; id., *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in id., *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1978, pp. 29-147; id., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg Br. 1976; id., *Trinität*, in A. Darlap, K. Rahner, *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Band 4, Freiburg 1969, coll. 1005-1021; id., *Trinitätstheologie*, in *ibid.*, coll. 1022-1031.

³ Circa tutto questo punto cf. K. Rahner, *Il Dio Trino come...*, cit., pp. 401-413.

immagini, i concetti religiosi e la predicazione a cui sono adusi, si ispirano al «catechismo della mente e del cuore», nel quale Dio appare come un essere isolato nella sua grandezza, indifferenziato nella sua trascendenza, astratto nel suo potere assoluto.

Cosa fare di fronte a questo paradosso di un cristianesimo «decentrato»? La risposta a questa domanda fa emergere una prima originalità del dibattito in oggetto. Rahner sostiene che quando la comunità cristiana vive una crisi di tali proporzioni, devono essere mobilitate tutte le risorse della fede e della vita cristiana per affrontarla. In questo sforzo comune, il teologo scientifico ha un apporto unico ed insostituibile da dare. Le analisi sociologiche, religiose e spirituali sono necessarie, ma non sufficienti per scatenare una reazione globale.

Pertanto, si tratta di individuare le cause specificamente *teologiche* della situazione. È necessario considerare l'intimo nesso che esiste tra il modo in cui la teologia di un dogma parla di Dio, e le presenze o assenze dei diversi aspetti del mistero cristiano nella coscienza generale dei credenti in questo determinato periodo storico⁴.

La conclusione a cui giunge Rahner è che la irrilevanza e l'isolamento del mistero trinitario nell'esistenza cristiana sono in stretta relazione con il modo in cui la teologia imposta il rapporto fra Dio, gli esseri umani e la storia, espresso in maniera privilegiata nelle cosiddette «tesi».

La posizione assunta dall'autore è radicale. Alcune di queste formulazioni, nate per difendere e per illustrare verità basilari della fede, sono finite per essere interpretate in maniera tale da impedire ai cristiani di recepire la novità della rivelazione e di percepire la loro vocazione di poter fare l'esperienza di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Prendiamo ad esempio tre delle suddette tesi.

⁴ La correttezza di questa osservazione non deve far dimenticare, tuttavia, un secondo movimento della realtà di cui Rahner non ha tenuto sufficientemente conto: l'esistenza cristiana è sempre stato l'elemento che ha spinto la teologia a riscoprire e comprendere in maniera nuova la rivelazione cristiana.

a) «Se Dio avesse voluto, una qualunque delle tre Persone divine si sarebbe potuta incarnare»⁵.

Rahner parte da una constatazione pastorale. La figura di Gesù Cristo è solidamente radicata nella pietà popolare e nella letteratura religiosa, come pure la verità dell'incarnazione. Tuttavia, egli non rappresenta la «porta di accesso» al mistero trinitario, come sarebbe logico pensare.

Si parla di incarnazione di «Dio», o di «Dio» che si è fatto uomo, ma la correzione delle formulazioni non porta a scoprire la novità che questo fatto suppone riguardo al significato della parola «Dio». Insomma, Gesù Cristo è relazionato a «Dio», ma molto poco al Figlio.

Questa difficoltà nel vedere in Gesù il Figlio, la seconda persona della Trinità, può essere ricondotta precisamente ad una interpretazione della menzionata tesi: «Se Dio avesse voluto, una qualunque delle tre Persone divine si sarebbe potuta incarnare». Tale affermazione, diretta inizialmente alla salvaguardia della assoluta libertà di Dio nella sua rivelazione, è stata elaborata in tale maniera che finisce per offuscare la connessione intima che c'è tra l'incarnazione e la proprietà personale intratrinitaria del Figlio.

Per cercare di salvaguardare la libertà di Dio, si parla di lui facendo un'astrazione della sua libera e gratuita comunicazione in Cristo. Si verifica, perciò, una vera e propria «dimenticanza della filiazione»⁶. Si va dissolvendo in questo modo la convinzione che l'incarnazione e la vita di Gesù sono l'incarnazione e la vita del Figlio. È la seconda persona della Trinità che si rende presente in quanto tale in questi misteri. Il Figlio, e soltanto il Figlio, si è fatto uomo. La natura umana di Gesù e le sue azioni ce lo rivelano in tutta verità.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 404-405. Rahner attribuisce questa tesi ad una tradizione che ha origine in Agostino. La paternità agostiniana della tesi è però messa fortemente in dubbio da altri autori.

⁶ Questa dimenticanza della filiazione comporterà serie conseguenze, che vanno dalla interpretazione del Padre Nostro o dell'offerta del sacrificio eucaristico come preghiere indirizzate alle tre Persone divine senza distinzione alcuna, fino ad una dottrina della «riparazione» o soddisfazione, che non tiene conto del fatto che è stata già realizzata dal Verbo.

b) «*Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*».

Questo secondo principio teologico si riferisce ad un altro dei «nodi tematici» che interessano la concezione del rapporto fra Dio, l'essere umano e la storia: il mistero della grazia. La teologia dell'epoca tendeva a riferirsi ad esso come «consortium vel participatio divinae naturae», o come incoazione della «visione beatifica dell'essenza divina», facendo svanire la relazione che esso aveva con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nel loro mistero intertrinitario.

Il ragionamento teologico che soggiace a tale tesi è, questa volta, l'affermazione del Concilio di Firenze:

Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio⁷.

Tale principio è orientato a riaffermare l'inseparabilità della Trinità nelle sue azioni *ad extra* come necessaria espressione della sua unità di essenza *ad intra*. Di fatto, però, venne interpretato in maniera che occultò ed affievolì la considerazione dell'attuazione *ad extra* del Padre, del Figlio e dello Spirito, secondo le loro proprietà personali e il loro rapporto reciproco; specie per quanto concerne le missioni del Figlio e dello Spirito⁸.

«Inseparabilità» divenne quasi sinonimo di azione «non trinitaria», o meglio, solo appropriata alle Persone. Secondo Rahner ciò è dovuto al fatto che molti teologi hanno compreso il principio indiscriminatamente, applicandolo senza distinzione di sorta tanto alla comunicazione che Dio fa con la creazione come a quella che fa con la grazia.

Invece, i rapporti che Dio instaura con l'essere umano e con la storia nel mistero della grazia sono radicalmente nuove. Di

⁷ DS, 703. Si tratta di un principio già enunciato da sant'Anselmo nel *De Processione Spiritus Sancti*, c. 2, in PL, 158, 288c.

⁸ Questo stato di cose, secondo Rahner, ha precise cause storiche: le trasformazioni introdotte da Agostino alla tradizione a lui precedente, le accentuazioni unilaterali della «concezione latina della Trinità», e l'elaborazione che sulla base di queste ultime è stata fatta dalla Scolastica e dalla Neoscolastica.

conseguenza, l'espressione teologica di queste non può essere limitata alla utilizzazione di categorie e di schemi di pensiero presi in prestito dal rapporto creatore-creatura, ma dovrà prendere spunto dalla originalità della storia salvifica.

c) «Tutte le affermazioni storico-salvifiche devono essere riferite in modo uguale al Dio Trino e a ciascuna persona divina in sé e per sé»⁹.

Questa terza tesi era solitamente accompagnata da una conclusione: una dottrina della Trinità deve fare asserzioni soltanto sulla realtà intradivina, non su realtà economiche. Questo modo di vedere le cose emerge in maniera privilegiata nella forma di impostare l'insegnamento accademico del trattato teologico su Dio.

L'espressione teologica del mistero di Dio si divide, pertanto, in un «De Deo Uno» e un «De Deo Trino»; il primo punto, di forte impronta filosofica, non soltanto precede ma domina l'insieme del trattato. Quello «De Trinitate» tende ad essere isolato dal resto dei trattati della dogmatica, tanto che diventa difficilmente distinguibile la sua funzione centrale rispetto a tutti i trattati teologici.

Viene impartito all'inizio degli studi di teologia e non viene più toccato in seguito; e viene spiegato in tale maniera da sembrare che la rivelazione ci abbia detto soltanto «cose» circa la Trinità. La sua *realtà*, invece, rimane chiusa in se stessa. In altri termini, è come se della Trinità ci fossero accessibili soltanto le «dichiarazioni normative», senza che la sua realtà abbia nulla o quasi nulla a che fare con noi. *Il più grande «mysterium salutis» viene ridotto al più complicato «mysterium logicum».*

1.2. L'«assioma» quale nuovo principio fondamentale per la teologia trinitaria¹⁰.

Rahner si propone un secondo passo. La presa di coscienza delle cause deve condurre ad una risposta teologica che reinter-

⁹ Cf. Rahner, *Il Dio Trino come...*, cit., pp. 408-413.

¹⁰ La formulazione di base e lo sviluppo del fondamento di esso possono essere visti in *ibid.*, pp. 413-438.

preti la relazione Dio-essere umano-storia a partire da una nuova lettura delle fonti, della tradizione e della situazione attuale della Chiesa e del mondo.

Se la realtà della Trinità è rimasta in ombra e ostacolata da questo insieme di principi e di tesi, la riscoperta di essa richiederà la formulazione di un nuovo principio nel quale il mistero del Dio Trino occupi il posto che gli compete. Ecco, pertanto, il contesto vitale del nostro «assioma»: «la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa».

Si tratta di un principio inteso a capovolgere la posizione di isolamento in cui si era venuto a trovare il mistero trinitario nell'ambito della teologia, l'irrilevanza che aveva assunto nella vita dei cristiani e la sua comprensione come mistero logico anziché come mistero salvifico. A tale scopo, sarà necessario acquisire un nuovo modo di intendere l'incarnazione, la grazia e il trattato su Dio. Novità che presuppone il dover partire dalla originalità radicale delle missioni del Figlio e dello Spirito e della nuova presenza del Padre in esse, nella loro intima connessione con il mistero della Trinità così com'è in se stessa.

L'assioma rappresenta, giustamente, la sintesi di questa nuova tematizzazione teologica della relazione tra la Trinità che si rivela nelle missioni di Gesù e dello Spirito (Trinità economica) con la Trinità nel suo essere intimo (Trinità immanente).

Questa riconnessione tra la Trinità economica e quella immanente dovrà essere reimpostata in ognuno dei «nodi tematici» nei quali le «tesi» l'avevano messa in ombra: nel rapporto incarnazione-Figlio, nel mistero della grazia-Persone divine, nella Trinità come realtà salvifica centrale.

a) *Il «Logos economico» è il «Logos immanente».*

La prima intenzione dell'«assioma» è, dunque, quella di riconnettere teologicamente la missione di Gesù con la proprietà intratrinitaria del Figlio, in modo che i misteri della vita di Gesù e la sua presenza nella pietà o nella vita cristiana possano aprire la porta alla comunione con la Trinità.

A questo scopo, Rahner riconsidera l'incarnazione a partire dalla reimpostazione del contenuto e del significato dell'espres-

sione dogmatica «unione ipostatica». La tradizione ecclesiale l'ha sempre intesa come l'affermazione del fatto che Gesù Cristo è la seconda persona della Trinità, e che lui e solo lui si è fatto uomo. Tuttavia, le interpretazioni teologiche di questo punto non ne trassero sempre le dovute conseguenze. Ed è questo ciò che bisogna cercare di fare.

L'incarnazione in quanto «unione ipostatica» significa che Gesù non è Dio «in senso generale» ma il Figlio, il Logos del Padre. Significa che non ci troviamo più di fronte ad una delle tante azioni di Dio nella storia, ma di fronte ad una sua presenza radicalmente nuova; di fronte ad una realtà economico-salvifica che non è solo riferita al Figlio ma che è sua propria.

La rivelazione non ci parla più solo a proposito della persona divina del Figlio, ma ci dice che «al di fuori» della vita intradivina è «accaduto qualcosa» che non può essere assolutamente considerato come un avvenimento del Dio Tripersonale che opera in quanto Uno per *causalità efficiente*. Qui si tratta specificamente ed esclusivamente del Logos, della storia di *una* Persona divina nella sua distinzione dalle altre due. In altre parole, esiste un'attribuzione storico-salvifica che può essere data soltanto al Figlio.

Perciò, da quello che il Logos è «per noi» è possibile passare in qualche modo a quello che egli è «in se stesso». Volendo esprimerlo diversamente, si può dire che il Logos è «il» rivelatore del Padre e non solo uno dei possibili rivelatori. Il Figlio rivela il Padre grazie al suo essere personale, che è suo proprio, di Logos del Padre.

La teologia cristiana, pertanto, è chiamata ad esprimere e a sviluppare questa convinzione di fede che lega così strettamente Gesù con il Figlio trinitario. Le sue parole e le sue azioni, la peculiarità del suo ruolo soteriologico-rivelativo, hanno il loro fondamento nella peculiarità della proprietà intratrinitaria del Verbo. Tutte le tesi teologiche che non aiutano ad illuminare questa originalità dovranno essere ripensate.

Questo punto di vista è di un'importanza decisiva per la maniera di comprendere il rapporto tra la natura umana assunta e la Persona del Logos. La natura umana di Gesù, con tutti i suoi dinamismi creaturali dev'essere intimamente connessa con la proprietà

intratrinitaria del Figlio. Non si tratta di una specie di maschera dietro la quale il Figlio agisce e gesticola nel mondo, ma del fatto che egli si mostra realmente «attraverso di» e «in» essa. Entrare in contatto con Gesù vuol dire entrare in contatto con il Verbo¹¹.

È un fatto, questo, che ha profonde ripercussioni sul modo di intendere la stessa natura umana¹²; infatti, con l'assunzione di essa da parte del Figlio, la sua essenza giunge a mostrarsi in tutta la sua pienezza. Non solo bisogna comprendere l'incarnazione alla luce di quanto sappiamo circa la natura umana (a prescindere o indipendentemente da essa), ma anche la natura umana va spiegata dalla prospettiva dell'incarnazione in quanto «kénosis» del Figlio. Quello che noi chiamiamo «natura umana» giunge ad essere pienamente ciò che è, solo quando il Padre si manifesta in ciò che «non è divino» per mezzo della Parola.

C'è di più: la possibilità stessa dell'esistenza del creato e dell'umanità esprime relazione con il Figlio trinitario. Secondo Rahner, il fatto che Dio ponga in essere l'«altro da sé» (il diverso, l'essere umano) ha come condizione la possibilità che da Lui stesso proceda l'«Altro» (il distinto, il Figlio) intradivino mediante la generazione¹³.

¹¹ L'unione ipostatica, secondo Rahner, non può essere pensata come se fosse il prodotto di due realtà che erano già «costituite» prima di essa. Sebbene ciò sia vero per il Logos, non lo è per la natura umana assunta, la quale mai era esistita al di fuori dell'unione ipostatica e che può essere pensata come distinta nel Logos (senza confusione), in quanto è unita a Lui (senza separazione), cf. *Schriften...* I, p. 202. Il fondamento della costituzione della distinzione e il fondamento della costituzione dell'unità con ciò da cui è distinto, è rigorosamente il medesimo. Si tratta di una *unità unificante* che non equivale ad una *unità unificata*. Circa le posizioni proprie di Rahner su questi temi, cf. id., *Probleme der Christologie von heute*, in *Schriften...* I, pp. 169-222; id., *Zur Theologie der Menschwerdung*, in *Schriften...* IV, pp. 137-175; id., *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften...* IV, pp. 275-311.

¹² Queste conseguenze sono riflesse nelle domande che si pone Rahner di fronte a tale argomento: l'umanità del Logos è una realtà estranea a Lui e puramente assunta? È precisamente ciò che Egli diviene allorché il Logos esprime se stesso nel non divino? È l'Incarnazione che deve essere spiegata a partire dalla natura umana, così come la conosciamo da prima? Oppure, è la natura umana che, in fondo, deve essere spiegata con la *kenosis* (*entäußerden Selbstäußerung*) dello stesso Logos?

¹³ Il suo fondamento ultimo è radicato, secondo Rahner, nel fatto che il Figlio è colui che può essere espresso nel non divino, e che soltanto nel Figlio il Padre può esprimersi in ciò che è radicalmente diverso da sé.

Abbiamo così la prima risposta teologica alla situazione storica. La rivelazione cristiana si caratterizza per il fatto di affermare che «il Logos economico è il Logos immanente»¹⁴. L'incarnazione è la porta di accesso al mistero del Figlio del Padre nello Spirito; le azioni, le parole e l'umanità di Gesù rivelano e partecipano in tutta verità il Dio Trino. L'esistenza cristiana, nella quale Gesù è tanto presente, potrà adesso essere porta di accesso al mistero centrale del cristianesimo.

b) *La grazia come comunicazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.*

La seconda intenzione dell'«assioma», in risposta alla seconda tesi, è di rimettere in connessione il mistero della grazia con le Persone divine¹⁵. Tutto il peso dell'argomentazione rahneriana sta nel sottolineare la peculiarità della comunicazione che Dio fa di se stesso nelle missioni di Gesù e dello Spirito.

Non si tratta più della comunicazione di un semplice dono creato o di una realtà intermedia. Il realismo della rivelazione cristiana va teologicamente espresso parlando di una «auto-comunicazione»¹⁶. È Dio in sé che si comunica nella grazia, è Dio stesso

¹⁴ Tale identità, o «medesimità» (*Selbigkeit*) tra il Logos immanente e quello economico è quella che affermano i Concili di Efeso e di Calcedonia. Non si tratta di una identità morta, nella quale *a priori* tutto è uno e nella quale non può succedere nulla di diverso. È l'identità per la quale l'unico e medesimo Logos esiste come se stesso nella realtà umana. La natura umana del Logos non è un aggregato estraneo, in essa il Logos si esprime in quanto tale, perché pone in essere l'altro in quanto altro.

¹⁵ Per poter compiere questo passo, Rahner suppone refutata la tesi dell'impossibilità delle relazioni proprie (non solo appropriate) delle Persone divine con l'uomo per mezzo della grazia. Questa possibilità è dogmaticamente indiscutibile, è un'opinione libera in teologia e può essere utilizzata come punto di partenza di uno sviluppo teologico ulteriore.

¹⁶ Questo concetto, il cui termine originale è «*Selbst-mitteilung*», implica: a) Che Dio si comunica per iniziativa sua, da se stesso; b) Che Egli stesso è il contenuto della comunicazione e non altro dono o realtà creata; c) Che, nella grazia, Dio dà se stesso all'uomo in una causalità quasi-formale. In sintesi, vuol dire che Dio si comunica per iniziativa sua così com'Egli è, nel suo proprio essere divino. Qui è espressa tutta la novità del cristianesimo. Non si tratta più del fatto che Dio dice «alcune cose» *circa* se stesso, ma che Egli stesso si comunica. Né si tratta di dare differenti doni creati, ma una vera comunicazione di «Sé». Questo concetto tipicamente rahneriano nasce nell'ambito della teologia della grazia, viene

il contenuto della comunicazione, ed è Egli stesso, per sua iniziativa libera e gratuita, che lo fa.

Non si tratta più della comunicazione dell'essere mediante l'esercizio da parte di Dio di una causalità efficiente, per mezzo della quale crea il diverso da sé; ma qui si tratta di una comunicazione di Dio così com'Egli è nel suo mistero intimo in una causalità quasi-formale.

Queste sono le basi che portano l'autore a suggerire le tesi delle relazioni «proprie» delle Persone divine con l'essere umano nella grazia. La tendenza di parlare di rapporti meramente appropriati, allo scopo di salvaguardare l'inseparabilità delle azioni *ad extra*, non è adatta a spiegare la profondità del mistero.

Questo nuovo modo di intendere la grazia, implica che ciascuna Persona divina si comunica all'essere umano nella sua proprietà personale¹⁷ e, pertanto, nella sua relazionalità con le altre due¹⁸. Dio stesso, proprio l'unico Dio, si comunica all'uomo nel triplice *modo relativo* nel quale Egli sussiste.

La realtà comunicata nella grazia è proprio il Dio trinitario personale e non un qualsiasi dono creato. La comunicazione divina fatta nelle missioni di Gesù e dello Spirito, esprime il «dinamismo» di comunicazione che si verifica all'interno della Trinità. La autocomunicazione delle Persone divine all'essere umano per mezzo della grazia è l'attuazione economica della comunicazione che il Padre fa dell'essenza divina al Figlio e allo Spirito¹⁹.

poi applicato in cristologia e nella teologia della rivelazione. Più tardi entrerà a far parte della teologia trinitaria, per convertirsi infine in un concetto centrale di tutta la teologia di Rahner; esso, infatti, presuppone e sintetizza diverse tesi fondamentali dell'autore sull'antropologia, sulla rivelazione, sulla grazia, sulla cristologia e sulla conoscenza di Dio. Cf. *Sacramentum Mundi...*, vol. 4, coll. 523-525; *Schriften...* IX, pp. 250ss; *Grundkurs...*, pp. 122-139.

¹⁷ Questa comunicazione costituisce il fondamento ontologico-reale della vita della grazia nell'essere umano nello *status viatoris* e della visione beatifica nell'escatologia consumata.

¹⁸ Se così non fosse, bisognerebbe supporre che le Persone sono qualcosa di assoluto e non di puramente relativo; verrebbe pertanto a scomparire il fondamento vero della dottrina trinitaria.

¹⁹ Se così non fosse, non sarebbero le Persone stesse quelle che si comunicerebbero, dato che esse non sono qualcosa di diverso dal loro proprio modo di comunicazione.

L'intima relazione tra l'economia e l'immanenza che l'«assioma» vuole formulare, non bisogna affermarla soltanto riguardo all'incarnazione e al Figlio, ma anche riguardo alle tre Persone e alla Grazia. Anche lo Spirito e il Padre si comunicano all'uomo nella loro peculiarità personale, senza che questo comporti una negazione dell'inseparabilità delle azioni *ad extra*.

Pure il Padre si comunica all'uomo nella grazia come Colui che esistendo di per sé si esprime e si comunica al Figlio come alla propria automanifestazione personificata. Egli si «dà» per il fatto e nel fatto che insieme al Figlio si «accolgono» mutuamente, tendono reciprocamente l'uno verso l'Altro e si comunicano come coloro che sono accolti nell'amore; cioè, come Spirito Santo.

È stato dato così un secondo passo per rompere l'isolamento in cui era stata posta la Trinità. L'originalità del cristianesimo si basa, precisamente, sul fatto che Dio ha dato se stesso all'umanità così com'Egli è, Padre, Figlio e Spirito Santo. Oltre a poter affermare che il Verbo «per noi» è il Verbo così com'è in sé intratrinitariamente, si può pure affermare che «la Trinità economica è la Trinità immanente».

c) *La Trinità come mistero salvifico*²⁰.

Se l'incarnazione e la grazia stanno in relazione con il mistero intratrinitario, la questione della salvezza nel cristianesimo non solo non può essere separata, ma deve essere necessariamente impostata a partire dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. Parlare di salvezza vuol dire parlare del Dio Trino, dato che in ciò consiste la novità cristiana: l'uomo è salvato perché Dio comunica se stesso così com'Egli è.

In tal modo si può porre rimedio all'isolamento del trattato «De Trinitate» rispetto alla soteriologia e al resto della dogmatica. La Trinità non solo è il mistero salvifico per eccellenza, ma è anche il mistero che deve caratterizzare tutto il resto delle realtà soteriologiche, se vogliono essere cristiane. Non è più possibile

²⁰ La valenza salvifica decisiva del mistero trinitario, è il contesto più immediato nel quale nasce l'«assioma fondamentale», cf. K. Rahner, *Il Dio Trino come...*, cit., pp. 413-414.

comprendere nella loro radicalità la cristologia, la pneumatologia, l'ecclesiologia, l'antropologia, la vita spirituale e l'escatologia senza riferirle (ciascuna a modo suo) al mistero centrale del cristianesimo.

In senso ancora più radicale, la stessa possibilità della teologia sistematica trova il suo fondamento nella Trinità. Infatti, è partendo da questa connessione con la sorgente che si potranno vedere i nessi profondi che uniscono i vari trattati della dogmatica; tanto che si può parlare di un'autentica compenetrazione reciproca (*perikhóresis*²¹) tra loro.

«La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa» è, pertanto, il principio che permette di recuperare il mistero trinitario come «mysterium salutis» per eccellenza, come sorgente del «nexus mysteriorum» e che offre la possibilità di un nuovo «intellectus fidei» sulla realtà del cristianesimo.

²¹ Il termine *perikhóresis* (*circumincessio*), usato dalla fisica stoica, nell'epoca patristica si converte in un termine tecnico della teologia. Utilizzato originariamente nel campo cristologico, venne poi esteso alla teologia trinitaria. In questa, esso sta ad indicare l'inerenza mutua, l'interpenetrazione permanente delle Persone divine; e permette di accentuare l'unità divina e di garantire al tempo stesso la diversità delle Persone. La teologia contemporanea riprende l'uso classico del termine, ma ne tenta uno sviluppo ulteriore. In senso trinitario, viene usato per ripensare l'unità divina delle Persone come unità pericoretica di tre soggetti distinti (Moltmann) e per la comprensione delle Persone come relazionalità reciproca e mutua (Kasper, Pannenberg), come unità comunionale aperta ad integrare il mondo e la storia. In senso cristologico, è stato suggerito di vedere la *perikhóresis* delle due nature di Cristo non solo come un movimento dinamico circolare, ma anche come un processo storico temporale (Hünemann). Nel campo dell'ecclesiologia è stato proposto come un mezzo per conciliare l'unità e la diversità, la distinzione reale e l'unità di attuazione tra le Chiese (Lies). Infine, la teologia della liberazione (L. Boff) ha visto la *perikhóresis* intradivina in quanto vita di comunione di autodedizione totale, come punto di riferimento per le critiche di condizione sociale vigenti e per la proposta di nuovi modelli di società. In sintesi, si può dire che si è convertito in un concetto importante della teologia contemporanea, atto a conciliare l'unità e la diversità, il dinamismo e la stabilità, in diversi ambiti di realtà proprie della fede cristiana. Cf. S. del Cura Elena, *Perikhóresis*, in X. Pikaza, N. Silanes (diretto da), *Diccionario Teológico «El Dios Cristiano»*, Salamanca 1992, pp. 1086-1094 (con bibliografia).

2. ALTERNATIVE DI UNA RICEZIONE

L'insieme delle proposte rahneriane che convergono nell'«assioma fondamentale» provoca subito (specie dopo la pubblicazione del suo articolo nell'opera collettiva *Mysterium Salutis*) un autentico processo di ricezione²². Questa breve frase si convertirà progressivamente nel punto delle più calorose convergenze e nel bersaglio delle critiche più dure. Esamineremo di seguito le principali voci emerse in questo dibattito, considerando due aspetti dell'assioma: inteso come risposta teologica alla situazione storica e come principio fondamentale della teologia trinitaria.

²² Solo per menzionare gli autori più significativi, cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III: *Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Paris 1985, 2ª ed. rivista, pp. 34-44; G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problematique*, Paris 1969, pp. 7-27; 173-174; 190-194; spec. pp. 212-228; id., *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monferrato 1992, pp. 202-206, spec. p. 205 nota 44; P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia*, Brescia 1973, 2ª ed., pp. 90-102; 198-212; id., *Trinität Der Vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott*, in «Orientierung», 37 (1973) 115-117; id., *Zur Trinitätslehre Karl Rahners*, nel vol.: E. Klinger, K. Wittstadt (Hrsg.), *Glaube im Prozess*, Freiburg 1984, pp. 471-491; Commissio Theologica Internationalis, *Theologia, Christologia, Anthropologia* (1981), in Commissio Theologica Internationalis. Commissione Teologica Internazionale, *Documenta. Documenti*, Città del Vaticano 1988, pp. 308-351, I.C. 1, 2, 3; H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. III: *Le Persone del dramma: L'uomo in Cristo*, Milano 1983, pp. 465-492 (spec. p. 468); *ibid.*, vol. IV: *L'azione*, Milano 1986, pp. 245-263; 295-315; W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, 2ª ed., Brescia 1985, pp. 364-369; J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, 2ª ed., Brescia 1975, pp. 276-291; id., *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1983, pp. 165-175; E. Jüngel, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 1982, pp. 478-487; id., *Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität. Erwägungen über eine biblische Urgründung der Trinitätslehre im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom Dreifaltigen Gott als transzendenten Urgrund der Heilgeschichte*, in ZThK 72 (1975), 353, 355, 358-364.

2.1. L'«assioma fondamentale» recepito come risposta alla situazione storica

a) Le convergenze

La prima e la più ampia delle convergenze provocate dall'«assioma» si riferisce al suo aspetto di chiave teologica di risposta alle trasformazioni culturali della nostra epoca nel loro impatto con la riflessione di chi crede.

I diversi partecipanti al dibattito, sottolineano la plausibilità e la consistenza della proposta rahneriana, proprio nel contesto delle sue analisi delle sfide che la teologia è chiamata ad affrontare nella crisi della cultura occidentale.

Un primo passo in questo senso è rappresentato dagli studi di Y. Congar circa la situazione e i compiti della teologia nel nostro tempo. Secondo lui, sono osservabili due tendenze di risposte già in corso che sono destinate ad intensificarsi. Si tratta del ritorno alle fonti e dell'apertura alle correnti di pensiero del mondo contemporaneo. Un duplice movimento che appare come animato da una ricerca di fondo: quella di un nuovo equilibrio fra le affermazioni sull'essere umano e quelle su Dio; tra l'antropologia e la «Teologia».

La teologia, però, non potrà ritornare al «in sé» di Dio e della religione senza rapportare ed unire continuamente a Lui ciò che corrisponde all'essere umano. Essa deve rendere manifesto l'«impatto umano» delle cose di Dio e sottolineare ciò che i misteri della fede comportano per noi. È un'esigenza, tuttavia, che non può essere soddisfatta in un modo qualunque:

Mais il faudra en venir, croyons-nous, à une nouvelle réflexion proprement *théo*-logique et pas seulement anthropologique, sur le lien qui existe entre l'homme et Dieu, au niveau même de l'être intime de Dieu. Qu'est-ce qui fonde, en Dieu, la possibilité et finalement la décision de s'incarner? Nous ne sommes pas sûr qu'on ait dit à ce sujet tout ce qui peut être dit²³.

²³ Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la théologie*, in id., *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, pp. 57-83, p. 68.

La ricucitura del legame Dio-uomo richiesta dal nostro tempo dev'essere non soltanto teologica, quanto specificamente trinitaria; radicata nell'essere intimo di Dio. È per questo che Congar può dire riguardo all'«assioma»:

La plus originale contribution contemporaine à la théologie trinitaire est celle de K. Rahner. Elle touche à plusieurs articles, en particulier la notion de «personne», nous y reviendrons ailleurs; mais sa thèse essentielle, que Rahner qualifie de «Grundaxiom» tient dans cette affirmation: La Trinité économique est la Trinité immanente, et réciproquement²⁴.

Un secondo passo di questa convergenza di opinioni (nonché uno dei più originali), è il commento offerto da G. Lafont. A suo parere, l'attuale situazione di crisi culturale trova la sua causa nel processo di superamento del cosiddetto «sistema del mondo» o cosmovisione. Assistiamo al superamento di una visione del mondo fissista, geocentrica e con una forte tendenza all'ontologico, a favore di un'altra segnata dalla *temporalità*, dalla *storia* e dalla *coscienza*. Si tratta di un «passaggio» dalla «ontologia alla riflessività» con un profondo impatto su tutte le dimensioni della cultura²⁵.

È in questo contesto che si può comprendere l'importanza decisiva dell'«assioma» rahneriano:

«La Trinité de l'économie du salut est la Trinité immanente, et inversement»; tout le problème de la théologie aujourd'hui pourrait bien, en effet, être ramené à la question de savoir comment entendre cette axiome, quel commentaire lui donner pour que le Christ apparaisse réellement au centre de l'histoire, lui donnant sens parce qu'il s'y insère, lui donnant

²⁴ Y. Congar, *Je crois...*, cit., p. 34.

²⁵ Circa la nozione di «sistema del mondo» e del passaggio dalla «ontologia alla riflessività» cf. G. Lafont, *Peut-on connaître...*, cit., pp. 10-11. La trasformazione della cosmovisione inizia con lo scuotimento delle coordinate spazio-temporali (Galileo-Darwin) per cui l'uomo è «dislocato» dal centro e viene ad essere una parte dell'universo e un momento della sua durata; in seguito, tale rivoluzione viene estesa ai settori più interiori dell'essere umano e della sua cultura.

sense parce qu'il y insère une dimension divine qui demeure cependant dans sa transcendance²⁶.

La teologia sistemática è chiamata a fare un «salto» che comporta il riconoscimento della temporalità, della storia e della coscienza, senza tradire la novità della rivelazione. A tal fine risulta di capitale importanza una nuova considerazione del rapporto economia-trascendenza ed un approfondimento della proposta rahneriana:

On pourrait dire, pour résumer ce propos actuel de l'investigation théologique, que la recherche porte actuellement sur une *Christologie* qui serait telle que la «Théologie» (au sens précis de ce terme: doctrine de Dieu, doctrine trinitaire) et la «Économie»..., se trouvent *organiquement* reliées l'une à l'autre. Ce serait peut-être le lieu de citer ce que Karl Rahner considère comme le *Grundaxiom* de toute théologie trinitaire correcte (et qui serait aussi l'axiome fondamental d'une théologie de l'histoire du salut)...²⁷.

Questa concordanza di opinioni si è estesa alla teologia evangelica. Moltmann, pur criticando duramente la teologia trinitaria di Rahner, accoglierà l'«assioma» come un mezzo adeguato ad esprimere le finalità del proprio pensiero. Secondo lui, la crisi in cui si trova il cristianesimo attuale potrà essere superata teologicamente con il recupero dell'intima relazione tra il Crocifisso e la Trinità. È per questo che la proposta rahneriana è accettabile:

Io stesso mi sono sforzato di concepire la teologia della croce in modo trinitario e di ricomprendere la dottrina trinitaria alla luce della teologia della croce. Ma per capire la morte del Figlio nel significato che essa riveste per Dio stesso, ho dovuto abbandonare l'abituale distinzione fra Trinità immanente e Trinità economica, secondo la quale la croce è presente soltanto nell'economia della salvezza, non però nel-

²⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

la Trinità immanente. Per questo ho condiviso la tesi di Karl Rahner: «La Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa». Se il motivo fondamentale di conoscenza della Trinità è la croce, alla quale il Padre attraverso lo Spirito consegna il Figlio per noi, nel fondamento trascendente di questo avvenimento non si potrà più pensare una Trinità sostanziale in cui siano pure presenti croce e consegna²⁸.

L'assioma è recepito come un principio teologico che può aiutare a superare un tipo di rapporto tra l'economia e l'immanenza pensato sulla base di modelli metafisici o filosofici e non a partire dal Crocifisso. In tal modo sarà più facile spiegarsi la profondità del compromesso di Dio nel mondo che comportano le novità cristiane della Trinità e della Pasqua.

Un ultimo esempio di convergenza lo troviamo nell'opera di E. Jüngel. Egli sostiene che gli sviluppi attuali della teologia protestante rivelano gli stessi sintomi di isolamento e di astrazione del mistero trinitario all'interno della dogmatica e dell'esistenza cristiana, che Rahner aveva segnalato per la teologia cattolica.

In questo contesto, non tornerà utile anche alla teologia evangelica l'«assioma» con il quale Rahner risponde alla situazione esistente? Jüngel ne è certo, dato che questa nuova impostazione del rapporto fra Trinità economica ed immanente permette di dare inizio al grande compito che attende la teologia attuale: una rifondazione biblica, soteriologica, staurologica ed agapica della dottrina trinitaria ecclesiale:

Questo è il Dio che è amore: colui che in un riferimento a sé pur così grande è sempre ancora più dimentico e così fa traboccare e potenzia il suo proprio essere. A partire da questa scoperta si deve concordare senza riserve con la tesi di Karl Rahner: «La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa». La frase è giusta poiché nell'abbandono da parte di Dio e nella morte di Gesù (Mc 15, 34-37) avviene Dio stesso. Ciò che la storia della passione narra è espresso concettualmente dalla dottrina della Trinità²⁹.

²⁸ J. Moltmann, *Trinità e Regno...*, cit., pp. 173-174.

²⁹ E. Jüngel, *Dio, mistero del mondo...*, cit., pp. 479-480.

La passione e la morte di Gesù, e la dottrina della grazia, potranno trovare così un fondamento nella Trinità immanente³⁰.

b) *Le divergenze*

I punti di intesa fin qui esposti non sono tuttavia esenti da obiezioni. Secondo molti partecipanti al dibattito, la diagnosi della situazione proposta da Rahner è valida, ma richiede puntualizzazioni ed ampliamenti. La sua visione complessiva delle cause teologiche, e soprattutto delle cause storiche di un cristianesimo «decentrato», lascia intravedere un certo semplicismo.

Il rappresentante paradigmatico (e il più originale) di questo punto di vista è Lafont. A suo parere, la comprensione della situazione attuale e l'impostazione delle alternative richiede di risalire fino agli *orientamenti dottrinali del Concilio di Nicea*³¹. Solo riandando a quel punto sarà possibile reimpostare adeguatamente il nuovo rapporto tra l'«economia» e la «teologia» che l'«assio-ma» pretende.

Nicea rappresenta un momento chiave del discernimento della Chiesa, in quanto apporta una illuminazione decisiva e irreversibile circa la relazione «economia»-«teologia» rispetto alla tradizione pre-nicena³². Il suo insegnamento centrale è che la realtà della salvezza esige la postulazione dell'autonomia assoluta di Dio nella sua vita trinitaria. Non può esserci storia salvifica autentica senza l'esistenza «indipendente» di Dio «in sé».

Nello stesso tempo, però, quel Concilio segna *l'inizio del progressivo distanziamento tra la «teologia» e l'«economia»*. Paradossalmente, e in nome della stessa verità che annuncia, Nicea provoca una specie di «decentramento» della riflessione teologi-

³⁰ Jünger mette a confronto la proposta rahneriana della «autocomunicazione» di Dio e la sua interpretazione cristologica dell'affermazione biblica «Dio è Amore».

³¹ Per lo sviluppo di questa proposta, cf. G. Lafont, *Peut-on connaître...*, cit., pp. 15-27; 159-167; 323-324.

³² Si tratta di una profonda debolezza di pensiero che era radicata nella tradizione pre-nicena, e che avrebbe contribuito allo scatenarsi della crisi ariana. Lafont la descrive come un'inclinazione a pensare la relazione Dio-creazione-incarnazione-escatologia come una specie di «degradée» discendente e senza interruzioni radicali.

ca. Tant'è vero – continua Lafont – che possiamo trovare proprio lì le radici più profonde del processo di separazione tra la dottrina trinitaria, la creazione e la salvezza, a cui oggi assistiamo³³.

L'affermazione della «consostanzialità» del Figlio e del Padre mise la teologia di fronte al compito di dover spiegare il «come» di tale consostanzialità. Per questo si vide spinta a concentrarsi nel mistero intratrinitario e ad accentuare lo strumento metafisico di conoscenza. Il «consostanziale» niceno era pregno di una molteplicità di possibilità dogmatiche che i Padri e i Dottori si disposero a trattare.

Questo modo di procedere nella riflessione rappresenta un'apertura decisiva per la diagnosi della situazione attuale della teologia trinitaria. Ormai, non si tratta soltanto di correggere le opzioni teologiche di qualche autore, di optare per i Padri greci anziché per quelli latini, per Bonaventura invece che per Tommaso d'Aquino. Ciò che sta in gioco è il superamento di un lungo e profondo processo di separazione fra l'«economia» e la «teologia», fra la Trinità e la storia della salvezza, nell'ambito di un «mutamento epocale» che rimette in discussione l'equilibrio di tutti i valori teologici.

Questa medesima ampiezza di diagnosi appare anche in W. Kasper. Sviluppando la storia di questo processo di separazione fino ai nostri giorni, Kasper conclude:

Ciò però significa una maggior attenzione per i nessi che esistono fra la Trinità economico-salvifica e la Trinità immanente (...). Riaffermeremo così la confessione niceno-costantinopolitana dell'«essere in sé» della Trinità immanente, ma per dire, al tempo stesso, che cosa ciò per noi significhi sul piano dell'economia della salvezza. Abbiamo in tal modo delineato il compito fondamentale che la dottrina trinitaria dei nostri giorni è chiamata ad assolvere³⁴.

Un secondo filone di ampliamenti è quello apportato dalla teologia evangelica. Moltmann, ad esempio, sostiene che occorre cer-

³³ Cf. *ibid.*, p. 17.

³⁴ W. Kasper, *Il Dio...*, cit., p. 351.

care le cause della separazione in un uso «fuori dei limiti» di una serie di assiomi e di modelli della metafisica greca adottati come strumenti teologici di espressione della novità del cristianesimo.

Già nella Chiesa primitiva, alcuni autori erano ricorsi al modello platonico di idea-apparenza o di idea originaria-copia, per esprimere teologicamente il rapporto tra il Dio Trino e la sua manifestazione (modello che l'idealismo continuò ad utilizzare).

L'inadeguatezza di tale procedimento è evidente. Una distinzione desunta dall'ambito del rapporto Dio-mondo (ad esempio: idea-copia) non può mai essere all'altezza di esprimere la novità assoluta che si verifica nella rivelazione trinitaria. Il rapporto fra la Trinità e la sua manifestazione non esprime affatto una distinzione fra Dio e il mondo, ma fra «Dio e Dio».

La messa in ombra del punto di partenza storico salvifico a beneficio di quello metafisico, non tarderà a produrre le sue conseguenze. La teologia impostata su tali modelli giungerà al colmo di negare a Dio, perché a Lui «inconvenienti», quei modi di implicazione sua nella storia che costituiscono l'essenza del cristianesimo e che Dio, di fatto, aveva scelti come suoi: il divenire, la passione e la croce.

Le aporie diventeranno insuperabili. Come ha potuto soffrire sulla croce il Figlio che è impassibile? Come può il Padre immutabile amare la creatura? Com'è possibile che lo Spirito Santo eterno possa liberare un mondo dipendente?

La conclusione di Moltmann è perentoria. Le distinzioni metafisiche generali fra Dio e il mondo risultano false quando vengono applicate alla storia del Figlio³⁵.

Un ultimo ampliamento della diagnosi lo offre Jüngel. Egli sostiene che, dal punto di vista della teologia luterana, è necessario aggiungere altre cause di separazione fra il mistero trinitario e l'economia salvifica. Si tratta di una comprensione squilibrata della distinzione fatta da Lutero fra *Deus Absconditus* e *Deus Revelatus*, fra «Dio in quanto si esprime e si rivela come Parola» e «Dio così com'è nella sua natura e maestà».

³⁵ Cf. J. Moltmann, *Trinità e Regno...*, cit., pp. 172-173.

Si tratta di una distinzione esistenzialmente decisiva; infatti, se il «Deus nudus» uccide, il «Deus predicatus» fa vivere. Se Dio ha voluto rendersi accessibile solo per mezzo della sua Parola, tutto quello che si riferisce al *Deus Absconditus* non può aver nulla a che fare con noi.

Nondimeno, questa distinzione, che era nata come espressione della centralità della Parola, finì per essere interpretata a discapito della distinzione trinitaria, e a volte in contrapposizione ad essa. Di fronte alla decisività essenziale della prima, la distinzione fra Padre, Figlio e Spirito Santo cominciò ad essere vista come un qualcosa di secondario, di speculativo e logico, dal quale l'esperienza della fede poteva benissimo prescindere³⁶.

MARCELO GONZÁLEZ

(*continua*)

³⁶ Cf. E. Jünger, *Dio, mistero...*, cit., pp. 448-451. Sebbene il pensiero di Lutero non sia così estremista, alcune sue affermazioni diedero adito a detta contrapposizione. Se, com'egli afferma, la dottrina trinitaria appartiene agli articoli «sulla maestà divina», non bisogna forse concludere che il Dio Trino è il «Deus ut est in sua natura et majestate» con il quale l'uomo non può avere nulla a che fare? Non sarebbe forse logico ritenere che il Dio Trinitario sta dalla parte del *Deus Absconditus*?