

Paolo Gamberini

Un Dio relativo

Minima theologica di dottrina trinitaria



Introduzione

I due misteri fondamentali della fede cristiana sono l'incarnazione e la trinità. In particolare la dottrina trinitaria esprime la peculiarità della concezione cristiana di Dio. La subordinazione del trattato *De Deo trino* al trattato *De Deo uno* non ha saputo dare completamente ragione della dicibilità trinitaria di Dio nell'evento di Gesù Cristo. Solo facendo riferimento e partendo da questo evento si può comprendere perché «Dio è relazione» e quindi *trinità*. Ad una determinata impostazione metodologica del trattato trinitario corrisponde un differente approccio al mistero di Dio.

La fede cristiana riconosce la propria peculiare identità nella dottrina dell'incarnazione e della trinità. In particolare la dottrina trinitaria presenta notevoli difficoltà non solo nella sua comprensione ma anche nella sua elaborazione. In primo luogo, dover difendere il suo contenuto: dimostrare la verità del concetto di un Dio che è trino, senza intaccare, in nessun modo, l'essenza monoteistica della fede cristiana. In secondo luogo il trattato trinitario ha sempre la tentazione di prescrivere a Dio come è strutturata la vita intratrinitaria a partire da un determinato concetto di persona.

Chiunque si avvicina alla dottrina trinitaria deve tenere presente che la dottrina trinitaria, *specificata* e *definitiva* per il cristiano, porta in sé il senso di un Dio che si comunica all'uomo e si dona alla sua salvezza. Il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe si manifesta agli uomini in Gesù Cristo, nel Figlio, mediante lo Spirito Santo. Cristologia e pneumatologia sono articolazioni dell'unità e dell'essenza di Dio e confermano che la dottrina trinitaria rimane sempre un *mysterium salutis*, orientata ad esprimere l'evento salvico e le sue condizioni di possibilità.

Fino al Concilio Vaticano II la dottrina trinitaria occupava ambiti marginali nella dogmatica. Il ruolo centrale era riservato alla dottrina dell'essenza di Dio. La dottrina del Dio *trino* era elaborata in subordinazione ai concetti del trattato del Dio *uno* esposto secondo metodo deduttivo¹. L'articolazione dei due trattati - *de deo uno* e *de deo trino* - è già presente in San Tommaso, con l'evidente scopo di controbattere le obiezioni della teologia islamica, segnata da un rigido ed assoluto monoteismo. L'Aquinate voleva elaborare la dottrina del Dio *trino* senza compromettere l'unità di Dio. Nella

¹ Cf P.CODA, «Dio», in G.BARBAGLIO-G.BOF-S.DIANICH (EDD.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 425-426.

suddivisione della *Summa Theologica* (= *STh*) in tre parti possiamo intravedere l'intenzionalità di San Tommaso nel coniugare l'unità di Dio con la sua trinità:

- I. Dio e l'uscita delle creature da Dio (*exitus*): I;
- II. Il ritorno delle creature a Dio (*reditus*): I-II, II-II;
- III. Le condizioni del ritorno a Dio (*Christus*): III.

La prima parte della *Summa*, quella che più interessa il tema trinitario, è a sua volta suddivisa in due parti:

1. *De Deo uno*, in cui viene precisata la realtà e l'essenza di Dio, determinate dai principi della filosofia presocratica (la perfetta trascendenza di Dio, l'immutabilità e l'immortalità dell'essere parmenideo) e dai principi della filosofia neo-platonica;
2. *De Deo trino*, in cui viene sviluppato il concetto delle processioni intradivine.
3. *De Verbo incarnato*, in cui si tratta di Gesù Cristo e dei sacramenti come mezzi di salvezza

Come si può notare l'Aquinate elabora il suo concetto di essere secondo i parametri dell'ontologia parmenidea (l'essere è *uno*); in un secondo momento introduce elementi di metafisica trinitaria, per evitare che l'essere trinitario sia compreso in opposizione ai predicati dell'unità di Dio. Solo alla fine della *Summa* espone San Tomaso la dottrina cristologica. Come risulta evidente l'Aquinate procede in maniera deduttiva: dall'essere-*uno* all'essere-*trino*, per giungere all'essere di *Gesù Cristo*.

Il Concilio Vaticano II ha ribaltato tale metodologia e tale prospettiva. Il punto di partenza non è un concetto «a priori» di Dio, ma è *l'evento* salvifico di Gesù Cristo: da qui si parte per la concezione di Dio e ancor più per l'elaborazione della dottrina trinitaria. La vita, passione e morte/resurrezione di Gesù di Nazaret sono la via di accesso al mistero di Dio. La dottrina trinitaria è perciò una *Summa Evangelii*, in quanto esprime il mistero di salvezza che si è rivelato nell'evento della persona di Gesù Cristo. Lo sviluppo storico-dogmatico che ha portato alla formulazione del dogma trinitario deve perciò far vedere come la dottrina della Trinità sia sorta da quella cristologica e come gli sviluppi dottrinali e la loro sistemazione si siano avuti nel vortice delle discussioni cristologiche dei primi secoli della Chiesa.

Nel nostro piccolo trattato di dottrina trinitaria affronteremo le principali questioni del dogma trinitario, mettendo in risalto come il cambiamento di paradigma, avvenuto in particolare con il Concilio Vaticano II, ha reso necessario una diversa fondazione e una

diversa metodologia per l'elaborazione del trattato. Nella nostra articolazione della dottrina trinitaria e nell'interpretazione delle questioni dogmatiche ci faremo guidare dalla categoria di *relazione*. «Dopo Cristo, il Dio cristiano non è più pensabile come assoluto (nel senso di sciolto, di distaccato da ogni relazione) ma come relativo, relativo all'umanità. La categoria metafisica centrale del vero pensiero cristiano non è la sostanza, è la relazione»². Questa categoria diventa paradigma interpretativo sia della rivelazione biblica che - in particolare - di quella cristologica. «La relazionalità è divenuto uno dei maggiori paradigmi nella teologia nei tempi recenti»³.

Anche per San Tommaso la dottrina trinitaria è e rimane un dato rivelato, conosciuta mediante la fede e non per mezzo della ragione; tuttavia, facendo derivare il trattato *De Deo trino* dal *De Deo uno*, San Tommaso vuole mettere in evidenza le coordinate apofatiche negative in cui deve essere pensato l'essere trinitario di Dio. Il dottor angelico vuole evitare che il discorso trinitario diventi antropomorfo, parlando di «persone» in Dio, o panteista, dicendo che in Dio si ritrovano esattamente le stesse cose che noi incontriamo nell'esperienza del mondo finito. La premessa teologica del *De Deo uno* è quindi utile e indispensabile nell'elaborazione della dottrina trinitaria, molte volte incline a trasferire in Dio concetti umani senza l'adeguata riserva analogica. Questa cautela può indurre ad isolare i due trattati o a subordinarli eccessivamente, come è avvenuto nella scolastica successiva. Affermare che Dio è eterno, immutabile, infinito, e in Lui non c'è né potenza, né accidente, né relazione, non significa che «in Dio» non ci siano queste categorie: queste non ci sono *sub specie temporis* ma *sub specie aeternitatis*. Certamente l'essere di Dio non è molteplice, non è mutabile, non è accidentale; tuttavia, dell'essere che è Dio-*Trinità* si predica una particolare molteplicità (quella delle persone: Padre, Figlio e Spirito Santo); un particolare divenire (generazione e spirazione); una particolare relazionalità che è sostanziale (*relatio subsistens*).

Se la dottrina trinitaria deve garantire il mistero di Dio anche nel suo essere, è necessario capire in che modo il mistero si offre alla comprensione. Nei primi frammenti del suo poema così Parmenide descrive il modo con cui il mistero si dà a conoscere alla ragione.

² V. MANCUSO, *Per amore. Rifondazione della fede*, Mondadori, Milano 2005, 197.

³ C. SCHWÖBEL, «God as conversation. Reflections on a theological ontology of communicative relations», in: J. HAERS (HG.), *Theology of conversation: towards a relational theology*, (BETHL 172),

«La porta, eretta nell'etere, è rinchiusa da grandi battenti. Di questi, Giustizia, che molto punisce, tiene le chiavi che aprono e chiudono. Le fanciulle, allora, rivolgendole soavi parole, con accortezza la persuasero, affinché, per loro, la sbarra del chiavistello senza indugiare togliesse dalla porta. E questa, subito aprendosi, produsse una vasta apertura dei battenti, facendo ruotare nei cardini, in senso inverso, i bronzei assi fissati con chiodi e con borchie. Di là, subito, attraverso la porta, diritto per la strada maestra le fanciulle guidarono carro e cavalle»⁴.

In questo testo le porte si aprono dall'esterno, cioè dal nostro mondo, verso l'interno: la ragione penetra dentro il mistero. Confrontandosi con il pensiero filosofico di Parmenide, il teologo luterano Eberhard Jüngel ha chiaramente illustrato la diversa prospettiva che istituisce la fede cristiana. Non siamo tanto noi con la nostra ragione a penetrare il mistero di Dio, ma è questo mistero che entra nel nostro mondo umano e si fa conoscere.

«Infatti si deve sempre parlare di un mistero quando una cosa o una persona, o un qualsiasi essere, ci si dischiude soltanto *a partire dal suo intimo*. In un mistero non si può penetrare dall'esterno, non lo si può penetrare con violenza. Dall'esterno non v'è alcun accesso al mistero. Le sue porte si aprono soltanto dall'interno. Se però si aprono, allora il mistero diviene non soltanto esperibile, ma anche interamente comprensibile senza tuttavia cessare di essere un mistero. Non è quindi che noi affermiamo l'inconoscibilità di Dio, quando ci limitiamo semplicemente a dire di Lui che è un mistero, il mistero per eccellenza. E non è affatto che Dio cessi di essere un mistero, se noi veniamo a conoscerlo. È questo che distingue il mistero dall'enigma: il fatto che, quando viene compreso, esso non cessa di essere misterioso»⁵.

Il mistero di Dio non rimane di per sé inconoscibile, ma si fa conoscere *secundum hominem*. La fede cristiana difende l'ineffabilità del Dio rivelato non tanto affermando che Dio è «oltre» la sua rivelazione e quindi la sua umanità, ma propria «nell'umanità» di Gesù. L'uomo Gesù è la piena rivelazione di Dio: in lui non si è comunicato «qualcosa» di Dio, o altro (*aliud*) da Dio, ma Dio stesso come Figlio di Dio (*alius*). Per una rinnovata fondazione della dottrina trinitaria diventa, quindi, indispensabile e urgente ripartire dall'evento centrale della fede cristiana: Gesù Cristo. «La fondazione della dottrina trinitaria a partire dall'autorivelazione di Dio deve partire dalla realtà storica di questa autorivelazione, così come è testimoniata nelle Sacre Scritture. Al

Peeters, Leuven 2003, 50.

⁴ PARMENIDE, *Frammenti* 10-20.

⁵ E. JÜNGEL, «Che cosa significa dire: Dio è amore?», in *Protestantesimo*, 56(2001), 160-161.

centro va posta la persona del Figlio: la confessione cristiana primitiva in Gesù di Nazaret come Figlio di Dio e nell'unità con la divinità eterna del Padre è divenuta il punto di avvio per lo sviluppo della dottrina trinitaria»⁶.

Nella strutturazione del nostro piccolo trattato procederemo per tesi. Dopo una breve formulazione della tesi, esporremo i punti essenziali della questione e offriremo al termine bibliografia di base per approfondire il tema presentato. Le domande proposte vogliono consentire una verifica dello studio personale.

Bibliografia

P.CODA, «Dio», in G.BARBAGLIO-G.BOF-S.DIANICH (EDD.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

Domande

1. Come venivano articolati i trattati *de deo uno* e *de deo trino* nella dottrina trinitaria prima del Concilio Vaticano II e quali sono i motivi di questa articolazione?
2. Qual è il metodo seguito dalla scolastica nella struttura del trattato trinitario?
3. Per quale motivo San Tommaso d'Aquino introduce il tema trinitario con una metafisica dell'essere?
4. Quale novità ha introdotto il Concilio Vaticano II nell'articolazione della dottrina trinitaria?
5. Da cosa è data la *ratio cognoscendi* della dottrina trinitaria?
6. Come presenta Parmenide l'accesso al mistero e come dischiude Dio il suo mistero nella rivelazione?
7. Come si precisa nell'evento cristologico l'ineffabilità di Dio?
8. È possibile conoscere Dio senza ridurlo a proiezione umana e qual è la condizione di questa retta conoscenza di Dio?

⁶ W. PANNENBERG, «Der offenbarungstheologische Ansatz in der Trinitätslehre», in M.WELKER - M.VOLF (HRSG.), *Der lebendige Gott als Trinität*, Güterloher Verlagshaus, Güterloh 2006, 16.

Tesi I

La dottrina della Trinità interpreta vita, passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, facendo trasparire chiaramente in questi eventi la storia di Dio. La dottrina trinitaria è perciò *Summa Evangelii*. L'evento dell'identificazione escatologica di Dio in Gesù crocifisso esige di interpretare in chiave trinitaria l'identità di Dio. Se questo evento rende possibile la rivelazione di Dio (*ratio cognoscendi*), la distinzione di Dio in Dio è il fondamento (*ratio essendi*) dell'identificazione di Dio con Gesù Cristo. Soteriologia, cristologia e dottrina trinitaria si implicano a vicenda dal punto di vista conoscitivo e ontologico.

L'articolazione dei trattati *De Deo uno* e *De Deo trino* secondo lo schema della *Summa Theologiae* ha influito decisamente sulla teologia dei secoli successivi, benché sia sempre rimasto – specialmente nella spiritualità - un interesse per i *mysteria Christi*, cioè per la contemplazione degli eventi della vita di Gesù: basti pensare all'importanza data negli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio di Loyola alla meditazione della vita, passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo.

Tale interesse per gli eventi della vita di Gesù non ha inciso, però, nella metodologia teologica. Il dogma della Trinità ha trovato altrove i propri presupposti: in particolare nell'assioma dell'apatia e dell'immutabilità di Dio, nella rigida affermazione dell'unicità di Dio, per evitare ogni forma di latente triteismo nella concezione trinitaria di Dio, e nella subordinazione dell'*economia* dalla *teologia*. Questa subordinazione è divenuta sempre più una vera e propria separazione tra storia di salvezza ed eternità di Dio, con ripercussioni non solo nell'articolazione dei trattati teologici, ma anche nel modo in cui il credente interpreta la propria esistenza di fede.

La rimozione dell'articolazione trinitaria del concetto di Dio ha significato anche la perdita di un'autocomprensione del credente come di colui che è stato assunto nella vita di Dio che è «amore» (cf *IGv* 4,8). La fede in un Dio trinitario dovrebbe caratterizzare l'intera esistenza cristiana e dovrebbe determinare la liturgia cristiana, la devozione cristiana e la morale cristiana⁷.

⁷ Cf E. JÜNGEL, «La relazione di Trinità "economica" e "immanente". Considerazioni sulla fondazione biblica della dottrina trinitaria - in riferimento e in confronto con la dottrina di Karl Rahner del Dio trinitario come fondamento trascendentale della storia di salvezza», in E. JÜNGEL, *Entsprechungen:*

Con il Concilio Vaticano II la teologia cattolica ha ridato centralità alla dimensione trinitaria della fede cristiana, ponendo l'evento di Gesù Cristo come unica via d'accesso non solo del mistero trinitario, ma di Dio stesso. «Da ciò possiamo già concludere che non dobbiamo partire dalla Trinità per comprendere Gesù, ma vice versa: solo se partiamo da Gesù, la divina *pienezza* di unità (non tanto *unitas trinitatis*, quanto *trinitas unitatis*) diventa in qualche modo accessibile per noi. Solo dalla vita, morte e risurrezione di Gesù sappiamo che la Trinità è il modo divino dell'assoluta unità d'essere di Dio. Solo partendo da Gesù di Nazaret, dalla sua esperienza dell'*Abba* - fonte e anima del suo messaggio, della sua azione e della sua morte - e dalla sua risurrezione, si può dire qualcosa di significativo su Padre, Figlio e Spirito»⁸.

Al metodo scolastico, che partiva dall'unità divina, posizionando successivamente il discorso trinitario e la cristologia, si è sostituito un metodo *induttivo* che parte invece dalla cristologia per concludere con la dottrina trinitaria. Mettere alla fine il trattato sulla Trinità non significa relegare questo dogma ad appendice del discorso dogmatico, ma assicurare alla riflessione sull'economia di salvezza un'interpretazione *teologica* capace di dischiudere la *verità* dell'evento escatologico di Gesù Cristo. «La dottrina trinitaria cristiana - dottrina inevitabilmente difficile - rimanda a una verità storico-salvifica semplicissima: nel Figlio Gesù di Nazareth, Dio si è avvicinato radicalmente all'uomo, incarnandosi in un uomo storico, la cui "singolarità" non è altrimenti dicibile se non confessando in lui l'identità del Figlio eterno di Dio, del preesistente nel seno del Padre, di colui che è presso Dio, Dio da Dio»⁹. La collocazione finale del trattato trinitario non costituisce un'aggiunta superflua, ma è la specificazione puntuale di quanto affermato in precedenza - nel momento cristologico - come «somma e compendio». Si costituisce così un fruttuoso circolo ermeneutico: dal punto di vista della *ratio cognoscendi* l'esperienza post-pasquale di «essere figli di Dio» (cf *Gal* 4,4-6) fonda la confessione cristologica che «Gesù è Figlio di Dio»: la soteriologia è a fondamento, quindi, della cristologia. A sua volta la cristologia, il cui centro è l'identificazione escatologica di Dio con *questo* Gesù crocifisso, rende necessaria una comprensione dell'essere di Dio che sia in se stesso differenziato, cioè segnato dall'alterità (*alius, alius, alius*). Dal punto di vista della *ratio*

Gott-Wahrheit-Mensch, Chr. Kaiser, München 1986, 265-266.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La Storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1974, 697.

⁹ A. STAGLIANÒ, «Le sfide dei monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche», in G. CERETI (ED.), *Monoteismo cristiano e monotesimi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 122.

essendi l'essere trinitario di Dio è a fondamento dell'evento cristologico e del dono della salvezza. Soteriologia, cristologia e dottrina trinitaria si implicano a vicenda dal punto di vista conoscitivo, anche nel senso contrario. La comprensione trinitaria *rilegge ed approfondisce* la cristologia e la soteriologia.

«Il dogma trinitario ha preso origine dalla necessità ermeneutica di articolare in maniera sistematica non solo le affermazioni neotestamentarie su Dio Padre con quelle su Gesù Cristo come Figlio di Dio e sullo Spirito Santo, facendo uso delle poche formule triadiche e della formula trinitaria (*Mt 28,19*) del Nuovo Testamento, ma soprattutto di interpretare correttamente le affermazioni neotestamentarie che parlano di relazioni tra Padre e Figlio, tra Figlio e Spirito e tra Padre e Spirito. Il centro di queste affermazioni sulle relazioni è il racconto della passione di Gesù Cristo»¹⁰. La dottrina della Trinità interpreta vita, passione e morte di Gesù Cristo, facendo trasparire chiaramente in queste la storia di Dio. Si può quindi dire che la Trinità è *Summa Evangelii*: tutto ciò che riguarda la buona novella è insito profondamente nella dottrina trinitaria. «Questo è il Vangelo: *la trinità non è altro che il Dio che si è rivelato nel Vangelo*»¹¹. L'evento che fa nascere l'esigenza di interpretare in chiave trinitaria l'identità di Dio è sicuramente la morte di Gesù Cristo in croce: qui si rivela la distinzione di Dio da Dio. Se l'identificazione di Dio con Gesù crocifisso rende possibile la rivelazione (*ratio cognoscendi*) che *questo* Gesù è il Figlio di Dio, l'autodistinzione di Dio ne è invece il fondamento (*ratio essendi*)¹².

L'evento escatologico della croce definisce l'essere *di Gesù* e l'essere *di Dio*, in maniera dialettica e relazionale, e ci rivela che Dio è in se stesso come Dio per noi. Pertanto non è il dogma trinitario che è stato rivelato, ma questo dogma formula l'evento della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Come i titoli cristologici hanno il compito di far emergere la verità teologica e soteriologica dell'evento escatologico dell'identificazione di Dio con Gesù crocifisso, così la dottrina della Trinità ha la funzione di narrare la vita, passione e morte di Gesù di Nazaret come *storia di Dio*. In quanto *Summa Evangelii*, la dottrina della Trinità può garantire questa storia da qualsiasi riduzione razionalistica o

¹⁰ E.JÜNGEL, «Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung», in M.WELKER - M.VOLF (HRSG.), *Der lebendige Gott als Trinität*, Güterloher Verlagshaus, Güterloh 2006, 25.

¹¹ O.BAYER, «Die Mitte am Ende. Der Ort der Trinitätslehre in der Dogmatik», in M.WELKER - M.VOLF (HRSG.), *Der lebendige Gott als Trinität*, Güterloher Verlagshaus, Güterloh 2006,

¹² Cf E.JÜNGEL, «Thesen zur Grundlegung der Christologie», in E.JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache*. Theologische Bemerkungen, Chr. Kaiser Verlag, München 1988, 274-293.

mitica di Dio. Come gli inni, le omologie e i titoli cristologici hanno essenzialmente un valore salvifico e non meramente definitorio ed assertivo, così anche la Trinità è una dottrina che esprime una verità salutare. Il *mysterium trinitatis* è *mysterium salutis*.

Non basta prendere esegeticamente le affermazioni del Nuovo Testamento sul Padre, il Figlio e lo Spirito, per dedurre la dottrina sulla trinità. «I vangeli non parlano di “persone” in Dio né lo fanno i primi grandi concili cristologici»¹³. Benché la dottrina trinitaria sia *Summa Evangelii*, e quindi nella confessione trinitaria si esplicita la verità dell'evento escatologico dell'identificazione di Dio con Gesù crocifisso, non è possibile rintracciare nel Nuovo Testamento passi che enunciano in maniera esplicita la dottrina trinitaria. «Nel Nuovo Testamento non c'è una dottrina trinitaria. Il Nuovo Testamento offre di certo punti di approccio concettuali (specialmente negli scritti giovannei) da cui è potuta scaturire una teologia della Trinità»¹⁴.

Come afferma anche Sant'Agostino nel *De Trinitate* (7,4,8), la Scrittura non parla mai di tre persone. Secondo Karl Rahner, «la Scrittura *non* presenta *esplicitamente* in concreto una dottrina sulla Trinità “immanente” (nemmeno lo stesso prologo di Giovanni)»¹⁵. Parlare di Dio e nominare «Padre, Figlio e Spirito Santo» non implica, perciò, già il concetto di trinità. Il termine teologico τριάς venne usato in Oriente per la prima volta nella seconda metà del secondo secolo nello scritto *Ad Autolicum* di Teofilo di Antiochia (Siria); mentre in Occidente il termine «trinitas» venne usato per la prima volta nel terzo secolo da Tertulliano. Le origini di questo concetto sono da individuare nel giudaismo di Filone quando parla del rapporto tra l'unico Dio e il suo Logos, benché per lui il Logos non sia né increato come Dio né creato come gli uomini, ma sia a metà (μέσος) tra questi due estremi¹⁶.

Anche se la dottrina della Trinità sia una dottrina derivata e non originaria, la lettura trinitaria dell'evento escatologico di Gesù Cristo non si sovrappone dall'esterno, ma costituisce un'intrinseca necessità, per cui possiamo affermare che la «struttura trinitaria» si è imposta molto presto alla riflessione delle comunità cristiane¹⁷. Proprio l'evento dell'identificazione escatologica di Dio con Gesù crocifisso ha una struttura fondamentalmente trinitaria. La confessione dei primi cristiani che *Gesù è Signore* e che

¹³ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, 700.

¹⁴ H. VORGRIMLER, *Dottrina teologica di Dio*, Queriniana, Brescia 1989, 107.

¹⁵ K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2000, 30.

¹⁶ PHILO, *Quis rerum divinarum heres sit* 206 (III, 47,8).

¹⁷ Cf B.MAGGIONI, «La Trinità nel Nuovo Testamento», in *Sc Catt* 118(1990) 7-30.

è Figlio di Dio, mandato dal Padre ed invia lo Spirito ha richiesto una collocazione di Gesù morto e risorto nella sfera dell'essere stesso di Dio. Ne abbiamo una testimonianza nella visione di Stefano riportata dagli Atti degli Apostoli (7,55-56). «Stefano, pieno di Spirito Santo, fissando gli occhi al cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla sua destra e disse: “Ecco, io contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio”». Tale appartenenza ontologica di Gesù di Nazaret all'identità di Dio, che è rivelata pienamente dopo Pasqua, è rintracciabile anche nella vita del Gesù prepasquale.

Alla luce di queste considerazioni possiamo ripercorrere, per esempio, il cammino dei tre Vangeli sinottici che vedono nell'avvento dell'Unto da Dio, l'inizio dell'opera escatologica dello Spirito nella storia. Questi è presente nella vita di Gesù a partire dal battesimo in Marco, mentre in Matteo e Luca al momento del concepimento. L'azione dello Spirito determina il ministero di Gesù nelle sue parole e nei suoi gesti. Gesù riceve lo Spirito che discende dal Padre, ma a sua volta è colui che lo dona senza misura.

Nell'inno di giubilo (*Mt* 11,25-27; *Lc* 10,21-22) viene rivelata la relazione intima che esiste tra Dio-Padre e Gesù. Gesù è il Figlio che conosce intimamente il Padre e lo rivela ai piccoli. Il Vangelo di Giovanni sottolinea continuamente l'intima comunione, in parole, azione ed essere, tra Padre e Figlio (cf *Gv* 17,20-26). In Giovanni, questa *unità* del Figlio nel Padre e del Padre nel Figlio è data dall'amore, dallo Spirito/Paraclito, che comunica la Verità ai credenti. Anche qui Giovanni non parla di Trinità ma di comunione d'amore tra le prime due persone ad opera della terza. Nei testi paolini, più originari rispetto ai vangeli sinottici e a Giovanni, abbiamo formule trinitarie, come appare nell'inno conclusivo della seconda lettera ai Corinzi: «La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (13,13).

L'unico testo in cui troviamo enunciato Padre, Figlio e Spirito Santo, nello schema trinitario, è la formula battesimale di *Mt* 28,19: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Tale formula trinitaria di Matteo non innova, ma riassume la struttura trinitaria dell'intera tradizione sinottica ed estende questa struttura all'esistenza cristiana che prende avvio con il battesimo. Questa formula si ritrova nelle primitive formule battesimali della Chiesa antica, nella *Didaché* (7,1), nell'Apologia di Giustino (I 61,3), in Ireneo (*Adversos Haereses* III 17,1) e nella *Traditio Apostolica* di Ippolito.

Nella lettera ai Galati (4,4-6), nella lettera ai Romani (8,14-17) e nella lettera agli

Efesini (1; 4,4), Padre e Figlio e Spirito Santo sono affiancati soprattutto per quanto riguarda il loro rapporto con il credente che viene liberato dalle potenze del mondo e adottato a figlio, al momento del battesimo. Ne segue che è stata l'esperienza battesimale dei credenti a dare inizio allo sviluppo della dottrina trinitaria, non tanto a partire da speculazioni su Dio in sé, ma dal modo con cui Dio si è rivelato a noi (*economia*)¹⁸.

Il battesimo, infatti, introduce l'uomo nella figliolanza di Dio mediante l'unzione dello Spirito Santo, così come Gesù ha ricevuto lo Spirito ed è stato confermato nella sua figliolanza sulle rive del Giordano. Come lo Spirito Santo ha reso possibile la relazione filiale di Gesù con Dio Padre così il dono dello Spirito rende possibile la nostra partecipazione alla figliolanza di Gesù (cf *Rom* 8,9ss). L'implicazione dello Spirito nell'opera e nell'essere di Gesù, nella nostra partecipazione alla sua figliolanza con il Padre, è a fondamento per lo sviluppo della dottrina trinitaria di Dio. Questa trova nell'evento cristologico (cf *Gal* 4,4-6) il suo inizio e trova nella vita comunitaria (cf *1Cor* 12,4-6) il suo prolungamento¹⁹.

«Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!». Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria» (*Rom* 8,14-17).

«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, perché ricevevamo 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: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! »(*Gal* 4,4-7)

«Quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! La ragione per cui il mondo non ci conosce è perché non ha conosciuto lui [= *il Figlio*]. Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (*1Gv* 3,1-2).

¹⁸ Cf W.KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Querinianna, Brescia 1984, 369.

¹⁹ H.CONZELMANN, «Christus im Gottesdienst der neutestamentlichen Zeit», in H.CONZELMANN, *Theologie als Schriftlesung*, BevTh 65, Kaiser Verlag, München 1974, 292.

Questa intima connessione tra battesimo e dottrina trinitaria, tra soteriologia e cristologia, ci permette di sottolineare come l'identificazione escatologica di Dio con l'uomo Gesù non sia un evento esclusivo ma radicalmente inclusivo. «Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti» (*1Cor* 15,20); «il primogenito di coloro che risuscitano dai morti» (*Col* 1,18); «il primogenito fra molti fratelli» (*Rm* 8,29). Come per mezzo di Gesù Cristo e in vista di lui sono state create infatti tutte le cose (*Col* 1,16-17), così in lui saranno ricapitolate. Questa ricapitolazione è incominciata nella risurrezione di Gesù Cristo dai morti (cf *Col* 1,18). Nell'evento escatologico della croce non è stata rivelata solamente l'identificazione del Figlio di Dio con l'uomo Gesù, ma in lui con ogni uomo. La *Gaudium et Spes* al n. 22 afferma che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo».

La dinamica escatologica dell'incarnazione non si è quindi conclusa con la resurrezione dai morti di Gesù di Nazaret ma continua finché Dio non sarà *tutto in tutti* (*1Cor* 15,28). L'evento escatologico dell'autocomunicazione di Dio non si esaurisce con Gesù Cristo ma in lui e attraverso di lui anche noi diventeremo simili a lui: *figli di Dio*. Pur nella distinzione qualitativa tra noi e Gesù Cristo, come ben sottolinea l'evangelista Giovanni usando il termine *hyiòs* per parlare di Gesù Cristo come Figlio (cf *Gv* 1,14.18; 3,16.18; *1Gv* 4,9) e il termine *tektòn* per parlare di noi come *figli* (cf *Gv* 1,12; 11,52; 14,3; *1Gv* 3,1.10; 5,2), rimane pur vero che per gli altri autori del Nuovo Testamento (cf *Rm* 8,14-17.29; *Eb* 2,10-12) questa distinzione non ha valore esclusivo ma inclusivo, nel senso che la nostra figliolanza *dipende* ed è generata da quella unica e singolare di Gesù Cristo. Come nell'evento escatologico della resurrezione Dio ha comunicato pienamente a Gesù crocifisso il suo essere-Figlio, così il Gesù risorto comunica a noi la Sua figliolanza. «Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio (*hyiòs*), nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli (*hyioi*). E che voi siete figli (*hyioi*) ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio (*hyiòs*) che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio(*hyiòs*); e se figlio(*hyiòs*), sei anche erede per volontà di Dio» (*Gal* 4,4-7). Il termine «*hyio-thesia*» (adozione a figlio) non va contrapposto a «*hyios*», cioè *vero* figlio, ma a «*nomo-thesia*» alla regola della legge. Non siamo più schiavi ma Cristo ci ha liberati dalla legge per divenire anche noi «figli di Dio».

Dopo questo breve *excursus* sulla presenza della dottrina trinitaria nel Nuovo

Testamento, possiamo riassumere dicendo che nel Nuovo Testamento non abbiamo ancora la rivelazione letterale del dogma trinitario (*una essenza e tre persone*). «Le tradizioni del Nuovo Testamento non conoscono alcuna “dottrina” trinitaria nel senso che rifletterebbero sulla correlazione e sull’unione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come sul rapporto fra tre persone divine»²⁰.

Bibliografia

- E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La Storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1974.
K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2000.
W.KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984.
B.MAGGIONI, «La Trinità nel Nuovo Testamento», in *Sc Catt* 118 (1990).

Domande

1. Quale rapporto sussiste tra dottrina trinitaria e l’esperienza singolare di Gesù Cristo?
2. Cosa significa che la dottrina trinitaria è *Summa Evangelii*?
3. Cosa si intende per circolo ermeneutico tra soteriologia, cristologia e dottrina trinitaria?
4. Qual è la *ratio essendi* della dottrina trinitaria e in che modo si coniuga con l’evento escatologico di Gesù Cristo?
5. Si può fondare la dottrina trinitaria nei testi del Nuovo e dell’Antico Testamento?
6. Cosa si intende con lettura trinitaria dell’evento cristologico e quali sono i testi neotestamentari che consentono una tale lettura?
7. Si può dire che è stata rivelata nel Nuovo Testamento la trinità *immanente*?
8. Quando e chi ha utilizzato per primo il termine greco τριάς e quello latino *trinitas*?
9. Cosa intende affermare Filone di Alessandria, quando parla del Logos come μέσος?
10. Perché l’evento battesimale è essenziale per una fondazione della dottrina trinitaria?

²⁰ J.WERBICK, «Dottrina trinitaria», T.SCHNEIDER (ED.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, Queriniana, Brescia 1995, 583.

Tesi II

Le figure mediatrici – Sapienza, Parola e Spirito – possono considerarsi *vestigia Trinitatis* a partire da una rilettura dei testi della letteratura vetero- e intra-testamentaria. L'identificazione escatologica di Dio in Gesù Cristo ha reso necessario una comprensione di queste figure non più come *ipostatizzazioni* di attributi divini ma come realtà distinte in Dio.

Dopo aver interrogato i testi del Nuovo Testamento vogliamo affrontare la questione, se sia possibile rintracciare nella rivelazione vetero-testamentaria delle *vestigia* che possano alludere alla rivelazione presente nel Nuovo Testamento. Teniamo presente che questo tipo di lettura è possibile solo come un esame retrospettivo dei testi dell'Antico Testamento alla luce del mistero pasquale.

Come non era legittimo affermare che la Trinità *qua talis* è già rivelata nel Nuovo Testamento, ancor più non è legittimo affermarlo dell'Antico Testamento. Ciò non esclude che nei testi dell'Antico Testamento vi sia la rivelazione di un *monoteismo dinamico e relazionale* che il giudaismo inter-testamentario svilupperà secondo certi modelli. Dio si rivela come un essere «in-relazione» profonda con il suo popolo Israele (cf *Es* 3,14): il Nome di Dio (*Io sono Colui che sono*) è un nome relazionale (Dio *dei vostri padri, di Abramo, di Isacco e di Giacobbe*). Nella rivelazione al suo popolo, Dio si è fatto riconoscere come *Padre d'Israele*, il liberatore e protettore del popolo. «Tu, YHWH, sei nostro padre» (*Is* 64,7) ed «Israele è il mio figlio primogenito» (*Es* 4,22-23). In particolare Dio è Padre del re Messia: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio» (*2Sam* 7,12-14.16); «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato» (*Sal* 2,7; 89,27-28).

Se da un lato il monoteismo vetero-testamentario afferma in maniera radicale l'unicità di Dio, da un altro lato *questo* Dio unico si rivela e si definisce in relazione all'alleanza con il suo popolo, fino a chiamarlo «figlio mio». Nella rivelazione vetero-testamentaria questa relazione tra YHWH e il suo popolo è stata espressa attraverso determinate figure mediatrici: la *Sapienza*, la *Parola* e lo *Spirito*. Queste figure mediatrici sono da considerarsi come aspetti di Dio rivolti al mondo, che comunicano l'immanenza salvifica del Dio unico e trascendente.

Ambiguo rimane, tuttavia, lo statuto ontologico di queste mediazioni: non sono né semplici creature, né realtà indipendenti da Dio. La Sapienza, la Parola e lo Spirito sono

delle «potenze d'azione» con le quali Dio *si* relaziona al mondo (cf *Gb* 28; *Prov* 8,22-25; *Ba* 3,37-4,4; *Sap* 6,12-25; *Sap* 7, 22-28; 9,9-10; *Sir* 24,1-12; *Is* 61,1), ma non distinte ontologicamente né *in* Dio, né *da* Dio. Questi cosiddetti «esseri intermediari» vanno intesi come modi per affermare la *prossimità* di Dio, il Suo coinvolgimento con il mondo, la sua sollecitudine per il mondo. Sapienza, Parola e Spirito sono realtà che esprimono l'immanenza di Dio senza comprometterne la trascendenza e la sua unicità. Non sono, quindi, da considerarsi delle «persone» distinte da Dio o accanto a lui.

Nella letteratura giudaica ed inter-testamentaria compaiono, oltre a Sapienza, Parola e Spirito, altre figure mediatrici: il Nome, il Volto, la Gloria, l'Angelo del Signore, la *Memrà* e la *Shekhinah*. Queste sono semplici circonlocuzioni per indicare «Dio», un modo più riverente per parlare di YHWH che agisce nei confronti degli uomini: possono essere comprese come *ipostatizzazioni*, ma in alcun modo possono essere intese come realtà personali divine distinte da Dio. «L'uso di termini ipostatici era già diffuso intorno al II a.C. Non era caratteristico solo del giudaismo rabbinico ma questo uso si trovava anche nel giudaismo ellenistico, per esempio nella Sapienza di salomone e negli scritti di Filone alessandrino. Quando Filone parla del Logos, della Parola di Dio, è ispirato in prima linea dal giudaismo palestinese e non dalla filosofia greca [...] Nel Nuovo Testamento si incontrano tutte queste espressioni ipostatiche giudaiche [...] Le varie descrizioni, come la Sapienza, lo Spirito, la Parola, la Potenza o la Gloria, possono descrivere sia Dio stesso che i suoi attributi e la sua immanenza. Questa polivalenza era pericolosa per il monoteismo giudaico (e cristiano), come dimostrò poi lo gnosticismo; per lo sviluppo della Cristologia, invece, fu all'inizio molto d'aiuto»²¹.

Nei secoli successivi, tuttavia, si acuì la frattura tra teologia cristiana e teologia rabbinica. Nel Medioevo il pensiero ebraico stigmatizzerà come eretica la dottrina trinitaria. Secondo il filosofo Saadia Gaon (882-942) la radice dell'errore consiste nella concezione sbagliata della natura degli attributi divini, visti come esistenti *a lato* dell'essenza di Dio, invece che *in essa*²². Per Saadia Gaon, infatti, Padre, Figlio e Spirito Santo non sono altro che ipostatizzazioni dei tre attributi divini dell'essenza, vita e onniscienza.

²¹ D.FLUSSER, «Der jüdische Ursprung der Christologie», in D.FLUSSER, *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie*, Chr. Kaiser, München 1984, 60.

²² L.SESTIERI, «Il monoteismo ebraico postbiblico di fronte alla dottrina trinitaria cristiana», in G.CERETI (ED.), *Monoteismo cristiano e monotesimi*, 91.

Tra Parola e Spirito vi è un profondo legame, in quanto la Parola di Dio, vivente e santificante, è penetrata dallo Spirito (cf *Sal* 33,6). Questa co-appartenenza è presente nell'esperienza profetica; i profeti, infatti, annunciano la Parola che Dio fa scendere su di loro, mossi dallo Spirito. Possiamo dire che il profeta è «incarnazione» dello Spirito e della Parola di Dio. Nel profeta Dio appare *in forma umana* e nella sua parola comunica la prossimità di Dio verso il suo popolo. La professione di fede del Concilio di Costantinopoli (381) affermerà che lo Spirito Santo ha parlato per mezzo dei profeti. Nell'evento escatologico Dio *identificherà* la sua Sapienza, la sua Parola e il suo Spirito con Gesù crocifisso, per cui la Sapienza, la Parola e lo Spirito di Dio diventano ora la Sapienza, la Parola e lo Spirito di *questo* Gesù. «Parola e Sapienza di Dio sono riconosciute tradizionalmente come appartenenti a Dio, ma appunto non come “persone”: e i rappresentanti umani di Dio in Israele sono percepiti come “persone”, ma non come “Dio”. Che Dio mandi il suo celeste Figlio unigenito come uomo sulla terra,, per salvare il mondo con la sua opera, passione e risurrezione (*Rom* 8,3; *Gal* 4,4s; *Gv* 3,16; *IGv* 4,9), che il Logos di Dio diventi uomo mortale – “carne”! – (*Gv* 1,14; *IGv* 4,2), non può derivare né dalla tradizione del Logos-Sapienza né da alcune promesse relative al “profeta”, al “servo di Dio”, al “Figlio di Davide”, al “Messia” o al “Figlio dell’Uomo”»²³. Le affermazioni di Giovanni sul *Logos* sono perciò il risultato di una profonda riflessione teologica sulla vita di Gesù; in questo l'evangelista fu certamente aiutato dalle speculazioni del giudaismo ellenistico, ma queste non partivano con la storia di un uomo concreto, ma con un'idea filosofica e mitologica ben definita. «La riflessione giovannea aveva un punto di partenza ben differente: un evento concreto la vita di Gesù. Ciò conferisce alle primitive affermazioni cristiane sul Logos un carattere nuovo in tutti i sensi»²⁴.

Nell'evento escatologico le mediazioni vetero- ed inter-testamentarie, che finora erano considerate solo *ipostatizzazioni* di aspetti o attributi divini, trovano ora una realtà ben concreta di riferimento: Gesù Cristo. La Parola diventa la Parola *di Gesù Cristo*; lo Spirito diventa lo Spirito di Gesù Cristo, l'Unto dallo Spirito. Va tenuto però presente che non sono le figure *vetero-* e *intra-*testamentarie ad interpretare il senso dell'evento cristologico, ma è il Cristo crocifisso e risorto a precisarne il senso; queste figure

²³ H.J. ECKSTEIN, «Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament», in M. WELKER - M. VOLF (HRSG.), *Der lebendige Gott als Trinität*, 94.

²⁴ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, SCM Press, London 1980⁷, 263.

rendono solamente dicibile la collocazione dell'uomo Gesù nella sfera di Dio e la predicazione a lui del Nome divino «YHWH» (cf *Fil* 2,9-11).

Si ha qui una potente trasformazione dell'idea di Dio. Nell'evento escatologico della croce Dio si rivela come Colui che non considera affatto un tesoro geloso il suo essere-Dio, ma lo comunica e lo consegna a Gesù crocifisso che *diventa* il Figlio (*hyiòs*). «E noi vi annunziamo la buona novella che la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: *Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato*» (*At.* 13,32-33). Nella confessione che Gesù crocifisso è il Figlio di Dio, si riconosce che Dio è Dio in questo altro-da-sé. Definire Dio come autocomunicazione significa perciò affermare che la natura di Dio è donazione di sé nel modo della *kénosi*. L'estrema conseguenza della trasformazione di questa idea di Dio è la dottrina trinitaria di Dio. Il Concilio Lateranense IV (1215) affermerà che Dio Padre «ha dato la sua sostanza» al Figlio (*DH* 805). A questo punto possiamo ben capire come mai a partire dalla resurrezione vengano comunicati e predicati di Gesù tutte quelle mediazioni (*Sapienza, Parola e Spirito*) e quei titoli che venivano prima predicati esclusivamente di YHWH (*Dio, Signore e Salvatore*), di realtà intermedie (Figlio dell'uomo) e di creature (Figlio di Dio e Messia).

Benché una concezione trinitaria di Dio non sia estranea di per sé al giudaismo, e non vada considerata un'apostasia, ciò che ha determinato la discontinuità tra Antico e Nuovo Testamento, è stato l'aver identificato le figure mediatrici con la concreta figura storica di Gesù di Nazaret. Questa novità causò la netta separazione, avvenuta nel secondo secolo, tra giudaismo e cristianesimo. Dal punto di vista dottrinale si venne lentamente a consolidare la devozione culturale a Gesù di Nazaret e l'attribuzione a lui di predicati divini, finora esclusi da qualsiasi figura umana di mediatore. Si arrivò così lentamente ad una precisa concezione trinitaria di Dio²⁵.

La rivelazione neotestamentaria è quindi qualcosa di assolutamente nuovo, che non può essere dedotta o rintracciata nelle Scritture ebraiche, per cui la lettura ebraica, che esclude ogni confessione cristologica e trinitaria dei testi della Scrittura, deve essere riconosciuta dai cristiani come una lettura possibile, come afferma il documento della Pontificia Commissione Biblica su «Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella

²⁵ Cf L.W.HURTADO, *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003.

Bibbia cristiana» al n.22. Si dà necessità di una lettura trinitaria dell' Antico Testamento solo a partire dalla fede pasquale.

Bibliografia

G.CERETI (ED.), *Monoteismo cristiano e monotesimi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

Domande

1. Quali sono le *VestigiaTrinitatis* nell' Antico Testamento?
2. In che modo la concezione biblica dell' Antico Testamento è aperta ad una concezione trinitaria di Dio?
3. Cosa si intende per concezione *relazionale* di Dio nella rivelazione biblica?
4. Come vengono interpretate le figure mediatrici nella letteratura vetero- e intra-testamentaria?
5. In che cosa consiste la novità della rivelazione cristiana?
6. Qual è il criterio per assumere le figure mediatrici del giudaismo?

Tesi III

La divinità e la persona dello Spirito vennero precisate nel confronto con la questione ariana. Lo Spirito Santo è Dio poiché gli vengono predicati gli stessi attributi di Dio: *santo* e *datore di vita*. Attraverso una sempre maggiore distinzione tra *economia* e *teologia*, iniziata con Tertulliano, si venne a comprendere il carattere di «persona» dello Spirito Santo.

Come l'evento escatologico dell'identificazione di Dio con Gesù crocifisso ha comportato una rilettura delle figure mediatrici vetero- ed inter-testamentarie ed una loro concentrazione nell'evento cristologico, così l'inculturazione del *kerygma* in area ellenistica ha richiesto un'approfondimento ed un'esplicitazione anche speculativa del dato neotestamentario. La dottrina trinitaria della Chiesa antica è il tentativo di esprimere secondo categorie della metafisica neoplatonica la rivelazione di Dio nell'Antico Testamento e in particolare l'evento dell'identificazione escatologica di Dio in Gesù crocifisso. Non si tratta solamente di ellenizzazione del cristianesimo (*Adolf von Harnack*), ma di personalizzazione e cristianizzazione delle categorie ontologiche del neoplatonismo. Questo è ben evidente nella concezione della categoria di sostanza (*housìa*) non più in senso monadico ma relazionale. Attraverso una graduale ma sempre più netta distinzione tra la vita immanente di Dio e la sua disposizione nella storia di salvezza, tra *economia* e *teologia*, i Padri della Chiesa riuscirono ad elaborare i principali concetti della dottrina trinitaria, *ipostasi* e *homoousia*, e questo permise loro di affermare sia la divinità di Gesù Cristo che la divinità e la personalità dello Spirito Santo.

Fino al IV secolo, infatti, la teologia *pre-nicena* aveva affermato una stretta connessione tra *economia* e *teologia*: in particolare presso gli Apologisti del II-III secolo (Atenagora, Giustino, Ireneo e Tertulliano). «Secondo costoro Dio generò la Parola (o il Figlio) in vista della creazione, per creare e ordinare tutte le cose attraverso la Parola»²⁶. La generazione del Figlio è vista come prerequisito della creazione e della storia della salvezza (cf Teofilo, Tertulliano, Novaziano). Il Logos, secondo Atenagora, è generato in vista della creazione, dell'incarnazione e della redenzione (cf *Legatio pro Christianis*,

²⁶ Cf B. STUDER, *Trinity and incarnation: the faith of the early church*, Liturgical Press, Minnesota 1993, 51.

10). Per Tatiano, discepolo di Giustino, la generazione del Logos dal Padre dipende dalla creazione. Il Logos è generato per una volontaria espansione dell'unico Dio, in vista della creazione (funzione *cosmologica* del Logos). Dio si distingue da Dio *originariamente* per l'economia e *non* per la teologia. Il Figlio e lo Spirito sono estensioni dell'essenza di Dio, che si è distinta per lo scopo della creazione e della redenzione. Vita immanente di Dio, creazione e storia della salvezza sono strettamente congiunte: il rischio è che la *teologia* dipenda dall'*economia*, che l'eternità dipenda dalla storia, che il Creatore dipenda dalla creatura. Non fu immediata la distinzione di questi due piani: il piano delle processioni intratrinitarie e quello delle missioni extratrinitarie. Sarà la teologia del IV secolo e quella successiva ad articolare questa distinzione, non senza il rischio di separare i due piani. «Alla luce della dottrina della *creatio ex nihilo* la comunicazione dell'essenza divina al Figlio fu distinta dalla creazione attraverso di lui, e poi la processione dello Spirito fu distinta dall'opera di perfezione. Così la Trinità, nella sua essenza non apparve più dipendente dalla sua rivelazione esterna»²⁷. Fu Gregorio di Nissa ad introdurre la distinzione tra *teologia* e *economia*, a motivo delle due parti, in cui era diviso il suo Grande Sermone catechetico: una parte teologica, dedicata alla Trinità in se stessa, e un'altra economica, dedicata all'incarnazione.

Già nel III secolo, tuttavia, possiamo trovare gli inizi di questa distinzione in Tertulliano, benché questi non affermi ancora chiaramente la trinità immanente. «Tertulliano non concepisce in Dio una trinità puramente statica, la Trinità metafisica, ma una trinità economica, organica, dinamica. Ossia, secondo lui, la seconda e la terza persona procedono dall'*unitas substantiae* perché hanno un compito da adempiere. Solo il Padre resta completamente trascendente. Poiché, secondo Tertulliano, lo sviluppo della Trinità in Dio ha luogo già in vista della creazione e della redenzione, è facile passare dalla dottrina trinitaria alla dottrina dell'incarnazione»²⁸. La generazione del Logos, quindi, è strettamente unito ed in vista della creazione e dell'incarnazione.

Questa distinzione tra *economia* e *teologia* permise ai Padri della Chiesa non solo di difendere la divinità di Gesù Cristo (consustanziale al Padre), ma anche la divinità e la personalità dello Spirito Santo. Nell'articolazione della dottrina trinitaria la figura dello Spirito Santo ha sollevato grandi difficoltà, a motivo del carattere impreciso e

²⁷ *Ib.*, 113.

²⁸ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, vol.1, Paideia, Brescia 1982, 317.

indeterminato dello Spirito. Nell'Antico Testamento lo Spirito Santo è stato considerato una potenza e un'operazione di Dio: è riconosciuto come forza carismatica nei libri dei Giudici; è forza ispiratrice nei profeti (cf *Is* 61; *Ez* 39; *Gl* 3,1). Lo Spirito di Dio agisce sui singoli profeti, giudici e sul re, in particolare sarà presente nell'atteso re messianico, e si estenderà a tutti. Lo Spirito agisce nelle persone e negli eventi²⁹. Nel Nuovo Testamento lo Spirito è legato strettamente alla figura di Gesù (cf *Gal* 4,4-6; *Rom* 1,3; 8,9; *1Cor* 12,3; *2Cor* 3,17), comunicato attraverso Gesù Cristo a tutti i credenti e nel corpo di Cristo (*Gal* 5,25 e *1Cor* 12: i carismi). Lo Spirito determina tutta la vita di Gesù: dal battesimo fino alla morte di croce e alla resurrezione, e prima ancora del battesimo nella stessa nascita del Messia. Se nel periodo *pre-pasquale* lo Spirito *porta e guida* Gesù (cf lo Spirito *di Dio*), nel periodo *post-pasquale* Gesù *dona* lo Spirito (Spirito *di Gesù*): cf *Lc* 24,49; *At* 2,33; *Gv* 7,39). Specialmente in Luca (4,16-30) e Giovanni (1,32-33) lo Spirito è presente non *occasionalmente* su Gesù come era nei giudici e nei profeti dell'Antico Testamento, ma *stabilmente*. Gesù *ek-siste* a partire dallo Spirito. Lo Spirito è presente tanto nella costituzione di Gesù a *Figlio di Dio* con potenza (cf *Rm* 1,3ss), quanto nella costituzione nostra a *figli di Dio* (cf *Rm* 8,14-17; *Gal* 4,4-7). Lo Spirito Santo è il *dono* escatologico di Dio per i credenti e realizza in loro la comunione con Dio. In tal modo lo Spirito rende la vita dei credenti conforme alla vita di Gesù Cristo. «Come in Gesù si adempirono le parole scritturistiche di *Is* 61,1, così nel giorno della Pentecoste si adempì la promessa del profeta Gioele (3,1-5) ripresa dal Signore glorificato: tutti furono “pieni di Spirito Santo” »³⁰. Come Gesù Cristo fu pieno dello Spirito Santo (cf *Lc* 4,1) e in lui abita «tutta la pienezza della divinità» (*Col* 2,9; cf 1,19), che è appunto lo Spirito Santo, così *da lui* abita in noi questa stessa sua pienezza (cf *Gv* 1,16; *Ef* 3,19).

La comunicazione dello Spirito è sempre collegata all'evento della morte-resurrezione, di cui il battesimo è la ri-attualizzazione (cf *Rom* 6) e paradigma: per la comunità (cf Pentecoste) e per il singolo (sacramento del battesimo), in attesa dei tempi escatologici in cui Dio sarà tutto in tutti (cf realizzazione della profezia di Gioele annunciata in *At* 2,17-21).

Nei testi del Nuovo Testamento non abbiamo una contrapposizione o una

²⁹ B.J.HILBERATH, «Pneumatologia», in T.SCHNEIDER, *Nuovo Corso di Dogmatica*, vol 1, Queriniana, Brescia 1995, 529-542.

³⁰ *Ib.*, 561.

giustapposizione tra lo Spirito *di Dio* e lo Spirito *di Cristo*, come se l'azione dello Spirito di Dio fosse più ampia di quella dello Spirito di Cristo. Vi è un'unica azione salvifica, un'unica economia: quella dello Spirito di Dio sempre in relazione di dipendenza dall'evento pasquale³¹. La Scrittura chiama Spirito *di Cristo* anche quello che operava nei profeti, *prima* della sua venuta (cf *IPt* 1,11); tanto più bisogna chiamare *di Cristo* lo Spirito dopo la Pasqua. Questa inscindibile unità tra Cristo e lo Spirito, in particolare tra Cristo *risorto* e lo Spirito di Dio, è evidente in *ICor* 15,45 in cui Cristo viene chiamato *Spirito datore di vita*. Anzi, Paolo viene a volte a identificare *Kyrios* con *Pneuma* (cf *2Cor* 3,17), ma sempre subordinando lo Spirito al *Kyrios*: si tratta perciò di un'identificazione che esprime una relazione e non una sovrapposizione dell'uno con l'altro. Anche per lo Spirito bisogna notare che gli autori neotestamentari non riflettono sulle relazioni intra-trinitarie (*teologia*), ma ci parlano di Lui sempre in relazione *a noi* (*economia*), per esempio in *Gv* 14,16.26; 15,26; 16,7-15, è necessario affermare che nella storia di salvezza Dio agisce ed è presente così come è nell'eternità.

Questa stretta connessione tra *economia* e *teologia* nella comprensione dello Spirito Santo è manifesta negli autori dei primi secoli della Chiesa. Per Giustino lo Spirito viene compreso in connessione all'ispirazione della Sacra Scrittura. Per Ireneo (*Adv. Haer* IV 20, 1) lo Spirito (identificato con la Sapienza) è una delle due mani, l'altra è il Logos (identificato con il Figlio), con cui il Padre crea il mondo; secondo tale autore, sia il Logos che lo Spirito vanno visti in relazione alla creazione, alla redenzione, e alla ricapitolazione di tutte le cose in Cristo. Lo Spirito Santo ha una funzione rivelatrice e soteriologica. «Quando Ireneo parla delle “due mani” di Dio, non è interessato nella preesistenza del Figlio e dello Spirito in quanto tali. Al contrario, rifiuta speculazioni su ciò che accadeva prima della creazione»³². Ireneo, perciò, non distingue la processione *intratrinitaria*, della generazione e della spirazione, dalle missioni *extratrinitarie* (creazione, redenzione e divinizzazione): in tal modo gli diventa difficile dar ragione dell'unità di Dio.

Solo con la precisazione del carattere di «persona» dello Spirito Santo, Tertulliano riesce a distinguere l'*economia* dalla *teologia*, chiarendo con il concetto di «persona» le distinzioni in Dio e con il concetto di «sostanza» l'unità di Dio (cf *Adversus Praxean*

³¹ Cf R.CANTALAMESSA, «“Utriusque Spiritus” L'attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del “Veni creator”», in *RdT*, 38(1997), 465-484.

³² B. STUDER, *Trinity and incarnation: the faith of the early church*, 62.

11,7).

Durante la crisi ariana del IV secolo, Atanasio e i Padri Cappadoci iniziarono a difendere la divinità e la personalità dello Spirito Santo contro i pneumatomachi o tropici. Lo Spirito non è né una raffigurazione di Dio, né una creatura angelica. Per affermare la divinità dello Spirito ci si rifà all'istanza cristologica-soteriologica: se chi salva è Dio, e se lo Spirito è *di Cristo*, e Cristo è Dio, ne segue che anche lo Spirito è Dio, dato che lo Spirito è costitutivo per la comunione del Figlio con il Padre. Secondo Atanasio, se lo Spirito non fosse consustanziale al Padre e al Figlio, non ci potrebbe rendere conformi al Figlio e unirci al Padre. «Se lo Spirito Santo fosse una creatura, l'essere in lui non ci porterebbe nessuna partecipazione a Dio; saremmo sempre uniti a una creatura ed estranei alla natura divina, non avendo alcuna partecipazione ad essa. Ora invece, quando noi siamo detti partecipi di Cristo e di Dio, ciò significa chiaramente che l'unzione e il sigillo che sono in noi non appartengono alla natura delle cose create, ma a quella del Figlio, il quale ci unisce al Padre mediante lo Spirito che è in lui»³³.

Per affermare la divinità dello Spirito il Concilio di Costantinopoli (381) userà l'espressione *tò kyrion* al neutro e non al maschile (*tòn kyrion* come nel Credo di Nicea) per indicare con espressione biblica che lo Spirito non è servo di Dio, non è una creatura, ma appartiene all'essere di Dio: «e nello Spirito Santo, che è Signore e dà vita, che procede dal Padre, che insieme al Padre e al Figlio deve essere adorato e glorificato, che ha parlato per mezzo dei profeti» (DH 150). Il Concilio non si è voluto esprimere sulla processione trinitaria immanente, ma ha affermato che lo Spirito procede dal Padre (*tò ek tou Patròs ekporeuòmenon*) per garantirne la divinità. Sarà Gregorio Nazianzeno che preciserà per primo nella *processione* (*ekpòreusis*) il modo distinto dello Spirito di procedere dal Padre, distinguendolo dalla generazione (*ghènesis*). Gregorio di Nissa sottolineerà che questa processione avviene mediante il Figlio (*dià tou hyiou*).

Il Concilio di Costantinopoli del 381 non ha impiegato l'espressione *homoousia* ma *homothymia* per affermare la divinità dello Spirito: se va adorato, significa che lo Spirito è Dio come il Padre. Questa attribuzione indiretta della divinità dello Spirito avviene anche attraverso l'affermazione che lo Spirito è *santo* e *datore di vita*, termini questi esclusivi dell'essenza divina. Solo Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno, parlando dello Spirito, affermeranno che è della stessa sostanza del Padre.

³³ ATANASIO, *Lettere a Serapione*, I, 24,1-2, Città Nuova, Roma 1986, 86.

Bibliografia

B.J.HILBERATH, «Pneumatologia», in T.SCHNEIDER, *Nuovo Corso di Dogmatica*, vol 1, Queriniana, Brescia 1995.

ATANASIO, *Lettere a Serapione*, Città Nuova, Roma 1986.

Domande

1. Cosa significa *spirito* e per quale motivo la Chiesa ha voluto affermare che lo Spirito è un'ipostasi?
2. Qual è il rapporto tra Gesù e lo Spirito, rispetto agli altri profeti dell'AT?
3. In che modo parlano gli Apologisti del rapporto tra *economia e teologia*?
4. In che modo parlano Giustino ed Ireneo dello Spirito Santo?
5. In che modo il Concilio di Costantinopoli distingue il Signore Gesù dallo Spirito detto Signore?
6. Al posto della consustanzialità quale termine viene usato per sottolineare la divinità dello Spirito nel Credo di Costantinopoli I (381)?
7. In che modo parla Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno dello Spirito?

Tesi IV

L'uso del concetto di «ipostasi/persona» in dottrina trinitaria vuole precisare che Colui che si rivela, ed è presente in Gesù Cristo e nel credente non è altro (*alius*) che Dio stesso e non qualcosa di Dio o altro (*aliud*) da Dio. Tale concetto permette di pensare l'unità in Dio in maniera differenziata (*alius, alius, alius*). Con la mutata comprensione del termine «persona» nell'età moderna è stata necessaria una verifica di tale concetto qualora venga predicato di Dio.

Nella sua sedicesima Catechesi Cirillo di Gerusalemme invita il credente e il teologo a «non voler scrutare l'*ousia* e l'*ipostasi* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Se ciò fosse scritto, lo diremmo; siccome però non è scritto, non osiamo farlo. A nostra salvezza è sufficiente sapere che c'è il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo»³⁴. Con il concetto di «persona» (in greco *hypostasis*) si vuole affrontare nella dottrina trinitaria la questione dell'identità del Figlio e dello Spirito Santo nei confronti di Dio-Padre³⁵. Ci si domanda, cioè, se Padre, Figlio e Spirito Santo sono puramente degli aspetti di Dio, ipostatizzazioni dei suoi attributi, oppure delle realtà distinte in Dio. Il termine «ipostasi» in greco e «persona» in latino risponde alla domanda su chi sia Colui che incontriamo in Gesù di Nazaret e su chi sia Colui che ci viene donato nel profondo del nostro essere. Con il termine «ipostasi» si precisa, cioè, che il Figlio e lo Spirito Santo non sono né *qualcosa* d'increato, né degli esseri intermedi, come abbiamo trovato nel giudaismo vetero- e inter-testamentario, né attributi di Dio o modi di rivelazione dell'unico Dio³⁶. Con il termine «ipostasi» si vuole affermare «la *natura* divina del (nel) differente (in senso classico e non tanto la *differenza personale* del (nel) divino (nel senso moderno). Nel nostro linguaggio l'intenzione della tradizione non può essere elaborata che in questo modo: il Figlio e lo Spirito *appartengono realmente alla natura personale* di Dio (nel senso odierno), che in virtù della rivelazione di tale appartenenza riconosciamo realmente come Padre»³⁷.

³⁴ Cf S.CIRILLO, *Le Catechesi*, Edizioni Paoline, Alba 1966.

³⁵ Per una trattazione del concetto di «persona» in teologia si può consultare A.MILANO, *Persona in teologia*. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984.

³⁶ Cf L.F.LADARIA, *La trinità mistero di comunione*, Ed. Paoline, Milano 2004, 87-182.

³⁷ P.SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», in A.PAVAN - A.MILANO (EDD.), *Persona e Personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, 322.

Proprio nel confronto con l'eresia *modalista* è andata ad elaborarsi inizialmente la concezione delle *ipostasi* in Dio. Se per il modalismo non si danno ipostasi di Dio, ma solo modi diversi di rivelazione, maschere (*personae*) di un Dio nascosto ed ineffabile, per i Padri della Chiesa Padre, Figlio e Spirito Santo sono modi dell'essere di Dio. Anche nei confronti del *subordinazionismo*, secondo cui il Figlio e ancor più lo Spirito Santo sarebbero di altra natura (*aliud*) rispetto a Dio Padre, inferiori al Padre a livello ontologico, benché divini. Per l'inadeguatezza di concetti e di termini, come *hypostasis*, *ousia* e *physis*, anche Origene non potrà evitare di cadere nel subordinazionismo, facendo derivare il Figlio (e poi lo Spirito) dal Padre. Si risente in questi autori l'influsso di Plotino, per il quale *Nous* e *Psyché* sono emanazioni dell'Uno che mediano l'Uno ai molti. In questa prospettiva filosofica il Dio-Uno rimane *altro* da ciò che si rivela e radicalmente inconoscibile.

Nel IV secolo i Padri Cappadoci (Basilio, Gregorio di Nanziano e Gregorio di Nissa) sono i primi a riflettere sistematicamente sulle *ipostasi* di Dio. Va attribuita a loro la formula trinitaria: *mìa physis - treis ipostaseis* (una natura - tre persone). Questa formula ricalca la formula cristologica: *mìa hypostasis - duo physeis* (una persona - due nature). Con il concetto di *hypostasis* i Padri Cappadoci vogliono esprimere la particolarità di una data realtà: *hypostasis* sottolinea ciò che differenzia una realtà da un'altra, il sussistere in sé di un individuo nella sua particolarità.

Per Basilio il *proprium* personale, che fa sussistere le tre ipostasi, è dato da ciò che è incomunicabile in ogni ipostasi. Il Padre è Padre in virtù del suo essere ipostasi, di ciò che non comunica ad altri: l'essere *ingenerato*. Il Figlio è Figlio in virtù del suo essere ipostasi, di ciò che non comunica ad altri: l'essere *generato* (dal Padre). Lo Spirito è Spirito in virtù del suo essere ipostasi, di ciò che non può comunicare ad altri: il *procedere* (dal Padre). Ogni ipostasi è definita dal suo riferimento all'origine che è il Padre. Essere *ingenerato*, essere *generato* e il *procedere* costituiscono delle relazioni di origine: la sussistenza di ogni persona nella Trinità è data dal modo *proprio* con cui ogni persona deriva dal Padre. Il Padre è *principio inoriginato*, il Figlio e lo Spirito provengono dal Padre, e si distinguono tra loro in quanto il Figlio è generato dal Padre e lo Spirito procede dal Padre. Per quanto riguarda la processione dello Spirito, vi sono delle differenze tra Basilio e Gregorio di Nissa; mentre il primo usa la formula che lo Spirito procede dal Padre, senza precisare quale relazione abbia il Figlio in questa processione, Gregorio di Nissa afferma che lo Spirito si distingue dal Figlio, non solo

perché l'uno è generato dal Padre e l'altro procede dal Padre, ma perché lo Spirito procede dal Padre *dià tou hyiou (per filium)*.

Il primo teologo latino ad utilizzare il termine «persona» in teologia trinitaria è Tertulliano (160-220 d.C.) con la sua formula: *tres personae - una substantia*. Giunge a questa determinazione attraverso un'esegesi prosopografica dei testi evangelici (cf *Adversus Praxean*). Con « esegesi prosopografica» s'intende attribuire a dei «personaggi» (cf *personae*) le voci evangeliche, con cui per esempio il Padre si rivolge al Figlio e il Figlio al Padre. Attraverso questo procedimento, Tertulliano definisce il significato di *persona* in contrappunto con *substantia*³⁸. «Persona» indica la differenza; «sostanza», invece, indica ciò che è comune. «Persona» manifesta qualcosa di individuale, dotato di caratteristiche peculiari e specifica ciò che in Dio è distinto e caratteristico.

Sant'Agostino farà notare che il termine «persona» costituisce pur sempre «un nome generico, tanto che lo si può applicare anche all'uomo, sebbene sia così grande la distanza tra l'uomo e Dio»³⁹. Il suo uso nel discorso trinitario è necessario per poter distinguere il piano dell'*essenza* di Dio (= *usia* o *physis*) e il piano della sua *sussistenza* (= *hypostasis*) relazionale. Rispondendo alle argomentazioni degli Ariani, Sant'Agostino afferma che *ingenerato* e *generato* non sono differenze accidentali in Dio e non si riferiscono alla sostanza di Dio, ma appartengono all'ordine della relazione: «non tutto ciò che di Lui [= *di Dio*] si predica, si predica secondo la sostanza [...] Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione»⁴⁰. Nel suo trattato sulla Trinità, Sant'Agostino pone in stretto rapporto il termine «persona» con quello di «relazione», in quanto persona indica la relazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e queste relazioni proprie ed incomunicabili costituiscono i Tre nella loro individualità. Sant'Agostino precisa cosa significa comprendere le tre persone divine come tre individui che partecipano della stessa natura divina. Non avviene come per tre uomini (Pietro, Giacomo e Giovanni) che condividono la stessa natura umana, rimanendo tre. Le tre persone divine sono, invece, un solo Dio: la natura divina è presente in ciascuna persona divina, così come è presente in tutte e tre insieme, nella stessa uguaglianza e senza diminuzione. Sant'Agostino non

³⁸ Cf A.MILANO, «La trinità dei teologi e dei filosofi», in A.PAVAN - A.MILANO (EDD.), *Persona e Personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, 14-23.

³⁹ SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1973, 7,4,7.

⁴⁰ SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, 5,6.

offre, però, una vera e propria definizione di «persona»: sarà Severino Boezio che per primo in Occidente definisce, in un trattato cristologico contro Eutiche e Nestorio (*Contro Eutiche e Nestorio* III, 5), la «persona» come *rationalis naturae individua substantia*⁴¹. La definizione di Boezio mette in ombra la dimensione relazionale del concetto di persona che ritorna, invece, nella definizione di Riccardo di San Vittore nel XII secolo: *persona est intellectualis essentiae incommunicabilis existentia*. Nel suo trattato sulla trinità (*De Trinitate*, IV 22-23) Riccardo di San Vittore precisa che con «ek-sistere», piuttosto che con «subsistere», si afferma che l'essenza della persona consiste *in altro* e non in se stessa.

San Tommaso media la posizione di Boezio e quella di Riccardo di San Vittore. L'Aquinate fa presente che il concetto di persona indica *individualità*, quando si predica dell'essere umano (*Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae*), mentre quando si predica dell'essere di Dio-Trinità indica *relazione*, cioè *respectus, esse-ad* (cf *STh* I, q.14, a.2 ad 1). «Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem» (*STh* I, q. 29, a.4). Proprio in questa distinzione, secondo Joseph Ratzinger, consiste il limite di San Tommaso e della teologia scolastica: non far valere la definizione di persona, formulata in cristologia e nella dottrina trinitaria, anche nell'antropologia. Gesù Cristo non è l'eccezione ontologica, ma rivela l'essenza dell'uomo e «costituisce per i teologi l'indicazione di come si deve interpretare la persona»⁴². Poiché Gesù Cristo è *unus ex Trinitate*, la sua «persona» divina rivela, in quanto costituita dalla *relatio*, l'essenza della persona umana.

Il concetto di persona muta notevolmente nell'età moderna⁴³. Come hanno fatto notare teologi contemporanei (Karl Barth - Karl Rahner - Jürgen Moltmann) il concetto moderno di persona indica un soggetto consapevole, libero, autonomo e distinto dagli altri. Con «persona» s'intende una sostanza irrelata e indipendente (*Selbstständiges Subjekt*). Secondo Barth e Rahner, questa mutata comprensione del concetto di persona è inadeguata, se riferito a Dio, poiché le persone trinitarie verrebbero comprese come *tre* centri di attività, di coscienza e di volontà, e l'unità essenziale di Dio verrebbe

⁴¹ S.BOEZIO, *La consolazione della filosofia - Gli opuscoli teologici*, a cura di L.Orbetello, Rusconi, Milano1979, 326. Qualche secolo più tardi Gilberto della Porretta (1154) affemerà, secondo un'etimologia un po' popolare di, che *persona* significa per se una, sottolineando ancor più che l'essenza della persona è data dall'individualità ed è in se stessa incommunicabile.

⁴² J.RATZINGER, «Il significato di persona nella teologia», in J.RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 185.

minacciata.

Per evitare la perdita dell'unità di Dio, Karl Barth propone di utilizzare al posto del termine «persona» il termine «modo distinto di essere» (*Seinsweise*). Presupponendo la struttura hegeliana dell'automanifestazione, Dio concepisce Dio come un unico soggetto che si comunica in tre distinti modi di essere. Dio è l'unico Signore in quanto *Rivelatore, Rivelazione e Rivelato*⁴⁴. «Il nome di Padre, di Figlio e di Spirito Santo significa che Dio è simultaneamente tre volte lo stesso e identico Dio e che questa ripetizione di se stesso è fondata nella sua divinità senza produrvi alterazione alcuna, e che allo stesso tempo è la sua sola maniera d'essere Dio, di modo che si deve dire: la sua divinità coincide assolutamente con il fatto ch'egli è Dio nella ripetizione di se stesso e ch'egli è ogni volta il solo e identico Dio»⁴⁵. La critica rivolta alla soluzione barthiana è di aver compreso l'unità di Dio in maniera *mono-soggettiva*, dipendendo in questo dalla concezione hegeliana dello Spirito assoluto. Parlare di «modi» o di «ripetizioni» (*Wiederholungen*), anziché di *persone*, si rischia di ricadere in forme velate di modalismo⁴⁶.

Per evitare le dottrine antitrinitarie del triteismo e del modalismo, Karl Rahner preferisce sostituire al termine «persona» quello di «modo distinto di sussistenza» (*Subsistenzweise*)⁴⁷. Se da un lato il termine persona rinvia, nell'odierna percezione del termine, a più centri spirituali di atti, a più soggettività e libertà spirituali, il termine «modo» lascia per lo meno di per sé intravedere la possibilità che lo stesso Dio, distinto in un triplice modo, sia concretamente «tripersonale» e viceversa che la «tripersonalità» significhi l'unità del medesimo Dio»⁴⁸. In Dio non ci sono tre centri autonomi e indipendenti, poiché «in Dio c'è *una sola* essenza e dunque *un solo* essere presso se stesso, sia anche perché c'è *una sola* autoespressione del Padre, cioè il *Logos* (che non è colui che parla, bensì colui che viene detto), e perché non c'è propriamente un amore

⁴³ Cf P. SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», 309-331.

⁴⁴ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, Theologische Verlag Zürich, 1985¹¹, 312.

⁴⁵ *Ib.*, 369.

⁴⁶ Cf M.Y. KIM, «Ein Vergleich der Trinitätslehren von Karl Barth und Jürgen Moltmann», in M. WELKER - M. VOLF (HRSG.), *Der lebendige Gott als Trinität*, 155-173.

⁴⁷ Nel XIX secolo Mormoni, *Christian Science* e Testimoni di Geova, ripropongono queste antiche dottrine antitrinitarie della Chiesa antica. I Mormoni sostengono una forma radicale di triteismo; la *Christian Science* ripresenta la concezione modalista della Trinità; i Testimoni di Geova non fanno altro che riproporre la visione ariana di Gesù Cristo, concepito solamente come uomo, e dello Spirito Santo, come semplice forza di Dio.

⁴⁸ K. RAHNER, *La Trinità*, 107.

reciproco tra Padre e Figlio (che presuppone due atti) [...] non ci sono tre coscienze, bensì l'unica coscienza sussiste in triplice modo; in Dio c'è una sola coscienza reale, posseduta dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito, in maniera propria a ciascuno. La triplice sussistenza dunque non è qualificata da tre coscienze»⁴⁹. Nella Trinità non c'è un «tu» reciproco tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Il Figlio è l'auto-espressione del Padre, la quale non può a sua volta essere concepita come «parlante»; lo Spirito è il «dono» che non si dà a sua volta⁵⁰. Il Padre è il primo modo di sussistenza che «costituisce originariamente Dio come Padre, come principio senza principio dell'autocomunicazione e automediazione divine, cosicché dietro a questo primo modo di sussistenza non è possibile pensare alcun "Dio" che preceda questa sussistenza distinta e che la debba ancora assumere»⁵¹. Il Figlio è l'autoespressione del Padre; lo Spirito è l'autoaccoglienza amante e fondante la distinzione del Padre e del Figlio, e non amore *reciproco* tra i due⁵².

La soluzione di Moltmann, dinanzi alla mutata concezione del termine «persona», non consiste, come hanno fatto Barth e Rahner, nel sostituire al termine «persona» quello di *modo di essere/sussistenza*, ma nel concepire diversamente l'«unità» in Dio. Moltmann fa notare che la soluzione di Barth e di Rahner tende al modalismo, poiché si fa coincidere «persona» e «relazione», facendo così perdere la dimensione della reciprocità al concetto di persona. «*Persona e relazione* vanno intesi come complementari, perché la personalità e la relazionalità sorgono contemporaneamente. La persona e la relazione hanno *la medesima origine*»⁵³. Rifiutando San Tommaso, quando afferma che «*relatio sit idem quod persona*» (cf *STh* I, q 40, a. 1), Moltmann ribadisce che è necessario supporre l'esistenza di una sostanza, per poter affermare che c'è una relazione. Per questo motivo Moltmann tenta di coniugare il concetto moderno di persona con quello classico della tradizione, trasmessoci da Boezio e da Riccardo di San Vittore, contraddistinto da una tensione tra «sussistenza» e «relazione». Padre, Figlio e Spirito hanno la loro propria sussistenza in una dinamica relazionale che le

⁴⁹ *Ib.*, 103.

⁵⁰ Cf K. RAHNER, *Trinità*, 76, nota 30. Contro l'esclusione della reciprocità nell'elaborazione del concetto di «persona» in seno alla trinità si scaglieranno vari teologici contemporanei, per esempio Jürgen Moltmann.

⁵¹ *Ib.*, 108.

⁵² Cf *Ib.*, 103.

⁵³ Cf J. MOLTSMANN, «Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre», in W. BREUNING (ED.), *Trinität* (QD 101), Herder, Freiburg i. Br. 1984.

contraddistingue l'una *dall'*altra e l'una *per* l'altra. Nella Trinità il concetto di persona è quindi analogico⁵⁴.

Sotto l'influenza del personalismo, in particolare quello dialogico del pensiero ebraico di Martin Buber, Moltmann riscopre la dimensione pericoretica della «persona» in teologia trinitaria. Si dà sussistenza e quindi *ipostasi* nella relazione e a partire dalla relazione. In Dio-Trinità ogni singola persona non si completa con l'altra ma è la piena corrispondenza di sé nella reciprocità. Alcuni teologi contemporanei, per esempio G. Greshake e P. Coda, affermano che anche il Padre non è solo colui che si dona al Figlio nella generazione, ma *a suo modo* si riceve anche dal Figlio e in lui si riconosce come Padre. In definitiva la teologia trinitaria contemporanea ha precisato in chiave *relazionale e pericoretica* il concetto di persona da predicare di Dio.

Dopo aver esposto le principali questioni in merito all'introduzione del concetto di «persona» in teologia trinitaria, ci pare opportuno offrire alcune riflessioni in merito all'impiego del termine «modo di sussistenza», rivisitandolo nell'orizzonte dell'autocomunicazione di Dio all'uomo. Se riflettiamo sulle condizioni di possibilità che rendono possibile tanto una rivelazione che sia veramente di Dio e non di qualcosa d'altro, quanto una comunione reale tra Dio e uomo, è necessario non solo affermare la divinità di ciò che media la comunione (*quo*), ma la divinità del *terminus ad quem* della rivelazione stessa. La creatura può divenire oggetto della relazione di Dio, solo se l'uomo (*vere homo*) - correlato di questa relazione - sussiste in Dio (*vere deus*).

L'uomo può divenire oggetto della relazione di Dio, se l'uomo sussiste in Dio. «Se la relazione ad un uomo deve essere costitutiva della stessa identità eterna di Dio, allora il correlato di questa relazione deve essere allo stesso tempo eterno: ne consegue la preesistenza del Figlio»⁵⁵. Con «preesistenza» si afferma che la relazione essenziale tra Dio e uomo non è successiva ai termini della relazione ma è originaria. L'uomo Gesù è quel *predicato*, in cui Dio (*soggetto*) si comunica totalmente e in verità *come* uomo. Il Nazareno crocifisso è il predicato dello stesso Dio eterno, che si è caratterizzato in Gesù Cristo come *Padre* di questo Figlio. Il non isolamento del soggetto dal suo predicato implica il nesso e l'eternità del legame tra Dio e uomo. L'idea della preesistenza ben lungi dall'essere un'idea puramente speculativa, «essa ci attesta che Dio, in quanto il Dio

⁵⁴ J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 187.

⁵⁵ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 413.

di Gesù Cristo, è un Dio di uomini, il quale esiste eternamente rivolto all'uomo»⁵⁶.

Per esprimere questa comunicazione originaria di Dio all'uomo P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, L. Bouyer, E. Jünger e A. Gesché ed in un certo senso anche K. Rahner usano l'espressione *verbum incarnandum* o *verbum vere incarnatum*. P. Benoit, J. Bonsirven, O. Cullmann, J. Habermann, M. Theobald e K.-J. Kuschel comprendono il Logos di Gv 1,1-5.9 in relazione profonda ed intrinseca con il Verbo incarnato di 1,14. È proprio del *Logos* in quanto tale esprimere l'autocomunicazione di Dio e la sua relazione alla carne. Prima ancora che significare *Verbum* e *Ratio* il termine «Logos» indica innanzi tutto *rapporto*. «Il termine *logos*, infatti, deriva dal verbo *légein* (*lg*) che, originariamente, significa “legare”, “radunare”, “raccolgere”. In forza di questa nativa accezione il verbo passa poi ad esprimere anche l'azione di “noverare”, “esporre”, “parlare”. È possibile parlare solo *legando* insieme i suoni, raccogliendo le parole, radunando tutte le cose nella voce. Parlare è legare e legarsi a qualcosa o a qualcuno»⁵⁷. Logos come Parola e Logos come Legame; e se è legame, il Logos è originariamente *relatio*, mediazione dell'essenziale *re-ligio* tra Dio e uomo. Benché nei primi secoli anche nella Chiesa sia stata messa in risalto la funzione *cosmologico-demiurgica* del Logos, rischiando di relegare il Logos alla sfera delle creature, come è stato per Ario, già dal III secolo s'impone la netta affermazione che il *legame* del Logos, non solo ha una funzione *cosmologico-salvifica*, ma definisce l'essenza di Dio. «Dio si lega all'uomo, si fa definire attraverso la relazione che ha con il suo interlocutore, e rende costui il partner di ciò che è, così come invita l'uomo a definirsi in rapporto a lui»⁵⁸. L'amore di Dio arriva fino a tal punto ad esprimere il suo *legame* verso l'uomo che Dio non solo lega la sua propria esistenza, assumendo la natura umana, ma vincola la propria essenza all'uomo fino all'amore di croce⁵⁹. Questo *legame* all'uomo, che definisce l'essenza di Dio, non è altro che il *Logos tou staurou*. Il dilemma teologico tra un Verbo non incarnato e un Verbo fatto carne è fuori luogo nel Nuovo Testamento. La Commissione Teologica Internazionale tiene a precisare, infatti, che «i testi neotestamentari non

⁵⁶ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 257.

⁵⁷ G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi 2004, 131.

⁵⁸ J. MOINGT, «Gratuité de Dieu», in *RSR*, 83(1995), 355.

⁵⁹ Cf J. RATZINGER, «La Nuova Alleanza. Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento», in *RdT*, 36 (1995), 21

concepiscono il *Logos* di Dio prescindendo da Gesù»⁶⁰.

Affinché l'uomo Gesù sia costitutivo dell'identità eterna di Dio, senza che il creatore diventi soggetto alla creatura, è necessario che l'oggetto della reale relazione con Dio sia allo stesso tempo Dio. Per questo l'uomo Gesù (*vere homo*) sussiste in Dio (*vere deus*). «Dio è la propria mediazione, perché egli non può mostrarci *così com'è* in mediazioni puramente creaturali. Dio può essere rivelato solo da Dio»⁶¹. Non è tanto l'uomo Gesù a costituire l'essenza di Dio, ma Dio decide di lasciarsi costituire dall'uomo Gesù. La relazione con Gesù di Nazaret, perciò, non determina solo l'agire economico (redenzione), ma la stessa vita divina. Dio si lascia, in quanto Dio (Dio = Dio), costituire *ab aeterno* da questa relazione con l'uomo Gesù (Dio = uomo).

Una volta soddisfatte queste condizioni, è possibile l'affermare una comunione, quindi di una *relazione reale* tra Dio e uomo, pur nella radicale differenza tra i due. È necessario, a questo punto, che il *terminus a quo* (Dio), il *terminus ad quem*, (uomo) e il *quo* della relazione (realtà di mediazione), siano dello stesso ordine ontologico: nel nostro caso siano Dio. Se Dio viene compreso nel suo essere come evento originario di autocomunicazione, bisogna intendere Gesù Cristo, in quanto *terminus ad quem* di Dio, della stessa sostanza del Padre, altrimenti Dio dipenderebbe da una creatura e se ne negherebbe così la trascendenza. In quanto sussistente nell'ipostasi del Figlio può l'uomo Gesù essere *terminus ad quem* di Dio Padre.

Se la cristologia del Logos è necessaria per comprendere la sussistenza dell'uomo Gesù in Dio (preesistenza), la cristologia dello Spirito può aiutarci, invece, a comprendere che è lo Spirito a costituire la divinità del Figlio. Gesù Cristo è «persona dello Spirito» (genitivo oggettivo) in quanto profeta escatologico. Gesù non è solo Colui che riceve lo Spirito, ma Colui che esiste nello/dallo Spirito (cf Gv 1,32). «A differenza di tutti gli eletti che lo hanno preceduto, egli non solo *riceve* lo Spirito, ma *esiste* anche, nella sua esistenza terrena, solamente per lo Spirito ed è perciò il compimento di tutti i profeti: è il vero profeta»⁶². Questa esistenza radicale di Gesù *dallo/nello* Spirito di Dio è rivelata pienamente al momento della croce, quando Gesù emette lo Spirito: (Gv 19,30). Secondo l'apostolo Paolo Gesù di Nazaret è reso Figlio di Dio per la potenza dello

⁶⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Il cristianesimo e le religioni», in *La Civiltà Cattolica*, 1997/I, 153.

⁶¹ J. WERBICK, «Dottrina trinitaria», 580.

⁶² J. RATZINGER, *La Figlia di Sion*, Jaca Book, Milano 1995, 47.

Spirito (*Rm* 1,49). Lo Spirito che ha reso Gesù *Figlio di Dio* renderà anche noi in Gesù Figli di Dio (*Rm* 8,14-15).

Questa identificazione tra l'esperienza di Gesù e lo Spirito di Dio non fa altro che esprimere la comunicazione personale che Dio Padre fa del suo Spirito al Figlio e lo costituisce nel suo essere *ab aeterno*. «Il “crisma” o unguento del Cristo si identifica con lo Spirito divino, la naturalezza divina, o divinità che il Padre comunica al Verbo. Unguento di fragranza unica, solo comunicabile, come all'Unigenito. L'unzione consiste nella generazione stessa del Verbo, per la quale lo Spirito del Padre passa al Figlio, al modo della divina fragranza»⁶³. In quanto «persona» Gesù è *relazione a Dio Padre* e quindi «il Figlio» e in quanto «dello Spirito» Gesù si rivela come *Colui che esiste dallo/nello Spirito e dona lo Spirito*.

A questo punto ci resta da dimostrare perché *Logos* e *Spirito* debbano essere distinti dal Padre; infatti, potrebbero essere considerati modi rivelativi o perfino attributi di Dio. Per rispondere a questo, bisogna soffermarsi sul concetto di rivelazione. Se Dio rimane *aliud* rispetto la sua rivelazione, e Padre, Figlio e Spirito Santo sono solamente modi di rivelazione, volti di un Dio che rimane sempre trascendente e al di là della sua rivelazione, significa che Dio *non* si è rivelato. Ci sarebbe una diastasi tra la *teologia* (Dio come misterioso «unum») e l'*economia* (Dio come «unus» che si rivela come Padre, Figlio e Spirito Santo)⁶⁴. Se Figlio e Spirito Santo sono solo attributi di Dio, e non relazioni con cui Dio comunica se stesso, quindi costitutive dell'essere di Dio, Gesù Cristo non sarebbe *terminus ad quem* del Padre, poiché lo stesso Padre sarebbe oggetto della sua relazione: in tal senso *non* sarebbe in relazione ad altro, ma solo a se stesso in quanto Padre e non in quanto Padre di Gesù Cristo. Se lo Spirito Santo fosse solo l'ipostatizzazione di un attributo di Dio, non avremmo una «relazione» tra Dio Padre e Gesù Cristo, poiché la relazione e ciò che media questa relazione sarebbero identiche con il *terminus a quo*. Affinché Dio comunichi se stesso, è necessario che Figlio e Spirito Santo siano Dio stesso (non altro *da Dio*), e che Figlio e Spirito Santo siano relazioni sussistenti di Dio. Infatti, Dio è Colui che [= *Padre*] comunica se stesso [= Figlio] attraverso/mediante se stesso [= Spirito Santo]. «Dio deve mediare se stesso attraverso se

⁶³ A. ORBE, *La uncion del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. III, Analecta Gregoriana, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1961, 578.

⁶⁴ Cf K. RAHNER, *Unicità e Trinità di Dio nel dialogo con l'Islam*, in K. RAHNER, *Dio e rivelazione*, Nuovi Saggi VII, Edizione Paoline, Roma 1980, 173.

stesso, altrimenti rimane in definitiva lontano»⁶⁵.

Affinché *Logos* e *Spirito Santo* siano Dio stesso, e non *altro/qualcosa* di Dio, è necessario che il Dio senza principio (il *Padre*) sia realmente distinto dall'eternità dalle altre due relazioni e non siano *volute* dal Dio senza principio a partire da un certo punto come esito di una sua libera decisione. Se così fosse, *Logos* e Spirito sarebbero *finiti* e non *infiniti*, sarebbero creature e non increati come Dio stesso. Per affermare che in Gesù Cristo e in noi è Dio stesso che si è comunicato e si comunica, è necessario parlare di *ipostasi* di Dio. L'utilizzo del termine «modi di sussistenza» o «relazioni sussistenti» per comprendere ciò che i Padri della Chiesa intendevano con «ipostasi» permette, pur nei limiti della terminologia teologica, di superare una concezione triteista di Dio e di comprendere la dottrina trinitaria a partire dal concetto di Dio come originaria auto-comunicazione di sé all'uomo.

Bibliografia

A.MILANO, *Persona in teologia*. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984.

L.F.LADARIA, *La trinità mistero di comunione*, Ed. Paoline, Milano 2004.

SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1973

J.RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974.

A.PAVAN - A.MILANO (EDD.), *Persona e Personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987.

K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2000.

K. RAHNER, *Unicità e Trinità di Dio nel dialogo con l'Islam*, in K. RAHNER, *Dio e rivelazione*, Nuovi Saggi VII, Edizione Paoline, Roma 1980

J.MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983.

J.WERBICK, «Dottrina trinitaria», T.SCHNEIDER (ED.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, Queriniana, Brescia 1995.

Domande

1. Cosa si vuole affermare con l'uso del termine «ipostasi» in dottrina trinitaria?
2. Come intende il modalismo le ipostasi trinitarie?
3. Come intende il subordinazionismo le ipostasi trinitarie?
4. Qual è la dottrina dei Padri Cappadoci in merito alle distinzioni intratrinitarie?
5. Come distinguono Basilio e Gregorio di Nissa lo Spirito dal Figlio?
6. Chi fu il primo teologo in Occidente ha utilizzare il il termine «persona» in teologia

⁶⁵ *Ib.*

trinitaria?

7. Cosa afferma Agostino sulla «persona» in dottrina trinitaria?
8. Qual è la funzione dell'esegesi prosopografica nella determinazione della Trinità immanente?
9. Qual è la definizione di Severino Boezio della *persona* ?
10. Qual è la definizione di Riccardo di San Vittore della *persona* e in che modo differisce da quella di Boezio?
11. Qual è la dottrina di San Tommaso sulla persona in Trinità?
12. Qual è la concezione della «persona» in K.Barth?
13. Qual è la critica di J.Moltmann alla concezione della «persona» in K.Barth?
14. Qual è la concezione di K.Rahner della «persona»?
15. Perché in seno alla trinità immanente non è possibile darsi un «tu» reciproco tra Padre, Figlio e Spirito Santo?
16. Dentro quale definizione di Dio è possibile determinare il concetto di «persona» in teologia trinitaria?
17. Quali sono le condizioni di possibilità perché *Logos* e *Spirito Santo* siano Dio stesso, e non *altro/qualcosa* di Dio?
18. Perché l'utilizzo del termine «modi di sussistenza» o «relazioni sussistenti» permette di superare una concezione triteista di Dio?
19. In che modo viene superata la diastasi tra *teologia* ed *economia*?

Tesi V

Nella determinazione della dottrina trinitaria Occidente e Oriente si sono divisi per motivi teologici, politici e liturgici sulla questione del *filioque*. Le Chiese orientali comprendono l'unità e l'identità delle persone divine a partire dalla loro origine; la Chiesa latina comprende l'unità di Dio a partire dall'essenza divina, comune alle tre persone, e definisce le persone attraverso le loro relazioni d'opposizione. Per questo motivo la processione dello Spirito avviene *anche* attraverso il Figlio. Nella questione del *filioque* si dà, inoltre, una diversa concezione del rapporto tra *economia e teologia*.

Nell'occidente latino la dottrina della processione dello Spirito Santo *anche* dal Figlio e non solo dal Padre, dottrina chiamata comunemente del «filioque», ebbe origine durante la disputa del IV secolo contro i *priscilliani* e gli *ariani*; i primi mescolavano le persone della Trinità in una sola: i secondi negavano la divinità del Figlio e dello Spirito Santo. L'oriente bizantino ha difeso la divinità del Figlio e dello Spirito, sottolineando la monarchia del Padre sia nella generazione del Figlio che nella processione dello Spirito Santo. «Essendo il principio delle altre due persone, il Padre è anche per ciò stesso il termine delle relazioni dalle quali le ipostasi ricevono i loro caratteri distintivi; facendo procedere le persone, Egli pone le loro relazioni d'origine - generazione e processione - in rapporto al principio unico della divinità. Per questo l'Oriente si è opposto alla formula *Filioque* che pareva minacciare la monarchia del Padre: o si doveva rompere l'unità riconoscendo due principi di divinità, oppure si doveva fondare l'unità soprattutto sulla natura comune che passava così in primo piano, trasformando le persone in relazioni nell'unità dell'essenza»⁶⁶. Per una più corretta comprensione della questione è necessario distinguere la *dottrina* del «filioque» dalla *formula* del «filioque».

La dottrina è presente già in Sant'Ilario (*a Patre per Filium procedit*). In Sant'Ambrogio la formula da lui usata - *Patre et Filio procedit* - ha valore economico e non tanto teologico. I testi evangelici a cui si fa riferimento per delucidare il valore economico della processione dello Spirito dal Figlio sono Gv 14,16.26; 15,26; 16,14. «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre» (Gv 14,16); «Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre vi manderà nel mio

⁶⁶ V.LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967, 52-53.

nome» (Gv 14,26); «[Lo Spirito Santo] mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà» (Gv 16,14): questi testi evangelici attestano la processione dello Spirito *dal Figlio* con valore *economico*. Infatti, si parla del dono, dell'invio del Consolatore attraverso e da Gesù Cristo. Il testo evangelico invece: «Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre (*o parà tou patròs ekporeuetai*)» (Gv 15,26) attesta sia l'invio del Consolatore secondo l'ordine dell'economia sia la processione (*ekpòreusis*) dello Spirito dal Padre nell'ordine teologico. In Gv 15,26 non è detto che lo Spirito proceda *solo* dal Padre.

Pur non avendo coniato l'espressione «filioque», è stato Sant'Agostino ad offerirne la comprensione teologica: lo Spirito procede dal Padre (*principaliter*: originariamente e radicalmente) mentre dal Figlio *communiter* insieme al Padre, poiché il Padre dona tutto al Figlio anche la processione dello Spirito.

Tra i Padri greci la dottrina teologica del «filioque» è rintracciabile già in Cirillo di Alessandria, Gregorio di Nissa, Giovanni Damasceno e Massimo Confessore: questi autori affermano tutti la dottrina (quindi non la formula) della processione dello Spirito *a Patre per Filium* non solo secondo l'ordine economico (nella storia della salvezza), ma anche secondo l'ordine teologico (nell'immanenza trinitaria). Teniamo presente che la lingua greca ha due parole per indicare il latino *procedere*: *proiènai* e *ekporéuomai*. Il primo termine è generico e si può riferire sia alla generazione del Figlio che alla processione dello Spirito; il secondo termine, invece, è da attribuirsi *solo* allo Spirito. Gregorio Nazianzeno, e con lui tutto l'Oriente, usa il termine tecnico *ἐκπορεύομαι* per indicare la processione dello Spirito.

Nella teologia orientale le *ipostasi* sono definite attraverso le loro relazione di origine: *ingenerato* è il Padre, *generato* è il Figlio, *procedente* è lo Spirito Santo. Se di due ipostasi, cioè Padre e Figlio, si afferma che da questi procede lo Spirito, significa che ci sono due origini, due principi in Dio e questo contraddice l'unità della Trinità. Inoltre, se Padre e Figlio hanno *in comune* la processione dello Spirito, significa che la processione non qualifica più l'ipostasi ma l'essenza di Dio. Ne segue che lo Spirito, essendo Dio e quindi partecipe della comune essenza, spira se stesso. Per questi motivi l'Oriente ha rifiutato dal punto di vista dell'immanenza di Dio la formula del «filioque». Questa formula può essere accettato solo in prospettiva economica. Agostino, purtroppo, non conosceva la dottrina trinitaria orientale; egli usava il verbo *procedere* indistintamente per le due persone, annullando così la differenza specifica, su cui si basa

la dogmatica bizantina

Accanto a queste differenze teologiche e linguistiche tra Occidente ed Oriente vi erano anche ragioni politiche. Sempre più nel primo millennio aumentano i contrasti tra l'occidente franco e l'oriente bizantino, sia dal punto di vista dell'Impero (Sacro Romano Impero e Bisanzio) che della Chiesa (latina e bizantina). Il progressivo estraniamento culturale tra Oriente ed Occidente e le tensioni politiche faranno sì che le differenze teologiche e liturgiche diventeranno sempre più motivi di polemica.

Benché la dottrina del «filioque» fosse diffusa in Occidente e come abbiamo visto compresa e tollerata in Oriente, non si era voluto introdurre tale formula nel testo del Simbolo niceno-costantinopolitano. Il «filioque» è stato confessato in Occidente a partire dal V secolo con il simbolo *Quicumque* (o Simbolo atanasiano) e durante i concili di Toledo nella Spagna visigota tra il 589 e il 693 (cf *DH* 470, 485, 490, 527, 568), per affermare la consustanzialità trinitaria. Anche se tali concili non l'hanno forse inserito nel simbolo di Nicea-Costantinopoli, il *Filioque* vi si trova certamente sin dalla fine dell'VIII secolo, come ne danno testimonianza gli atti del concilio d'Aquileia-Friuli nel 796 (cf *Mansi* XIII, 836Dss) e del concilio di Aquisgrana dell'809 (cf *Mansi* XIV, 17). Nel corso dell'VIII secolo, Alcuino, monaco e consigliere di Carlo Magno, cercò di persuadere l'imperatore ad introdurre tale formula nel *Credo*. Nel frattempo alcuni monaci franchi a Gerusalemme avevano già introdotto nel canto del Credo il «filioque», suscitando le ire dei monaci greci e accusando i monaci franchi di eresia. Nell'810 il papa Leone III, pur essendo d'accordo con la dottrina del «filioque», vietò di introdurre la formula nel testo del Simbolo, in opposizione a Carlo Magno, poiché preoccupato di custodire l'unità con l'Oriente nella confessione di fede. Ricordiamo che in questo periodo in Occidente si comincia ad usare pane senza lievito nell'eucaristia, a differenza dall'oriente che continua ad usare pane lievitato. Per confermare la propria posizione, papa Leone III fece incidere il testo in greco e in latino su due cartigi in argento, da porre da una parte e dall'altra dell'entrata della confessione di San Pietro. Ricordiamo che al Concilio di Efeso (cf *DH* 265) fu proibito di modificare il *Credo* niceno-costantinopolitano: «Il santo sinodo stabilisce che nessuno può proporre, redigere o formulare una fede diversa da quella definita a Nicea dai santi padri assistiti dallo Spirito Santo».

Dal punto di vista politico ricordiamo che nell'858 Fozio spodesta il patriarca di Costantinopoli Ignazio e si nomina lui al suo posto. Come risposta a questo gesto Papa

Nicola I (858-67) scomunica il patriarca Fozio, il quale a sua volta accusa Roma di eresia a causa della questione del «filioque». Infatti, nell'867 Fozio condannò la formula del «filioque» e formulò la dottrina che lo Spirito Santo procede solo dal Padre. A differenza degli altri Padri greci che accettavano la dottrina della processione dello Spirito mediata dal Figlio, il patriarca Fozio contrappone il «filioque» alla processione «dal *solo* Padre». «Al riguardo [Fozio] ignora i testi patristici che parlano della monarchia del Padre come di una monarchia mediata dal Figlio e che fanno pensare in qualche modo a una partecipazione attiva del Figlio nella processione dello Spirito»⁶⁷

Il «filioque» venne introdotto nella Messa a Roma nel 1014 sotto il pontificato di Benedetto VIII; come risposta in Oriente s'iniziò a non nominare più il papa nella preghiera eucaristica. Gli scontri politici e le opposizioni liturgiche proseguono fino al 1054, quando si sancisce in maniera definitiva lo scisma tra Est e Ovest. I legati papali scomunicano il Patriarca di Costantinopoli che a sua volta scomunica i legati. Vano fu il tentativo del secondo Concilio di Lione (1274) di trovare un'unione con i greci. Il Concilio di Lione condannò e riprovò sia quelli che negavano che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio, sia quelli che asserivano che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, come da due principi e non come da uno solo (cf *DH 850*).

Nel Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39) si cercherà ancora una volta di ricucire la frattura tra Oriente ed Occidente, e di risolvere la questione del «filioque». Nella Bolla *Laetentur Caeli* (*DH 1300-1302*) e nella Bolla *Cantatae Domino* (*DH 1330-1333*), il Concilio affermerà che il Padre e il Figlio non sono due principi dello Spirito, ma sono un solo principio e che lo Spirito procede dall'uno e dall'altro come per una sola spirazione. Il Concilio di Firenze riconobbe anche la formula che lo Spirito procede dal Padre per mezzo dello Spirito. Queste due formulazioni reciprocamente s'interpretano e non si escludono. La preposizione *per mezzo (di)* del Figlio deve essere intesa come *dal (ek)* Figlio: «lo Spirito Santo procede dal Padre per mezzo del Figlio, [questo] mira a far comprendere che il Figlio, proprio come il Padre è causa, secondo i greci, principio, secondo i latini, della sussistenza dello Spirito Santo» (*DH 1301*). Infine il Concilio ribadisce che l'aggiunta al simbolo venne fatta per rendere più chiara l'affermazione della divinità del Figlio. Per i latini il Simbolo può essere professato con o senza il «filioque»: i greci, invece, si ostinarono affinché i latini togliessero dal loro *Credo* la

⁶⁷ B.J.HILBERATH, «Pneumatologia», 593.

formula. Per questo motivo non si giunse all'accordo desiderato agli inizi del Concilio di Firenze-Ferrara (cf *Unitatis Redintegratio* nn. 6;14; 17).

A partire dal XIX secolo in alcune chiese cristiane la formula del «filioque» è stata rimossa dal *Credo* niceno-costantinopolitano. I veterocattolici nel 1875 e gli anglicani con la Conferenza di Lambeth del 1978 hanno deciso di recitare il simbolo senza il «filioque». Così anche i cattolici di rito bizantino, cioè le cosiddette Chiese uniate e i cattolici latini in Grecia recitano il simbolo senza il «filioque». Anche in alcune occasioni ecumeniche, dove sono presenti ortodossi, il Papa ha tralasciato il «filioque»: per esempio nella Celebrazione dei 1600 anni del Concilio di Costantinopoli. Il Concilio Vaticano II nel decreto *Unitatis Redintegratio*, in riferimento alle dispute teologiche tra Oriente ed Occidente, ha ribadito che le varie formule di fede non di rado si completino, piuttosto che opporsi (n. 17), cercando in questo modo di riconoscere legittimità al Credo con e senza «filioque».

Si potrebbe giungere ad un compromesso: riconoscere validità teologica alla dottrina del «filioque» e ad abolirlo nella liturgia. La formula d'intesa potrebbe essere: *lo Spirito procede dal Padre attraverso il Figlio*. In tal modo si riconoscerebbe da un lato la posizione orientale, nel definire le persone trinitarie a partire dalle relazioni d'origine, per cui la processione verrebbe attribuita solamente allo Spirito Santo; da un altro lato verrebbe riconosciuto che all'ordine economico, secondo cui lo Spirito è mandato sempre dal Padre e dal Figlio, deve corrispondere l'ordine teologico, secondo cui deve essere definito il tipo di relazione *immanente* tra il Figlio e lo Spirito. Se da un lato gli orientali non hanno tematizzato questa ulteriore relazione immanente, noi occidentali non abbiamo tenuto presente che nell'economia è lo Spirito a guidare Gesù nel periodo prepasquale. «Lo Spirito Santo, nella storia della salvezza, non è solo *inviato dal Figlio*, ma anche *inviato sul Figlio*; il Figlio non è solo colui che *dà* lo Spirito, ma anche colui che lo *riceve*»⁶⁸. Se nell'economia Gesù riceve lo Spirito, vuol dire che lo Spirito *precede* Gesù stesso; e se deve essere riconosciuta corrispondenza tra l'ordine economico e l'ordine teologico, vuol dire che al *precedere* economico corrisponde un *precedere* immanente dello Spirito sul Figlio. Tuttavia lo Spirito, nella tradizione orientale, non viene mai detto che precede il Figlio, poiché le relazioni di origine sono costituite solo *dal Padre*. In seno alla trinità immanente è importante evitare qualsiasi

⁶⁸ R.CANTALAMESSA, «"Utriusque Spiritus" L'attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del "Veni creator"», 475.

precedenza anche logica del Figlio sullo Spirito, o viceversa. «Il Verbo e lo Spirito procedono simultaneamente dal Padre. Bisogna rinunciare a ogni idea di precedenza tra i due, non solo cronologica, ma anche logica»⁶⁹. Il Figlio procede dal Padre in quanto *generato*; lo Spirito procede dal Padre in quanto *spirato*; ma lo Spirito procede dal Padre *attraverso* il Figlio e «il Figlio nasce dal Padre *nello Spirito*»⁷⁰.

Alcuni autori (O. Clement e A. Orbe) parlano di un'unzione del Figlio *ab aeterno*, cioè che lo Spirito divino è la divinità che il Padre comunica al Verbo⁷¹. Vi sarebbe, quindi, una relazione reciproca tra unzione e generazione del Verbo. Dio è Padre *nello Spirito*: Dio è Figlio *nello Spirito* in quanto *unto*. «La tesi della reciprocità tra Figlio e Spirito Santo e della simultaneità della loro origine mostra chiaramente che non vi può essere il Figlio senza lo Spirito, come non vi può essere lo Spirito Santo senza il Figlio. L'uno è inseparabile»⁷². Da quanto detto, s'intuisce che è necessario in un futuro accordo ecumenico integrare le relazioni di origini (*ingenerato*, *generato* e *spirato*) con le relazioni di reciprocità e pericoretiche, *l'essere-in* di ogni ipostasi nell'altra. Le ipostasi intratrinitarie, infatti, sono costituite da relazioni complesse: d'origine, d'opposizione e di reciprocità. Riportiamo di seguito il testo del 13 settembre 1995 del *Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani*, in cui viene chiarita dal punto di vista ecumenico la formula del *Filioque*:

⁶⁹ *Ib.*, 477.

⁷⁰ O. CLEMENT, *Alle fonti con i Padri*, Città Nuova, Roma 1987, 70.

⁷¹ Cf A. ORBE, *La Uncion del Verbo*, 578.

⁷² R. CANTALAMESSA, «"Utriusque Spiritus" L'attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del "Veni creator"», 481.

Nel suo primo rapporto su *Il mistero della chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità*, approvato all'unanimità a Monaco il 6 luglio 1982, la Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa aveva menzionato la difficoltà secolare tra le due chiese a riguardo dell'origine eterna dello Spirito Santo.

La Commissione, non potendo ancora trattare in quella prima tappa del dialogo l'argomento in sé, dichiarava: «Senza volere ancora risolvere la difficoltà tra Oriente e Occidente sulla relazione tra il Figlio e lo Spirito, possiamo già dire insieme che questo Spirito, che procede dal Padre (Gv 15,26), come dall'unica sorgente interna alla Trinità, e che è diventato lo Spirito della nostra adozione (Rm 8,15) perché è anche lo Spirito del Figlio (Gal 4,6), ci è comunicato, soprattutto nell'eucaristia, da questo Figlio su cui riposa, nel tempo e nell'eternità (Gv 1,32)». (Per il testo originale francese, cfr. *Service d'Information* del Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani 16 (1982) 49, 116, I, 6; *EO* 1/2189).

La chiesa cattolica riconosce il valore conciliare ed ecumenico, normativo e irrevocabile, quale espressione dell'unica fede comune della chiesa e di tutti i cristiani, del simbolo professato in greco dal II concilio ecumenico a Costantinopoli nel 381. Nessuna professione di fede propria a una tradizione liturgica particolare può contravvenire a tale espressione di fede insegnata e professata dalla chiesa indivisa.

Tale simbolo confessa sulla base di Gv 15,26 lo Spirito «*tò ek tou Patròs ekporeuomenon*» («che trae la sua origine dal Padre»). Soltanto il Padre è il principio senza principio (*archē anarchos*) delle due altre persone trinitarie, l'unica fonte (*pēgē*) e del Figlio e dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo trae dunque la sua origine soltanto dal Padre (*ek monou tou Patros*) in modo principiale, proprio e immediato.^[1]

I Padri greci e tutto l'Oriente cristiano parlano a questo riguardo della «monarchia del Padre» e anche la tradizione occidentale confessa, sulla scia di sant'Agostino, che lo Spirito Santo trae la sua origine dal Padre «*principaliter*», cioè a titolo di principio (*De Trinitate* XV, 25, 47, PL 42, 1094-1095). In questo senso dunque le due tradizioni riconoscono che la «monarchia del Padre» implica che il Padre sia l'unica causa trinitaria (*aitia*) o principio (*principium*) del Figlio e dello Spirito Santo.

Tale origine dello Spirito Santo a partire dal solo Padre quale principio di tutta la Trinità è chiamata *ekporeusis* dalla tradizione greca sulla scia dei padri cappadoci. In effetti, san Gregorio Nazianzeno, il Teologo, caratterizza la relazione d'origine dello Spirito a partire dal Padre con il termine proprio di *ekporeusis* che egli distingue da quello di processione (*tò proiēnai*) che lo Spirito ha in comune con il Figlio: «Lo Spirito è veramente lo Spirito procedente (*proion*) dal Padre, non per filiazione, poiché non è per generazione, ma per *ekporeusis*» (*Discorso* 39, 12, *Sources Chrétiennes* 358, 175). Anche se talvolta accade a san Cirillo d'Alessandria di applicare il verbo *ekporeuesthai* alla relazione d'origine del Figlio a partire dal Padre, egli non l'adopera mai per la relazione dello Spirito al Figlio

(cfr. tra l'altro *Commento su san Giovanni X, 2, PG 74, 910D; Ep. 55, PG 77, 316D*). Anche in san Cirillo il termine *ekporeusis* a differenza del termine «procedere» (*proiēnai*) può caratterizzare soltanto una relazione d'origine al principio senza principio della Trinità: il Padre.

Per questa ragione l'Oriente ortodosso ha sempre rifiutato la formula *tò ek tou Patròs kai tou Yiou ekporeuomenon* e la chiesa cattolica ha rifiutato che sia aggiunto *kai tou Yiou* alla formula *ek tou Patros ekporeuomenon* nel testo greco del simbolo di Nicea-Costantinopoli, anche nel suo uso liturgico da parte dei latini.

Con ciò l'Oriente ortodosso non rifiuta ogni relazione eterna tra il Figlio e lo Spirito Santo nella loro origine a partire dal Padre. San Gregorio Nazianzeno, grande testimone delle nostre due tradizioni, contro Macedonius che chiedeva: «Che cosa manca dunque allo Spirito per essere il Figlio, poiché se non gli mancasse nulla esso sarebbe il Figlio?», precisa: «Non diciamo che non gli manca nulla, poiché nulla manca a Dio; ma è la differenza della manifestazione, se posso dire, o della relazione tra di loro (*tēs pròs allēla schéseos diaforon*) che crea anche la differenza della loro appellazione» (*Discorso 31, 9, SC 250, 290-292*).

Tuttavia l'Oriente ortodosso esprime felicemente tale relazione per mezzo della formula *dià tou Yiou ekporeuomenon* (che trae la sua origine dal Padre per mezzo o attraverso il Figlio). Già san Basilio diceva dello Spirito Santo: «Per mezzo del Figlio (*dià tou Yiou*), che è uno, egli si ricongiunge al Padre, che è uno, e completa con se stesso la beata Trinità degna di ogni lode» (*Trattato sullo Spirito Santo*, XVIII, 45, SC 17 bis, 408). San Massimo il confessore dice: «Per natura (*fusei*) lo Spirito Santo, nel suo essere (*kat'ousian*), trae sostanzialmente (*ousiodos*) la sua origine (*ekporeuomenon*) dal Padre per mezzo del Figlio generato (*di' Yiou gennēthentos*)» (*Quaestiones ad Thalassium*, LXIII, PG 90, 672 C). Ciò si ritrova in san Giovanni Damasceno: «(*o Patēr*) *aei hn, eon ex eautou tē autou logon, kai dià tou logou autou ex eautou tò Pneuma autou ekporeuomenon*», ciò che si traduce con: «Io dico che Dio è sempre Padre avendo egli sempre a partire da se stesso il suo Verbo e per mezzo del suo Verbo avendo egli il suo Spirito proveniente a partire da lui» (*Dialogus contra Manicheos 5, PG 94, 1512B*, ed. B. Kotter, Berlino 1981, 354; cf. anche PG 94, 848-849A). Tale aspetto del mistero trinitario è stato confessato anche davanti al VII concilio ecumenico, riunito a Nicea nel 787, dal patriarca di Costantinopoli san Tarasio, che sviluppa il simbolo come segue: «*tò Pneuma tò agion, tò Kyrion kai zoopoion, tò ek tou Patròs di' Yiou ekporeuomenon*» (Mansi, XII, 1122D).

Tale insieme dottrinale testimonia della fede trinitaria fondamentale così come l'Oriente e l'Occidente l'hanno professata insieme durante l'epoca dei padri. Esso è la base che deve servire alla continuazione del dialogo teologico in corso tra cattolici e ortodossi. La dottrina del *Filioque* deve essere compresa e presentata dalla chiesa cattolica in un modo che essa non possa sembrare contraddire la monarchia del Padre né il fatto che egli è la sola origine (*arxē, aitia*) dell'*ekporeusis* dello Spirito. Il *Filioque* si situa infatti in un

contesto teologico e linguistico diverso da quello dell'affermazione della sola monarchia del Padre, unica origine del Figlio e dello Spirito. Contro l'arianismo ancora virulento in Occidente, esso era destinato a mettere in risalto il fatto che lo Spirito Santo è della stessa natura divina del Figlio, senza mettere in causa l'unica monarchia del Padre.

Presentiamo qui il senso dottrinale autentico del *Filioque* sulla base della fede trinitaria del simbolo professato dal secondo concilio ecumenico a Costantinopoli. Diamo tale interpretazione autorizzata nella consapevolezza che il linguaggio umano è inadeguato a esprimere il mistero ineffabile della santa Trinità, Dio unico, che va al di là delle nostre parole e dei nostri pensieri.

La chiesa cattolica interpreta il *Filioque* in riferimento al valore conciliare ed ecumenico, normativo e irrevocabile della confessione di fede sull'origine eterna dello Spirito Santo così come l'ha definita nel 381 il concilio ecumenico di Costantinopoli nel suo simbolo. Tale simbolo è stato conosciuto e accolto da Roma soltanto in occasione del concilio ecumenico di Calcedonia nel 451. Nel frattempo, sulla base dell'antecedente tradizione teologica latina, i padri della chiesa d'occidente quali sant'Ilario, sant'Ambrogio, sant'Agostino e san Leone Magno, avevano confessato che lo Spirito Santo procede (*procedit*) eternamente dal Padre e dal Figlio.^[2]

Così come la Bibbia latina (la Volgata e le traduzioni latine anteriori) aveva tradotto Gv 15,26 (*parà tou Patròs ekporeuetai*) con «*qui a Patre procedit*», i latini hanno tradotto l'*ek tou Patròs ekporeuomenon* del simbolo di Nicea-Costantinopoli con «*ex Patre procedentem*» (Mansi VII, 112B). Si creava così involontariamente, circa l'origine eterna dello Spirito, una falsa equivalenza tra la teologia orientale dell'*ekporeusis* e la teologia latina della *processio*.

L'*ekporeusis* greca non significa altro che la relazione d'origine in rapporto al solo Padre in quanto principio senza principio della Trinità. Per converso, la *processio* latina è un termine più comune che significa la comunicazione della divinità consustanziale del Padre al Figlio e del Padre per mezzo e con il Figlio allo Spirito Santo.^[3] Confessando lo Spirito Santo *ex Patre procedentem*, i latini non potevano dunque fare altro che supporre un *Filioque* implicito che sarebbe stato esplicitato più tardi nella loro versione liturgica del simbolo.

Il *Filioque* è stato confessato in occidente dal V secolo con il simbolo *Quicumque* (o «*atanasiano*», H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, edizione bilingue a cura di Peter Hünermann, EDB, Bologna 1995, n. 75), poi dai concili di Toledo nella Spagna visigota tra il 589 e il 693 (Denz 470, 485, 490, 527, 568), per affermare la consustanzialità trinitaria. Anche se tali concili non l'hanno forse inserito nel simbolo di Nicea-Costantinopoli, il *Filioque* vi si trova certamente sin dalla fine dell'VIII secolo, come ne danno testimonianza gli atti del concilio d'Aquileia-Friuli nel 796 (Mansi XIII, 836Dss) e del concilio di Aquisgrana dell'809 (Mansi XIV, 17). Nel IX secolo tuttavia, in opposizione a Carlomagno, papa Leone III, preoccupato di custodire l'unità con l'Oriente nella confessione di fede, ha resistito a questo sviluppo del simbolo, che si era

spontaneamente diffuso in Occidente, salvaguardando nel contempo la verità che il *Filioque* comporta. Roma lo ha ammesso nella versione liturgica latina del Credo soltanto nel 1014.

Un'analogia teologia si era sviluppata ad Alessandria all'epoca patristica, e a partire da sant'Atanasio. Come nella tradizione latina, essa si esprimeva con il termine più comune di processione (*proiénai*) designante la comunicazione della divinità allo Spirito Santo a partire dal Padre e dal Figlio nella loro comunione consustanziale: «Lo Spirito procede (*proeisi*) dal Padre e dal Figlio; è evidente che esso è di sostanza divina, procedendo (*proion*) sostanzialmente (*ousiodos*) in essa e da essa» (San Cirillo d'Alessandria, *Thesaurus*, PG 75, 585A).^[4]

Nel VII secolo i Bizantini si scandalizzarono per una confessione di fede del papa che comportava il *Filioque* a proposito della processione dello Spirito Santo, processione che essi traducevano in modo inesatto con *ekporeusis*. San Massimo il confessore scrisse allora da Roma una lettera che articola insieme i due modi di intendere - cappadoce e latino-alessandrino - l'origine eterna dello Spirito: il Padre è il solo principio senza principio (in greco *aitia*) del Figlio e dello Spirito; il Padre e il Figlio sono fonte consustanziale della processione (*tò proiénai*) di quello stesso Spirito. «Sulla processione essi [i romani] si sono appellati alle testimonianze dei padri latini, oltre naturalmente a quella di san Cirillo di Alessandria nel sacro studio che egli fece sul vangelo di san Giovanni. Partendo da tali testimonianze, hanno mostrato che essi stessi non fanno del Figlio la causa (*Aitia* dello Spirito - sanno infatti che il Padre è la causa unica del Figlio e dello Spirito, dell'uno per generazione e dell'altro per *ekporeusis* -, ma essi hanno spiegato che quest'ultimo proviene (*proiénai*) attraverso il Figlio e hanno così mostrato l'unità e immutabilità dell'essenza» (*Lettera a Marino di Cipro*, PG 91, 136AB). Secondo san Massimo, che a questo proposito rispecchia il pensiero di Roma, il *Filioque* non riguarda l'*ekporeusis* dello Spirito proveniente dal Padre in quanto sorgente della Trinità, ma manifesta il suo *proiénai* (*processio*) nella comunione consustanziale del Padre e del Figlio, escludendo un'eventuale interpretazione subordinazionista della monarchia del Padre.

Il fatto che nella teologia latina e alessandrina lo Spirito Santo proceda (*proeisi* dal Padre e dal Figlio nella loro comunione consustanziale non significa che sia l'essenza o la sostanza divina a procedere nello Spirito Santo, ma piuttosto che essa gli è comunicata a partire dal Padre e dal Figlio che l'hanno in comune. Questo punto è stato confessato dogmaticamente nel 1215 dal IV concilio del Laterano: «(La sostanza) non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito che procede; in tale modo le distinzioni sono nelle persone e l'unità nella natura. Benché dunque altro (*alius*) sia il Padre, altro il Figlio, altro lo Spirito Santo, essi non sono tuttavia realtà diverse (*aliud*): ma ciò che è il Padre lo è il Figlio e in modo del tutto uguale lo è lo Spirito Santo; così secondo la vera fede cattolica, noi crediamo che essi sono consostanziali. Il Padre, infatti, generando il Figlio eternamente, gli ha dato la sua sostanza (...). È chiaro, quindi, che il figlio, nascendo, ha ricevuto senza alcuna

diminuzione la sostanza del Padre, e quindi il Padre e il Figlio hanno la medesima sostanza. Così il Padre e il Figlio sono la stessa cosa e ugualmente lo Spirito Santo che procede dall'uno e dall'altro» (Denz 804-805).

Nel 1274 il concilio di Lione ha confessato che «lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio non come da due principi, ma come da uno solo (*tamquam ex uno principio*)» (Denz 850). È chiaro, alla luce del concilio del Laterano, il quale ha preceduto il II concilio di Lione, che l'essenza divina non può essere "l'unico principio" della processione dello Spirito Santo. Il *Catechismo della chiesa cattolica*, nel n. 248, interpreta come segue tale formula: «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" (Denz 1331), ma pure che, in quanto Padre del Figlio unigenito egli con lui sia "l'unico principio dal quale procede lo Spirito Santo" (cf. II concilio di Lione, Denz 850)».

Per la chiesa cattolica «la tradizione orientale mette soprattutto in rilievo che il Padre, in rapporto allo Spirito, è l'origine prima. Confessando che "lo Spirito procede dal Padre (*ek tou Patròs ekporeuomenon* cfr. Gv 15,26)", afferma che lo Spirito procede dal Padre attraverso il Figlio. La tradizione occidentale dà maggiore risalto alla comunione consustanziale tra il Padre e il Figlio affermando che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*) (...). Questa legittima complementarità, se non viene inasprita, non scalfisce l'identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato» (CCC 248). Consapevole di ciò, la chiesa cattolica ha rifiutato che sia aggiunto un *kai tou Yiou* alla formula *ek tou Patròs ekporeuomenon* del simbolo di Nicea-Costantinopoli nelle chiese, anche di rito latino, che l'utilizzano in greco; l'uso liturgico di questo testo originale è in effetti rimasto sempre legittimo nella chiesa cattolica.

Il *Filioque* della tradizione latina, se situato in un corretto contesto, non deve condurre a una subordinazione dello Spirito Santo nella Trinità. Anche se la dottrina cattolica afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio nella comunicazione della loro divinità consustanziale, essa riconosce tuttavia la realtà della relazione originale che lo Spirito Santo intrattiene con il Padre in quanto persona, relazione che i Padri greci esprimono con il termine *ekporeusis*.^[5]

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,^[6] 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.^[7]

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 *probolē*) 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.^[8]

Lo Spirito non precede il Figlio, poiché il Figlio caratterizza come Padre il Padre dal quale lo Spirito trae la sua origine, ciò che costituisce l'ordine trinitario.^[9] Ma la spirazione dello Spirito a partire dal Padre si fa per mezzo e attraverso (sono i due sensi di *dia'* in greco) la generazione del Figlio che essa caratterizza in modo trinitario. In questo senso san Giovanni Damasceno dice: «Lo Spirito Santo è una potenza sostanziale, contemplata nella sua propria ipostasi distinta, la quale procede dal Padre e riposa nel Verbo» (*Fede ortodossa* I, 7, PG 94, 805B, ed. B. Kotter, Berlino 1973, 16; *Dialogus contra Manicheos* 5, PG 94, 1512B, ed. B. Kotter, Berlino 1981, 354).^[10]

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 (cf. *2Cor* 13,13; *IGv* 4,8.16), il Figlio è «il Figlio del suo amore» (*Col* 1,14). Cosicché una tradizione risalente a sant'Agostino ha visto nello «Spirito Santo l'amore di Dio che è stato riversato nei nostri cuori» (*Rm* 5,5), l'amore come dono eterno del Padre al suo «Figlio diletto» (*Mc* 1,9; 9,7; *Lc* 20,13; *Ef* 1,6).^[11]

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 d'amore. Ciò rende conto del fatto che lo Spirito Santo orienta attraverso l'amore tutta la vita di Gesù verso il Padre nel compimento della sua volontà. Il Padre invia il Figlio (*Gal* 4,4) quando Maria lo concepisce per opera dello Spirito Santo (cf. *Lc* 1,35).

Quest'ultimo manifesta Gesù come Figlio del Padre al battesimo, riposando su di lui (cfr. *Lc* 3,21-22; *Gv* 1,33). Sospinge Gesù al deserto (cf. *Mc* 1,12). Gesù ne ritorna «ricolmo di Spirito Santo» (*Lc* 4,1), poi inizia il suo ministero «con la potenza dello Spirito» (*Lc* 4,14). Esulta di gioia nello Spirito beneducendo il Padre per il suo benevolo disegno (cf. *Lc* 10,21). Sceglie i suoi apostoli «sotto l'azione dello Spirito Santo» (*At* 1,2). Scaccia i demoni per mezzo dello Spirito di Dio (*Mt* 12,28). Offre se stesso al Padre «con uno Spirito eterno» (*Eb* 9,14). Sulla croce egli «rimette il suo Spirito» nelle mani del Padre (*Lc* 23,46). «In esso» egli discende agli inferi (*IPt* 3,19) ed è per mezzo suo che è risuscitato (cf. *Rm* 8,11) e «costituito Figlio di Dio con la sua potenza» (*Rm* 1,4).^[12] Tale funzione dello Spirito, nel più intimo dell'esistenza umana del Figlio di Dio fatto uomo, deriva da un rapporto trinitario eterno con il quale lo Spirito caratterizza, nel suo mistero di dono d'amore, la relazione tra il Padre, come sorgente d'amore, e il Figlio suo diletto.

Il carattere originale della persona dello Spirito come dono eterno dell'amore del Padre per il Figlio suo diletto manifesta che lo Spirito, pur derivando dal Figlio nella sua missione, è quello che introduce gli uomini nella relazione filiale di Cristo a suo Padre, poiché tale relazione trova soltanto in lui il suo carattere trinitario: «Dio ha inviato nei nostri cuori lo Spirito di suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!*» (*Gal* 4,6). Nel mistero di salvezza e nella vita della chiesa, lo Spirito fa molto di più che prolungare l'opera del

Figlio. Infatti, tutto ciò che Cristo ha istituito - la rivelazione, la chiesa, i sacramenti, il ministero apostolico e il suo magistero - richiede la costante invocazione (*epiklēsis*) dello Spirito Santo e la sua azione (*enérgeia*) affinché si manifesti «l'amore che non avrà mai fine» (1Cor 13,8) nella comunione dei santi alla vita trinitaria.

Note:

[1] Si tratta dei termini adoperati da san Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*, Ia q. 36 a.3, 1° e 2°.

[2] È stato Tertulliano a porre le fondamenta della teologia trinitaria nella tradizione latina, sulla base della comunicazione sostanziale del Padre al Figlio e per mezzo del Figlio allo Spirito Santo: «Cristo dice dello Spirito: "Esso prenderà del mio" (Gv 16,14), come lui dal Padre. Così la connessione del Padre nel Figlio e del Figlio nel Paraclito rende i tre coerenti l'uno a partire dall'altro. Essi sono una realtà sola (*unum*) non uno solo (*unus*) a causa dell'unità della sostanza e non della singolarità numerica» (*Adv. Praxean* XXV, 1-2). Tale comunicazione della consustanzialità divina secondo l'ordine trinitario è espressa da Tertulliano con il verbo *procedere*" (*ivi* VII, 6). Si ritrova la stessa teologia in sant'Ilario di Poitiers che dice al Padre: «Che io ottenga il tuo Spirito che è a partire da te per mezzo del Figlio tuo unigenito» (*De Trinitate* XII, PL 10, 471). Egli fa rilevare: «Se si crede che vi sia una differenza tra ricevere dal Figlio (Gv 16,15) e procedere (*procedere*) dal Padre (Gv 15,26), è certo che è una sola e stessa cosa ricevere dal Figlio e ricevere dal Padre» (*Ib.*, VIII, 20, PL 10, 251A). In questo senso della comunicazione della divinità per mezzo della processione, sant'Ambrogio da Milano formula per primo il *Filioque*: «Lo Spirito Santo, quando procede (*procedit*) dal Padre e dal Figlio non si separa dal Padre, non si separa dal Figlio» (*De Spiritu Sancto*, I, 11, 120, PL 16, 733A = 762D). Sviluppando la teologia del *Filioque*, Sant'Agostino prenderà tuttavia la precauzione di salvaguardare la monarchia del Padre in seno alla comunione consustanziale della Trinità: «Lo Spirito Santo procede dal Padre a titolo di principio (*principaliter*) e, per mezzo del dono intemporale di questi al Figlio, dal Padre e dal Figlio in comunione (*communiter*)» (*De Trinitate*, XV, 25, 47, PL 42, 1095; San Leone, *Sermone* LXXV, 3, PL 54, 402; *Sermone* LXXVI, 2, *ivi*, 404).

[3] Tertulliano adopera per primo il verbo *procedere* in un senso che è comune al Verbo e allo Spirito in quanto essi ricevono la divinità dal Padre: «Il Verbo non è stato proferito a partire da qualcosa di vuoto e di vano e non manca di sostanza, lui che è proceduto (*processit*) da una tale sostanza [divina] e ha fatto tante sostanze [create]» (*Adv. Praxean*, VII, 6). Sant'Agostino, a seguito di sant'Ambrogio, riprende tale concezione più comune della processione: «Tutto ciò che procede non nasce affatto, anche se tutto ciò che nasce procede» (*Contra Maximinum*, II, 14, 1, PL 42, 770). Molto più tardi, san Tommaso d'Aquino farà notare che: «la natura divina è comunicata in ogni processione che non è *ad extra*» (*Summa theologiae* Ia, q. 27, a. 3, 2°). Per lui, come per tutta questa teologia latina che adopera il termine processione sia per il Figlio che per lo Spirito «la generazione è una processione che fa accedere la persona divina al possesso della natura divina» (*Ib.* Ia, q. 43, a. 2, c) poiché «il Figlio procede da tutta l'eternità per essere Dio» (*Ib.*). In modo analogo, egli afferma che «con la sua processione, lo Spirito Santo riceve la natura dal Padre, allo stesso modo del Figlio» (*Ib.* Ia, q. 35, a. 2, c). «Tra le parole che si riferiscono a una qualsivoglia origine, la parola processione è la più generale. Noi ne facciamo uso per designare una qualunque origine; si dice ad esempio che la retta procede dal punto, che il raggio procede dal sole, il fiume dalla sua sorgente, come in ogni specie di altri casi. Così, dal fatto che si ammette l'una o l'altra di queste parole che evocano l'origine, si può concludere che lo Spirito Santo procede dal Figlio» (*Ib.*, Ia, q. 32, a. 2, c).

[4] San Cirillo testimonia con ciò di una dottrina trinitaria comune a tutta la scuola d'Alessandria da sant'Atanasio, il quale scriveva: «Come il Figlio dice “tutto quello che il Padre possiede è mio” (Gv 16,15), così troveremo che, per mezzo del Figlio, tutto ciò è anche nello Spirito» (*Lettere a Serapione*, III, 1, 33, PG 26, 625B). Sant'Epifanio di Salamina (*Ancoratus*, VIII, PG 43, 29C) e Didimo il Cieco (*Trattato dello Spirito Santo*, CLIII, PG 34, 1064A) coordinano il Padre e il Figlio con la stessa proposizione ek nella comunicazione allo Spirito Santo della divinità consustanziale.

[5] «Le due relazioni del Figlio al Padre e dello Spirito Santo al Padre ci obbligano a porre nel Padre due relazioni, riferendo l'una al Figlio e l'altra allo Spirito Santo» (*Summa theologiae* Ia, q. 32, a. 2, c).

[6] Cf. *Catechismo della chiesa cattolica*, n. 248.

[7] San Gregorio Nazianzeno afferma che «lo Spirito Santo è un termine medio (mésou) tra il non generato e il generato» (*Discorso* 31, 8, SC 250, 290). Cf. anche, in una prospettiva tomista, G. LEBLOND, «Point de vue sur la procession du Saint-Esprit», in *Revue Thomiste* 86(1978)78, 293-302).

[8] San Cirillo d'Alessandria dice che «lo Spirito Santo discende dal Padre nel Figlio (en toi Yioi)» (*Thesaurus*, XXXIV, PG 75, 577A).

[9] San Gregorio di Nissa scrive: «Lo Spirito Santo è detto del Padre ed è attestato che esso è del Figlio: "Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, dice san Paolo, non gli appartiene" (Rm 8,9). Dunque lo Spirito che è di Dio [il Padre] è anche lo Spirito di Cristo. Tuttavia il Figlio che è di Dio [il Padre] non si dice che è dello Spirito: la consecuzione della relazione non può essere capovolta» (Frammento *In orationem dominicam*, citato da san Giovanni Damasceno, PG 46, 1109BC). E san Massimo afferma nello stesso modo l'ordine trinitario quando scrive: «Come il Pensiero [il Padre] è principio del Verbo, così esso lo è anche dello Spirito per mezzo del Verbo. E, come non si può dire che il Verbo [la Parola] è della voce [il Soffio], così non si può dire che il Verbo è dello Spirito» (*Quaestiones et dubia*, PG 90, 813B).

[10] San Tommaso d'Aquino, che conosceva la *Fede ortodossa*, non vede opposizione tra il *Filioque* e la seguente espressione di san Giovanni Damasceno: «Dire che lo Spirito Santo riposa o dimora nel Figlio non esclude che esso proceda da lui; poiché si dice anche che il Figlio dimora nel Padre, sebbene egli proceda dal Padre» (*Summa theologiae* Ia, q. 36, a. 2, 4^o).

[11] Sulla scia di sant'Agostino, san Tommaso d'Aquino scrive: «Se si dice dello Spirito Santo che esso dimora nel Figlio, è nel modo in cui l'amore di colui che ama si riposa nell'amato» (*Summa theologiae* Ia, q. 36, a. 2, 4^o). Questa dottrina dello Spirito Santo come amore è stata armoniosamente accolta da san Gregorio Palamas all'interno della teologia greca dell'*ekporeusis* a partire dal solo Padre: «Lo Spirito del Verbo altissimo è come un indicibile amore del Padre per questo Verbo generato indicibilmente. Amore che questo stesso Verbo e Figlio amato dal Padre usa nei confronti del Padre: ma in quanto egli possiede lo Spirito proveniente con lui (*sunproelthonta*) dal Padre e che riposa connaturalmente in lui» (*Capita physica* XXXVI, PG 150, 1144B-1145A).

[12] Cf. Giovanni Paolo II, lett. enc. *Dominum et vivificantem*, nn. 18-24, AAS 78(1986), 826-831; EV 10/487-503. Cf. anche CCC 438, 689, 690, 695, 727.

Bibliografia

V.LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967.

Domande

1. Quali sono le ragioni teologiche del *filioque*?
2. Perché è necessario distinguere la dottrina dalla formula del *filioque*?
3. In quali Padri d'Oriente è presente la dottrina del *filioque*?
4. Qual è la dottrina di Agostino del *filioque*?
5. Come identifica e distingue la tradizione orientale le persone nella Trinità?
6. Quali sono i testi evangelici che vengono interpretati diversamente in Oriente ed Occidente?
7. Quali sono le due parole in greco che in latino vengono sempre tradotte con *processio*?
8. Quali sono le ragioni politiche del *filioque*?
9. Chi è che parla della processione dello Spirito come dal solo Padre?
10. Quando fu introdotto il *filioque* nella liturgia occidentale? In quale Concilio si parla esplicitamente del *filioque*?
11. Nel canone di quale Concilio viene proibito la modifica del Credo di Nicea-Costantinopoli?
12. Come fu affrontata la questione del *filioque* nel Concilio di Firenze?
13. Cosa si intende con *principaliter* nel parlare del *filioque*?
14. In che modo si accordano teologia ed economia nella questione del *filioque*?

Tesi VI

Per elaborare una dottrina trinitaria è indispensabile ricorrere all'uso di immagini, concetti, modelli e assiomi per esprimere l'identificazione escatologica di Dio in Gesù Cristo. In particolare le *metafore* teologiche di «Padre, Figlio e Spirito Santo» hanno il compito di salvaguardare l'identità divina di *Colui* che si comunica nell'evento salvifico. «Il *mysterium trinitatis* è *mysterium salutis*» (Eberhard Jüngel).

Il compito di una dottrina trinitaria è di riflettere sulle immagini, sui concetti, sui modelli e sugli assiomi, che il linguaggio umano utilizza per esprimere l'evento dell'autocomunicazione di Dio all'uomo. Si tratta, in particolare, di un lavoro attorno a delle metafore, affinché queste non inducano in errore e siano sacrificate alla piatta univocità del modello concettuale. «I concetti fondamentali della dottrina trinitaria sono elaborazioni concettuali delle metafore che stanno loro a base. La dottrina trinitaria deve indicare in quale senso si utilizzino di volta in volta le metafore soggiacenti, quali loro rimandi vanno negati, modificati o radicalizzati, affinché si possa parlare in modo autentico di Dio come di colui che si comunica storicamente»⁷³. Lo statuto metaforico della dottrina trinitaria permette di raccontare la storia dell'uomo Gesù come storia di Dio. «Il pensiero che vuole comprendere Dio viene perciò sempre nuovamente rinviato al narrare. Il pensiero di Dio può essere pensato solo come racconto - controllato dal punto di vista concettuale - della storia. Se il pensiero vuole pensare Dio deve trovare conferma nel raccontare»⁷⁴.

La dottrina trinitaria diventa un mito, quando si stacca dall'evento dell'autocomunicazione di Dio. «Tali tentativi hanno portato non di rado a una autonomizzazione della dottrina della Trinità immanente e in fondo a far sì che l' "evento costitutivo" intradivino della Trinità non fosse più concepito con la debita coerenza a partire dall'autocomunicazione di Dio»⁷⁵. Come gli inni, le omologie e i titoli cristologici hanno essenzialmente un valore salvifico e non meramente definitorio ed assertivo, così la dottrina trinitaria esprime una verità salutare. «Come grammatica che mette insieme la

⁷³ J. WERBICK, «Dottrina trinitaria», 616.

⁷⁴ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 395.

⁷⁵ J. WERBICK, «Dottrina trinitaria», 624.

metafora di Padre, Figlio e Spirito la dottrina della Trinità è l'elaborazione teologica delle implicazioni che ha per il concetto di Dio l'esperienza escatologica di salvezza della resurrezione di Gesù Cristo crocifisso»⁷⁶.

Nella conoscenza del mistero di Dio la teologia si è servita dell'analogia⁷⁷. La via analogica è costituita di tre momenti: il momento affermativo, negativo ed eminente. La *via afirmativa*, chiamata anche *via causalitatis*, conosce Dio a partire dagli effetti mondani. Negando attraverso un processo di negazioni o di rimozione (*via negativa*) quanto d'imperfetto e contingente vi è nel modo di significare umano, si arriva a predicare di Dio attributi desunti dal creato (*via eminentiae*). Ciò che noi conosciamo propriamente di Dio è quello che *non è* e non tanto quello che è, poiché Dio non si assomiglia alla creatura, ma viceversa⁷⁸. L'analogia della dissomiglianza salvaguarda l'essenza divina e pone un limite all'uso del nostro linguaggio, che inevitabilmente è antropomorfo. Ne segue che anche nel discorso trinitario bisogna tenere presente il carattere metaforico del linguaggio. «I concetti fondamentali della dottrina trinitaria sono elaborazioni concettuali delle metafore che stanno loro a base. La dottrina trinitaria deve indicare in quale senso si utilizzino di volta in volta le metafore soggiacenti, quali loro rimandi vanno negati, modificati o radicalizzati, affinché si possa parlare in modo autentico di Dio come di colui che si comunica storicamente»⁷⁹.

A differenza del concetto, la metafora dice molto di più, in quanto è capace di scoprire sempre corrispondenze tra *economia* e *teologia*, tra questo mondo e il mondo di Dio. Il «come» metaforico, infatti, è consapevole della limitatezza di tutte le nostre immagini e della distanza che c'è tra Dio e mondo. «Solo la metafora ci permette di dire l'alterità. È la via, il "percorso", che ci permette d'accedere all'infinito, all'indicibile. Si

⁷⁶ I.U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, 215.

⁷⁷ Sul tema della conoscenza di Dio e del linguaggio analogico si può far riferimento a: L.F.LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato (AL), 443-473; P.GAMBERINI, *Nei legami del Vangelo. L'analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel*, Morcelliana 1994; P.GAMBERINI «Rilevanza metaforica della cristologia», in M. FARRUGIA (ED.), *Universalità del Cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 211-231; P.GAMBERINI, «L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti» in G. MAZZILLO (ED.), *Parlare di Dio. Atti del IX Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia Dogmatica dell'ATI (Associazione Teologica Italia)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 131-151.

⁷⁸ SAN TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, Libro Primo, Cap.XIV.

⁷⁹ J. WERBICK, «Dottrina trinitaria», 616.

potrà allora dire che l'uomo è la metafora viva di Dio. Bisogna attraversare questa metafora, attraverso questo trasferimento, attraverso questa distanza antropologica, per arrivare pienamente al referente, a Dio, a un Dio che mai non può essere colto immediatamente»⁸⁰. Perciò la metafora è linguaggio propriamente teologico, perché è capace di esprimere che «Dio nel suo eterno essere è pieno di movimento e in questa sua dinamicità interiore è già un *Dio* espressamente *umano*»⁸¹. Il cristianesimo sta o cade su questo linguaggio metaforico: allo stesso tempo è consapevole che le varie immagini, pur *per aspetti*, ci fanno penetrare nel mistero di Dio⁸². Il IV Concilio Lateranense (1215) afferma che «tra creatore e creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806). È interessante che questo concilio dà una definizione dell'analogia proprio trattando del mistero trinitario.

Alla luce della rivelazione cristologica avviene un rovesciamento della dinamica analogica. In Gesù di Nazaret Dio si fa talmente prossimo all'uomo, tanto da pensare la dissomiglianza fra Dio e uomo in un'affinità sempre maggiore fra i due. Diventa così indispensabile riformulare l'equilibrio tra dissomiglianza e somiglianza, proposto nel Concilio Lateranense, ricentrando l'equilibrio sulla somiglianza. Infatti, qualora «ci si ponga nell'ottica della rivelazione cristiana, si deve dire del Verbo che si è fatto carne, che cioè ha portato l'affinità con l'uomo sino ai limiti del possibile. Vale allora l'invito di Jüngel a superare l'oscillazione di Przywara: non una “differenza sempre maggiore in un'affinità ancora così grande”, ma piuttosto una “affinità sempre maggiore in una non affinità pur tanto grande”»⁸³. Ciò che rimane insuperabile e sottratto ad un ulteriore oltrepassamento è la sempre maggiore somiglianza tra Dio e uomo, la quale non ha bisogno di una riserva di dissomiglianza per evitare che la differenza tra Dio e uomo si risolva in un'identità priva di relazioni. Non ogni identità implica l'annullamento della differenza: ciò avviene quando due grandezze sono pensate già in origine l'una accanto all'altra in relazione tra di loro⁸⁴.

⁸⁰ A. GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif», in *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), 496.

⁸¹ E. JÜNGEL, «Pazienza di Dio - pazienza dell'amore», in K. RAHNER - E. JÜNGEL, *La pazienza di Dio e dell'uomo*, Brescia 1985, 20. 20.

⁸² Cf S.MCFAGUE, *Metaphorical Theology. Models of God in religious Language*, Fortress Press, Philadelphia 1982.

⁸³ V. MELCHIORRE, «L'analogia chiave di lettura della creazione», in *RFNS*, 84 (1992), 583. Cf P.GAMBERINI, *Nei legami del Vangelo. L'analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel*.

⁸⁴ «L'identità come termine della lontananza, ma senza vicinanza, porta però a stabilire una distanza

La traduzione *teologica* del movimento analogico, che afferma una sempre maggiore somiglianza tra Dio e uomo in una dissomiglianza pur tanto grande, si ha nella definizione dell'essere di Dio come amore. L'amore è quell'evento, infatti, in cui la differenza dei *relata* è compresa in un'identità originaria e non successiva. La definizione che «Dio è amore», tuttavia, non deve essere pensata secondo le caratteristiche dell'amore umano. Prima di tutto, poiché in Dio non si deve pensare che ci sia un *io* e un *tu*, e un *legame* tra l'uno e l'altro, così come avviene nella relazione d'amore umano. In Dio le persone divine sono relazioni sussistenti, non vanno quindi poste l'una accanto all'altra ma piuttosto l'una nell'altra. Inoltre, quando si afferma che Dio è *amore* ci si riferisce all'evento di croce, in cui Dio Padre consegna il proprio Figlio (*Gv* 3, 16) e questi si consegna nelle mani del Padre (*Lc* 23,46); si tratta quindi di un amore in cui l'identità di sé è data dalla perdita di sé. Dio determina se stesso come amore non tanto nella solitaria contemplazione di sé, ma nella perdita di sé identificandosi con Gesù crocifisso. «L'unità di vita e morte a favore della vita è l'espressione materiale per l'essenza dell'amore, la cui struttura formale è un a sempre maggiore dimenticanza di sé in un riferimento a sé pur così grande»⁸⁵. È quindi l'evento escatologico a interpretare le metafore umane, qualunque esse siano, e non viceversa⁸⁶.

Quando affermiamo che Dio è *Padre, Figlio e Spirito Santo* utilizziamo delle metafore che vogliono esprimere quanto è avvenuto e ha reso possibile l'evento escatologico dell'identificazione di Dio. La metafora del «Padre» è usata per esprimere che Dio è all'origine dell'essere increato e creato; allo stesso tempo l'immagine di Dio come *Padre* è limitata ed ha bisogno di essere integrata con quella di Dio come «Madre»; infatti se Dio ha generato il Figlio, vuol dire che in Dio gli aspetti paterni e quelli materni si integrano (cf *Is* 49,14; *Os* 11). «In tal modo l'immagine di Padre subisce un mutamento radicale: un Padre che genera e partorisce il proprio figlio non è un padre maschile. Al medesimo tempo egli è anche un Padre materno»⁸⁷. Anche la «nascita eterna» del Figlio dal

assoluta fra le due grandezze. Due grandezze divenute in questo senso identiche sarebbero *assolutamente* lontane l'una dall'altra. D'altro canto si deve indicare come mistero del Dio che si identifica con l'uomo Gesù quell'accentuazione dell'affinità e vicinanza fra Dio e uomo che è più che *solo identità*, e che proprio nell'andare al di là del mero essere identico libera la *differenza concreta* fra Dio e uomo» (E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 376).

⁸⁵ E. JÜNGEL, «Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung», 27.

⁸⁶ Cf H. VORGRIMLER, *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Aschendorf Verlag, Münster 2003, 19-20.

⁸⁷ J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio*, 178.

Padre va oltre tutte le concezioni genetiche di generazione e deve essere inteso in senso spirituale. «Con il termine *generazione* si comprende un processo, che posto nel tempo, dura brevemente e termina con la nascita di un nuovo essere. Tutto questo non si può predicare di Dio: la “generazione” intradivina, così l’hanno definita i teologi, non ha inizio nel tempo, dura per sempre, e non genera affatto un secondo Dio, anche se la confessione di fede dice in modo errato “Dio da Dio”»⁸⁸. Per questo è stato necessario introdurre delle precisazioni: «della stessa sostanza con il Padre», «prima di tutti i secoli, per distinguere il divenire temporale da quello eterno.

La metafora del «Figlio» indica una radicale appartenenza e comunione tra Gesù di Nazaret e Dio Padre: un mutuo in-essere tra Padre e Figlio che viene ulteriormente precisato ed integrato da altre metafore: *Verbo* e *Immagine* in Sant’Agostino (cf *De Trinitate* 7,2.3) e *Splendore*, *Immagine* e *Verbo* in San Tommaso (*STh* I, q.34, a.2, ad 3).

Anche per lo Spirito ci si serve di varie metafore: per esempio Sant’Agostino parla dello Spirito sia come *vinculum amoris* che come *donum*. Queste immagini dello Spirito sono state riprese recentemente dall’enciclica di Giovanni Paolo II *Dominum et Vivificantem*. Nella tradizione siriana lo Spirito Santo viene compreso attraverso immagini al femminile: lo Spirito è colomba, costola del Logos, madre. Nella tradizione bizantina le immagini per descrivere lo Spirito sono quelle dell’alito, della luce, del fuoco, della chiave e della porta.

Oltre che con metafore il mistero trinitario di Dio è stato espresso anche con le cosiddette *vestigia trinitatis*, cioè attraverso le tracce della Trinità nel mondo creato, nella storia della salvezza (cf i tre visitatori ad Abramo in *Gen* 18) e nella vita di ogni giorno, com’è nel caso della raffigurazione dei mistici. Sant’Ignazio di Loyola, per esempio, si è rappresentata la Trinità sotto figura di tre tasti d’organo.

Sempre metaforici sono stati i modi con cui ci si è rappresentata l’unità di Dio. Sant’Agostino si serve dell’unità tra le potenze dell’anima – *memoria*, *intellectus* e *voluntas* – per parlare del Dio unitrino. Teologi contemporanei (Moltmann, Kasper e Greshake) parlano della trinità come di una comunità d’amore e di dialogo. Recentemente Gisbert Greshake ha paragonato le tre persone trinitarie a tre danzatori in circolo pericoretico; alcuni autori – alla luce dell’ecclesiologia di comunione – si sono spinti a

⁸⁸H. VORGRIMLER, «Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes», in *Stimmen der Zeit*, 127(2002), 546.

definire la Chiesa icona della Trinità⁸⁹. In tutti questi casi abbiamo sempre a che fare con metafore; quando, però, le singole metafore vengono isolate ed assolutizzate si rischia di offuscare il mistero dell'unità di Dio, rischiano la deriva triteista o quella modalista. «Persiste dunque un sostanziale imbarazzo speculativo nell'uso della nozione di persona nell'ambito della dottrina trinitaria: la quale appunto, in contrasto con la recente valorizzazione della sua indiscussa caratteristica formale di “cifra” evocativa della originaria densità propria della rivelazione neotestamentaria di Dio, rimane esposta, in sede di elaborazione sistematica, ad una impacciata – o troppo disinvolta – manipolazione delle formule e delle immagini. E ciò appare con particolare evidenza, si direbbe, proprio nell'ambito, sotto molti aspetti generoso e suggestivo, di un impegno rivolto a legittimare l'originaria e insostituibile pertinenza»⁹⁰. Va ribadito, comunque e sempre, che non sono le metafore, desunte dall'esperienza quotidiana o religiosa dell'uomo, a farci conoscere il mistero della Trinità, ma è la vita-passione-morte di Gesù Cristo a costituire la metafora originaria e fondamentale da cui partire per l'elaborazione del discorso trinitario.

Benché il «mistero di Dio» abbia bisogno di una ricchezza di immagini e di metafore, perché come dice San Tommaso «un nome solo non è capace di esprimere tutti gli aspetti» (cf *STh* I, q.34, 2, ad 3), è necessario sempre ricordare che è l'evento cristologico a guidare il senso di tutte le nostre immagini e metafore, e non viceversa. « *Il vero vestigium Trinitatis non è l'uomo, bensì l'uomo-Dio Gesù Cristo* »⁹¹. Per questo motivo è necessario individuare nell'evento cristologico il fondamento ontologico adeguato della metafora. Gesù Cristo costituisce «il principio ermeneutico della esprimibilità di Dio nella parola umana e in tal modo rappresenta il punto di partenza di una dottrina dell'analogia cristianamente elaborata»⁹². L'identificazione escatologica di Dio in Gesù Cristo, infatti, si compie come *abnegazione sempre maggiore in una pur così grande relazione a se stesso* e in questa misura è evento d'amore. «Dio proviene da Dio, ma non vuole venire a sé senza di noi. Dio viene a Dio, ma con l'uomo. Perciò appartiene già alla divinità di Dio anche la sua

⁸⁹ Cf G.GRESHAKE, «Perichorese», in *LThK*, Bd. 8, Herder, Freiburg 1999, 32; B.FORTE, *La chiesa – icona della Trinità*, Queriniana, Brescia 1984.

⁹⁰ P.SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», 317.

⁹¹ W.KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 364.

⁹² A. MILANO, «Analogia Christi. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana», in *RicTeo*, 1 (1990), 67.

umanità. Questo è ciò che la teologia deve finalmente imparare»⁹³. Dall'eternità, Dio non vuole essere Dio senza l'uomo. Dio non è riconoscibile come Dio e non è pensato come Dio, se allo stesso tempo non viene riconosciuta e pensata la sua umanità. Se l'analogia costituisce la spina dorsale del discorso su Dio, vuol dire che la dottrina trinitaria deve tener presente sul piano linguistico la centralità della metafora.

Bibliografia

- L.F.LADARIA, *Il Dio vivo e vero*. Il mistero della Trinità, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999.
- E.JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982.
- J. WERBICK, «Dottrina trinitaria», in TH SCHNEIDER (ED.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, Vol.1, Queriniana, Brescia 1995.
- P.GAMBERINI, *Nei legami del Vangelo. L'analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel*, Gregorian University Press - Morcelliana, Brescia 1994.
- M. FARRUGIA (ED.), *Universalità del Cristianesimo*. In dialogo con Jacques Dupuis, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 211-231.
- G. MAZZILLO (ED.), *Parlare di Dio*. Atti del IX Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia Dogmatica dell'ATI (Associazione Teologica Italia), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 131-151.

Domande

1. Cosa s'intende con valore metaforico della dottrina trinitaria?
2. Quale rapporto sussiste tra analogia e metafora?
3. Cosa afferma il Concilio Lateranense IV (1215)?
4. Perché deve essere considerata la metafora un linguaggio propriamente teologico?
5. Quale conversione comporta l'evento cristologico nella comprensione della dinamica analogica?
6. Qual è il significato delle metafore: Padre, Figlio e Spirito Santo?
7. Qual sono le altre immagini utilizzate per esprimere la trinità?
8. Qual è il vero *vestigium Trinitatis*?

⁹³ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 58.

Tesi VII

Per comprendere l'unità di Dio la teologia latina si è servita di vari modelli: in particolare del modello *intra*-personale (Agostino) e del modello *inter*-personale (Riccardo di San Vittore). Nella teologia contemporanea si è cercato di superare i limiti di questi due modelli proponendo quello di *comunione* o *pericoretico* (J.Moltmann e G.Greshake).

La dottrina trinitaria si è sempre dibattuta tra l'affermazione dell'identità e della differenza delle persone trinitarie, e la difesa dell'unità di Dio. La fede cristiana non ha mai voluto smentire l'istanza monoteista della rivelazione neotestamentaria, tuttavia ha cercato di interpretare la confessione del Dio *uno* tenendo presente la distinzione di Dio da Dio (cf *deo de deo, lumen de lumine*).

Per far questo la teologia trinitaria si è servita in particolare di vari modelli interpretativi. Possiamo individuare quattro modelli fondamentali:

- il modello di unità personale (monarchico);
- il modello di unità assoluta (di natura e di soggetto);
- il modello interpersonale;
- il modello pericoretico.

Il modello di unità *personale* è presente nella tradizione «orientale». Poiché le singole persone sono costituite dalle relazioni di origine, l'unità di Dio è data *dal Padre*. Dio è *uno*, in virtù del Padre. «Tra i Padri greci l'unità di Dio, il Dio uno, e il “principio” o la “causa” ontologica dell'essere e della vita di Dio non consiste nell'unica sostanza di Dio ma nella *hypostasis*, che è, *la persona del Padre*. Il Dio è uno non perché una sola sostanza ma per il Padre, che è la “causa” sia della generazione del Figlio che della processione dello Spirito. Di conseguenza, il “principio” ontologico di Dio è fatto risalire ancora una volta alla persona»⁹⁴. La tradizione orientale sottolinea fortemente questa monarchia trinitaria, per affermare l'unità personale della trinità.

Nell'occidente latino troviamo, invece, due modelli diversi di unità: il modello di unità *assoluta* (di natura e di soggetto) e il modello *interpersonale*. Il modello di unità assoluta, chiamato anche «*INTRA* - personale», o dell'autoattuazione relazionale dell'essere spirituale (o psicologico o monosoggettivo), è stato utilizzato da Sant'Agostino e da San

Tommaso. Secondo Agostino (cf *De Trinitate* capp. VIII-XV) l'unità intratrinitaria di Padre, Figlio e Spirito Santo va compresa così come memoria, intelletto e volontà sono unite nell'anima. Nel *De Trinitate* troviamo anche l'immagine dell'amore per descrivere questo modello intra-personale: «Ecco, qui ci sono tre: colui che ama, l'amato e l'amore» (VII, 8). Non si tratta di amore inter-personale (come sarà in Riccardo di San Vittore) che è rivolto all'altro (*diligens, dilectus e condilectus*), ma è l'amore spirituale rivolto a se stessi: si tratta cioè dello stesso soggetto (Dio) che *ama*, che è *amato* e che è *l'amore*.

Il modello intra-personale viene ripreso anche da San Tommaso, facendo corrispondere alle distinzioni dell'autoattuazione dell'essere spirituale (*intellectus-verbum-amor*) le distinzioni trinitarie. All'interno di questo modello intrapersonale San Tommaso definisce ulteriori relazioni:

- 5 proprietà personali: innascibilità, paternità, filiazione, spirazione attiva e spirazione passiva;
- 4 relazioni reali (**generazione** (o paternità), **spirazione** (o *spiratio activa*), **esser generato** (o filiazione), **esser spirato** (o *spiratio passiva*),
- 3 relazioni sussistenti (paternità, filiazione e processione),
- 2 processioni (generazione e spirazione),
- 1 sola essenza.

⁹⁴ J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1993, 40-41.

Nel modello *intra*-personale l'unità di Dio è data dall'essenza comune, dalla natura di Dio: «le distinzioni sono nelle persone e l'unità nella natura» (cf *Concilio Lateranense IV* - 1215). In questo tipo di modello, in cui le persone sono costituite da relazioni d'opposizione (il Padre *non-è* il Figlio; il Figlio *non-è* il Padre; lo Spirito Santo *non-è* il Padre e il Figlio, etc...) l'unità in Dio è data dalla natura, «garantita dal discorso metafisico sull'Essere di Dio come per sé uno, che [precede] e in un certo modo anche [fonda], sempre a livello metafisico, il discorso intorno alla Trinità delle persone»⁹⁵. Il rischio di questo modello *intra*-personale è il modalismo: le differenze intradivine sono concepite come *modi* dell'unica sostanza-soggetto.

Per risolvere i limiti di questo modello San Tommaso precisa il modo con cui l'unità essenziale di Dio è predicata di ciascuna persona. In sintonia con la tradizione orientale, l'Aquinate afferma che l'unità dell'essenza divina si riscontra immediatamente nel Padre. «Quindi le altre due l'hanno da lui» (*STh* I, q.39, a.8). Troviamo, dunque, in San Tommaso anche il primo modello di unità: quello personale. Il Padre gli dona l'unità al Figlio, poiché il Padre, essendo la sua essenza, la comunica al Figlio (*Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio*). Se l'essenza di Dio è una, comunicando questa essenza al Figlio, il Padre dona anche l'unità. L'Aquinate, inoltre, dà anche una ragione *pericoretica* dell'unità di Dio, in quanto dice che l'essenza del Padre è nel Figlio e allo stesso tempo il Figlio è nel Padre (cf *STh* I, q.42, a.5). Per San Tommaso, quindi, vi sono tre maniere di predicare di Dio l'unità: in senso *assoluto*, cioè nella natura di Dio (Dio è *uno* poiché *una* è l'essenza); in senso *personale*, dato che solo il Padre è fonte ed origine dell'unità; in senso *pericoretico*: il Figlio è *nel Padre* e il Padre è *nel Figlio*.

Il modello «*INTER*-personale» o dell'altruismo (Riccardo di San Vittore e scuola francescana) parte dalla considerazione che la Trinità è la realizzazione perfetta dell'amore: l'amore è perfetto quando non si ferma al sé, ma si comunica in tutto all'altro. Dio si autocomunica all'altro come un bene traboccante, non tenendo niente per sé, ma condividendo tutto con l'altro. La gioia dell'amore va comunicata ed estesa ad altri: la beatitudine diverrebbe una forma di egoismo a due, se non potesse essere data ad un terzo (*condilectus*).

Nel *De Trinitate* (III 7-15) Riccardo di San Vittore afferma che la trinità deve essere compresa come una relazione *interpersonale*, in cui abbiamo un io (*amans*), un tu (*amatus*)

⁹⁵ P.CODA, «Dio», 437.

e un terzo (*condilectus*). «Se qualcuno prova amore nei confronti di un altro ed è solo ad amare uno solo, l'amore sicuramente c'è, ma non c'è la condilezione. Se due si amano reciprocamente e si dimostrano a vicenda il sentimento di un intensissimo desiderio, quest'affetto - andando dal primo verso il secondo, e dal secondo verso il primo, si disperde e si volge per così dire in varie direzioni; da entrambe le parti c'è, sì, amore, però non c'è condilezione. Per contro, si parla giustamente di condilezione quando un terzo viene amato da due nel segno dell'armonia e con uno spirito comunitario, e quando gli effetti dei due si fondono fino a diventare uno solo, a causa della fiamma del terzo amore» (*De Trinitate*, III, 19). Poiché l'amore implica reciprocità, l'amato a cui fa riferimento l'amante deve essergli consostanziale, cioè della stessa dignità ontologica (cf *De Trinitate*, III, 7). Inoltre, perché questo amore non si chiuda tra l'amante e l'amato, è necessario che ci sia un terzo, anch'egli consostanziale verso il quale si dirige l'amore tra i due. L'amore, infatti, è sempre *diffusivum sui* e si comunica ad un terzo.

Il rischio di questo modello è il triteismo: certamente si afferma l'altrui differenza, tra Padre, Figlio e Spirito Santo, ma il modello della relazione interpersonale non riesce a coniugare l'unità essenziale di Dio, dato che non si esplicita la dimensione *pericoretica* delle persone intratrinitarie. Riccardo di San Vittore riesce ad evitare questa deriva triteista, definendo la «persona» come *incommunicabilis existentia*. In tale definizione la relazione all'altro fa parte dell'essere della persona, per cui nella determinazione di sé di ciascuna persona c'è sempre riferimento all'altro-di-sé. Rimane, tuttavia, come accennato il rischio che le tre persone siano intese come tre centri autonomi e indipendenti. Oltre a questo rischio è esplicito in questo modello il richiamo all'esperienza umana che condiziona il modo con cui deve essere pensata l'unità trinitaria.

Il dibattito contemporaneo ha riproposto questi tre modelli: il modello personale (dato dal Padre), in cui solo il Padre è fonte ed origine dell'unità (cf Jean Zizioulas e in genere la teologia neo-ortodossa); il modello assoluto, in cui Dio è compreso come soggetto, principio e fondamento dell'unità, distinto in tre modi di essere (Barth) o di sussistenza (Rahner); il modello interpersonale, in cui Dio è pensato come reciprocità d'amore. «L'unità - si dice - non è quella dell'unica essenza divina (perché essa si dà solo nelle persone), ma non è neppure quella dell'unico soggetto divino (perché ciò non dà conto della reciprocità dell'amore delle persone distinte mostrata nella pasqua): ma è quella del

“noi” trinitario»⁹⁶. Altri autori hanno cercato di articolare tra loro questi tre modelli.: per esempio Jürgen Moltmann. Egli non vuole parlare di unità di Dio in senso statico ed essenziale, ma preferisce affermare che le tre persone si unificano nell’evento della pericoresi trinitaria. «La dottrina della pericoresi congiunge in modo geniale Trinità e Unità, senza ridurre la Trinità all’Unità e senza dissolvere l’Unità nella Trinità. Nella *pericoresi* eterna delle persone trinitarie sta l’unificazione della Tri-Unità. Dal punto di vista pericoretico le persone trinitarie costituiscono mediante se stesse la propria unità nel circuito della vita divina»⁹⁷. L’unità immanente di Dio non è data, infatti, da una natura, come intende la tradizione latina, o da un soggetto, come intende la monarchia della tradizione orientale o la concezione modalista di Barth e di Rahner. «Se la differenziazione fra le tre persone sta nel loro processo relazionale che si sviluppa in modo pericoretico, non si possono né si devono ridurre le persone divine a tre modi d’essere dell’unico soggetto divino. Le persone stesse costituiscono le proprie differenze come la propria Unità. Se la vita divina viene concepita in modo pericoretico, essa non è attuata monadicamente soltanto da un soggetto ma sempre mediante la comunione vitale di tre persone riferite relazionalmente l’una alle altre ed esistenti l’una nelle altre. La loro unità non sta nell’unica signoria divina bensì nell’unificazione della loro Tri-Unità»⁹⁸.

Moltmann distingue il momento della costituzione della Trinità, la cui fonte ed origine è il Padre (monarchia del Padre), e il momento della vita divina, in cui tutte le persone trinitarie (Padre, Figlio e Spirito Santo) sono uguali e in relazione reciproca. L’unità in Dio, dunque, non va concepita né come natura precedente le ipostasi divine sussistenti (*una substantia - tres personae*) né come soggetto, i cui modi costituiscono una triplicità e non una trinità, ma come una *comunione* di persone (*Lebensgemeinschaft*): non un’unità monadica chiusa in se stessa, ma un’unità *sociale* di persone. L’unità delle tre persone deve essere concepita come un’unità *comunicabile*, un’unità *aperta*, *invitante*, *capace d’integrazione*. «Il Dio Uno è un Dio *unificante*. Ciò presuppone un’autocomunicazione personale e non soltanto modale di Dio, perché solo le persone possono essere *unificate*, non i modi di essere o i modi di sussistere. L’unificazione delle tre persone divine non viene da queste presupposta come loro unica essenza né da esse

⁹⁶ *Ib.*, 438.

⁹⁷ J.MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio*, 189.

⁹⁸ *Ib.*

prodotta come ipseità o identità della signoria divina o autocomunicazione. L'*unificazione* della Tri-Unità è già implicita nella *comunione* di Padre, Figlio e Spirito»⁹⁹. Il rischio della concezione di Moltmann è di concepire l'unità di Dio come una comunione di persone: ma così si perde l'unità essenziale e si cade nel triteismo.

Secondo Gisbert Greshake la trinità è la suprema forma dell'unità, non è il grado inferiore - in quanto molteplice - dell'unità. Unità e trinità in Dio non si oppongono e tanto meno si subordinano, ma si corrispondono nell'evento della donazione reciproca del Padre - Figlio - Spirito Santo: l'identità di ciascuna persona cresce direttamente come relazione e dono dell'uno all'altro. Questo evento trinitario costituisce l'*unità* di Dio, che non sussiste prima delle persone, com'è nella visione *essenzialistica* dell'unità, o dopo le persone, com'è nella visione *interpersonale* dell'unità, ma si attua proprio nelle e attraverso la *pericorese* delle Persone. «Ciò significa che in ogni singola Persona è presente sia l'insieme del complesso relazionale, come pure le restanti Persone. È proprio quanto afferma il concetto tradizionale di *pericorese*. Di essa insegna il concilio di Firenze: "Per questa unità il Padre è tutto nel Figlio, tutto nello Spirito Santo; il Figlio tutto nel Padre, tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo è tutto nel Padre, tutto nel Figlio"(DS 1331)»¹⁰⁰. L'unica natura di Dio consiste proprio nell'essere *comunione* di amore fra le Persone: in tal senso la formula giovannea «Dio è amore» (1Gv 4,8.16) esprime la suprema forma di unità. L'unità divina, intesa come evento del darsi e riceversi l'uno dall'altro, precisa il modo cristiano sia di parlare della *divinità* di Dio che della sua *unità*. Comprendere la natura di Dio a partire dall'evento di comunione differisce da quanto affermato dall'XI Concilio di Toledo, dove invece Dio è detto in relazione a se stesso (cf DH 529). La dinamica *intra*-trinitaria della *communio* è condizione di possibilità perché Dio si volga estaticamente fuori di sé, affinché in tale comunione immanente tra Padre, Figlio e Spirito Santo siano introdotti anche gli uomini come destinatari dell'autocomunicazione di Dio.

Un altro esponente del modello *pericoretico* dell'unità di Dio è Walter Kasper. La dottrina trinitaria è la figura cristiana del monoteismo, «o più precisamente: essa concreta l'astratta affermazione di un'unità e unicità in Dio, in quanto precisa in che cosa tale unità consista. L'unità di Dio viene determinata come comunione fra Padre e Figlio e indirettamente ed esplicitamente pure comunione fra Padre, Figlio e Spirito Santo, come

⁹⁹ *Ib.*, 164.

¹⁰⁰ G.GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, Queriniana, Brescia 2000, 224.

unità nell'amore»¹⁰¹. Dio è unità assoluta in quanto non solo «ha» amore, come le persone umane, ma «è» amore. Proprio perché Dio è pienezza di sé e autopossesso incondizionato, dona se stesso. «Lui è solo “dare” e “donare” se stesso. L'unità di Dio andrà dunque concepita come amore che è in quanto si dona. In Dio l'essere-sé e l'essere-con coincidono. *In Dio la comunione d'amore non è, come invece tra gli uomini, comunione tra diverse essenze, bensì comunione nell'unica essenza*»¹⁰². La dottrina trinitaria è, perciò, monoteismo concreto. Secondo questo tipo di monoteismo l'unità di Dio non è intesa né in senso collettivo né in senso essenzialistico, come se le relazioni di origine e di opposizione fossero precedute *da una* unità di essenza, quasi questa fosse una quarta *res*, ma l'unità di Dio è intesa come reciprocità nella comunione. Le relazioni *costituiscono* l'unità di Dio. «Unità e distinzione quindi non sono contraddittorie. L'unica essenza divina non va vista in opposizione alla pluralità delle persone né come previa a esse, ma può essere considerata come la stessa unità e comunione tra loro, il che non significa che questa unità sia conseguenza di un'unione dei tre. L'unità e la trinità sono entrambe assolutamente primarie e originali, nessuna è anteriore all'altra. Entrambe hanno il loro unico fondamento nel Padre, che a sua volta è soltanto nella relazione con il Figlio e lo Spirito. Metodologicamente potrà essere valido prendere l'una o l'altra come punto di partenza, ma sempre con la consapevolezza che non esiste né logicamente né ontologicamente una priorità dell'una o dell'altra. Il monoteismo cristiano è il monoteismo del Dio trino rivelato in Gesù. Dio è in sé unità e pluralità, e perciò nella sovrabbondanza del suo amore, dell'amore che è in sé, può darsi al mondo, che non è necessario, ed essendo amore in sé può essere amore per noi»¹⁰³.

Il modello *pericoretico* è seguito dalla maggior parte degli autori contemporanei che si interessano di teologia trinitaria. Tuttavia, vanno espresse alcune riserve. Nella consapevolezza di voler superare i limiti degli altri tre modelli, il modello *pericoretico* può essere tentato a suo modo di proiettare nella vita intradivina il proprio concetto di «persona». Predicare delle *ipostasi* divine il concetto moderno (Cartesio, Hegel) o contemporaneo (personalismo) di persona si rischia sempre di sottomettere il mistero di Dio al modo con cui l'uomo lo comprende e ridurre così la dottrina trinitaria ad un mero trattato

¹⁰¹ W.KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 407.

¹⁰² *Ib.*, 408.

¹⁰³ L.F.LADARIA, *Il Dio vivo e vero*. 420-421.

speculativo e non a *Summa Evangelii*. Occorre in tal senso che la teologia trinitaria faccia sempre un buon uso della dinamica analogica esposta nel Concilio Lateranense IV; da un lato affermando che tutti i nostri concetti e modelli, anche quello di «persona», sono sempre inadeguati ad esprimere il mistero di Dio (*maior dissimilitudo*), da un altro lato riconoscendo che le nostre concezioni teologiche si devono conformare ad un mistero di Dio che non è prigioniero della sua apofaticità ma è talmente simile a noi da divenire uomo in Gesù Cristo (*in magna dissimilitudine maior similitudo*). «Recenti tentativi di rendere più dialogica la teologia trinitaria e di mostrarne la rilevanza per la fede cristiana hanno un grave limite: di comprendere la trinità o come tre manifestazioni dell'unico Dio o come un insieme di tre dei (quando per esempio si cercano “analogie” con l'induismo); allo stesso tempo si corre il rischio di personalizzare troppo la dinamica della vita divina, per esempio quando si concepisce il pneuma divino (“ruach”) o la sapienza (“sophia” come personificazioni della dimensione femminile di Dio, pur di criticare l'immagine patriarcale del Padre»¹⁰⁴.

Ogni concetto di «persona» e ogni modello trinitario deve restare alla sequela della rivelazione cristologica e non farle da maestra: «il parlare della Bibbia e quello della Tradizione non si devono adattare con forza al concetto (moderno) di persona. Deve invece avvenire l'opposto. Dobbiamo verificare in che modo parlare di “tre persone divine” serve alla comunicazione della fede e alla trasmissione della Buona Notizia di Dio in Gesù Cristo, o invece lo oscuri e lo abbia oscurato nel passato»¹⁰⁵. La dinamica pericoretica, costitutiva delle persone divine, deve sempre essere pensata in simultaneità con le relazioni d'origine: *generazione* e *processione* dal Padre. L'essere-*in* della pericoresi trinitaria è coniugata strettamente con l'essere-*da* delle processioni eterne dal Padre (*fons et origo divinitatis*). Nella pericoresi con le altre persone (Figlio e Spirito Santo) il Padre rimane sempre il fondamento e il centro della *communio*. Non c'è quindi assoluta reciprocità tra le persone trinitarie. Come afferma l'XI sinodo di Toledo (676), da un lato si deve dire che «né il Padre esistette mai senza il Figlio, né il Figlio senza il Padre, da un altro lato si deve dire che 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. Il Figlio è dunque Dio dal Padre, il Padre invece Dio, ma non dal Figlio; [egli è] infatti Padre del Figlio, non Dio dal Figlio: questi invece è

¹⁰⁴ H. VORGRIMLER, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg 2000, 639-640.

¹⁰⁵ P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Verlag Friedrich

Figlio del Padre e Dio dal Padre» (DH 526). Anche la Bolla *Cantate Domino* del Concilio di Firenze (1442) ribadisce questa originarietà del Padre sulle altre persone e afferma che «tutto quello che il Padre è o ha, non lo ha da un altro, ma da se stesso ed è principio senza principio. Tutto ciò che il Figlio è o ha, lo ha dal Padre, ed è principio da principio. Tutto ciò che lo Spirito Santo è o ha, lo ha dal Padre e dal Figlio insieme» (DH 1331).

La co-essenzialità di dinamica pericoretica e di processione trinitaria dal Padre permette di predicare del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non tanto un concetto *univoco* di «persona», quanto *analogico*.

Bibliografia

- J.MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1982.
G.GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, Queriniana,, Brescia 2000, 224.
W.KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984.
L.F.LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999
K.RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2000.

Domande

1. Quali sono i quattro modelli fondamentali per esprimere l'unità di Dio?
2. Presentare i vantaggi e gli svantaggi di ciascun modello.
3. Quali sono le relazioni di opposizione e le relazioni d'origine nella Trinità?
4. Quali sono le condizioni indispensabili per elaborare un modello trinitario?

Tesi VIII

La struttura dossologica della preghiera cristiana è criterio nell'elaborazione di un concetto di «persona» da predicarsi del Dio trinitario. La preghiera di Gesù, così come quella della Chiesa primitiva, è definita dall'orientamento a Dio Padre: in questo orizzonte vanno pensate le formule binarie e trinarie del Nuovo Testamento.

La subordinazione della dottrina trinitaria alla rivelazione, e in particolare alla dossologia, può aiutarci a discernere quale concetto di «persona» sia conveniente per la vita trinitaria. Se vale il detto *lex orandi statuat legem credendi*, allora la dottrina trinitaria si deve far guidare dalla preghiera liturgica del Nuovo Testamento e della Chiesa primitiva. «Nelle formule liturgiche del Nuovo Testamento si presta culto solo a Dio e mai al κύριος Gesù. Il “Signore” viene solamente *invocato*. Questo non è un cavillo, ma è una fondamentale distinzione. L’“invocazione” non è un culto camuffato. Ha una funzione totalmente diversa (sia nel senso liturgico che teologico). La distinzione consiste in una chiara relazione tra Dio e il *Kyrios*: tramite lui abbiamo accesso a Dio. Detto con altre parole: possiamo “nel suo nome” pregare Dio. In termini sistematici: la preghiera non è una possibilità scontata. È un miracolo che possiamo pregare e rivolgere il nostro grido a Dio: questo ci è donato in Cristo. Si potrebbe formulare in modo ancor più preciso: Cristo è la possibilità, perché ci rivolgiamo direttamente a Dio»¹⁰⁶. Invocato come *Signore*, la primitiva comunità giudeo-cristiana riconosceva a Gesù lo stesso nome divino di YHWH, il tetragramma ineffabile della liturgia giudaica. Pur attribuendo a Gesù il nome divino del Dio d'Israele, non troviamo però agli inizi del cristianesimo un sostanziale mutamento dell'orientamento monoteista nella preghiera¹⁰⁷. La confessione di fede e la preghiera

¹⁰⁶ Cf H.CONZELMANN, «Christus im Gottesdienst der neutestamentlichen Zeit», 126-127.

¹⁰⁷ «Quando le prime comunità cristiane professavano la loro fede in Dio, non intendevano riferirsi a nessun altro che a Jahve, il Dio unico, che era anche il Dio di Gesù di Nazaret. Nella riflessione sull'unicità di Gesù, compresero Gesù come il Figlio di Dio semplicemente. A partire da questo si impose anche la definizione di Dio come Padre. Nella misura in cui i primi cristiani riconobbero quanto profondamente gli uomini avrebbero dovuto essere inclusi nel rapporto di Gesù con suo Padre, il “Padre suo” divenne anche il “Padre nostro”. La presenza continua e soccorrevole della potenza di Dio e di Gesù venne compresa e definita come lo Spirito (di Dio e di Gesù). Queste diverse definizioni non sminuirono per nulla la professione di fede nell'unità e nell'unicità di Dio» (H.VORGRIMLER, *Dottrina teologica su Dio*, 107).

cristiana delle primitive comunità si esprimono in forme binarie: ci si rivolge all'unico Dio che è *Padre* e a Gesù *Figlio di Dio*. Con queste formule si tenta di esprimere la *novità* cristologica in seno alla tradizione veterotestamentaria. «Gesù non diventa un essere celeste, e anche se riceve un posto elevato nella devozione dei primi cristiani, non è mai raffigurato come un altro dio con un proprio culto»¹⁰⁸. L'identità divina e culturale di Gesù è compresa sempre in radicale relazione al Dio della rivelazione (*Rom* 1,8-10; *1Cor* 1,4; *2Cor* 1,3-4; *Fil* 1,3-5; *1Tes* 1,2-3; *Filem.* 4); Dio è invocato come «Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (*2Cor* 1,3; 11,31; *Ef* 1,3; *1Pt* 1,3; *Rom* 15,6) e Cristo è integrato nella preghiera come *mediatore* (*Rom* 1,8; 16,27; *1Pt* 4,11; *Eb* 13,15; *2Cor* 1,20; *Ap* 1,6)¹⁰⁹.

L'identità relazionale di Gesù Cristo ha determinato l'orientamento culturale della preghiera cristiana primitiva, modellata secondo la *preghiera di Gesù* che è sempre rivolta al Padre, così come viene chiaramente illustrata nella preghiera del *Padre nostro*. Come gli ebrei del suo tempo anche Gesù indirizzava la sua preghiera alla santificazione del Nome (*Kiddush Ha Shem*) e alla venuta del suo Regno (cf *Lc* 11,2ss; *Mt* 6,9s). Con l'evento pasquale noi abbiamo accesso a Dio, poiché siamo inseriti nella *preghiera di Gesù Cristo* (genitivo soggettivo): «per mezzo di Lui abbiamo entrambi (giudei e pagani) accesso al Padre in un solo Spirito» (*Ef* 2,18). Cristo diventa così mediatore non solo di salvezza (cf *Ef* 1,3-14; *1Pt* 1,3; *1Tim* 2,5), ma anche della preghiera pubblica della Chiesa (cf *Didache* 9,4; Policarpo; *Traditio Apostolica* di Ippolito)¹¹⁰. La *preghiera nel nome di Gesù* distingue la preghiera della primitiva comunità cristiana da quella sinagogale, senza però alterarne la sua caratteristica monoteista (cf *Atti* 4,24-30; *Ef* 5,20; *Col* 3,17). Attraverso la mediazione di Cristo (= *Sommo Sacerdote*) abbiamo accesso a Dio (cf *Eb* 7,25; 11,6) e questa mediazione cristologica si esprime nella preghiera fatta *nel nome di Gesù*.

Le preghiere classiche della liturgia latina e orientale ricalcano questa struttura dossologica: sono indirizzate all'*unico Dio* e Padre, per mezzo di Gesù Cristo il Figlio, nello Spirito Santo. Questo orientamento della preghiera cristiana è ben espresso nel trattato sulla preghiera di Origene (232 d.C.): «non dobbiamo pregare mai alcuno dei mortali, neppure lo stesso Cristo, ma solo il Dio e il Padre di tutte le cose, che anche lo stesso nostro

¹⁰⁸ L.W. HURTADO, *One God, One Lord. Early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, 99.

¹⁰⁹ Cf A. STUIBER, «Doxologie», in Th. Klauser (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. IV, Anton Hiesermann, Stuttgart 1959, 210-226.

¹¹⁰ Cf J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Verlag der Aschendorffschen

Salvatore pregava [...] ed insegna a noi a pregarlo. Quando infatti senti chiedersi: “Insegnaci a pregare”, non insegnò a pregare se stesso, ma il Padre; così “Padre nostro che sei nei cieli”¹¹¹. I santi rivolgono le loro preghiere a Dio Padre, in quanto sono *figli di Dio* e hanno ricevuto lo Spirito che grida «Abbà, Padre». Gesù Cristo è *nostro fratello* e prega il Padre con noi; allo stesso tempo è il Sommo Sacerdote, il Mediatore. Per mezzo di Lui (*per Christum*) i santi rivolgono al Padre, ma non al Figlio, la loro preghiera e adorazione. In quanto *uomo* e in quanto *Figlio*, il Logos è infatti sottomesso a Dio Padre, sia perché è una creatura, sia come Dio. Solo al Padre, dunque, va elevata con fiducia ogni forma di preghiera.

A motivo della crisi ariana del IV secolo, proprio perché gli ariani si appellavano alla posizione subordinata di Gesù Cristo nell'orientamento dossologico (*per Christum*) rispetto a Dio Padre, venne cambiata la struttura della preghiera pubblica della Chiesa, innanzitutto in Oriente (cf *Phos Hilaron* e *O Monogenes* della tradizione bizantina) e poi con tono minore anche in Occidente (cf la seconda sezione dell'inno del *Gloria* e del *Te Deum* nella liturgia romana). La forma liturgica originaria del *Gloria in excelsis Deo*, così come ci viene tramandata dalle *Costituzioni Apostoliche* (VII, 47), venne mutata con l'aggiunta dossologica in cui si riconosce al Figlio unigenito Gesù Cristo la stessa gloria del Padre.

Con il chiaro intento di opporsi all'Arianesimo, da *mediatore* della preghiera Cristo divenne anche *oggetto* di culto ed anche a lui viene orientata la preghiera: il Figlio non è solo *aliud* rispetto a Dio Padre, in quanto *vere homo*, ma è anche *alius*, in quanto *vere deus*.

La formula dossologica «Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto» venne mutata così da Basilio in «Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto», per sottolineare contro gli Ariani l'uguaglianza delle tre ipostasi divine¹¹². Così anche le anafore orientali mettono le persone della trinità sullo stesso piano, per rimarcare la dignità divina di ciascuna contro qualsiasi fraintendimento ariano. Alle collette della liturgia latina venne aggiunto, infine, l'allargamento «che vive e regna con Te nell'unità dello Spirito Santo».

Benché ogni preghiera sia opera dello Spirito Santo, questi non divenne *oggetto* di culto e tardive sono le preghiere a Lui rivolte. Solo nel Medioevo iniziarono a comparire

Verlagsbuchhandlung, Münster 1925.

¹¹¹ ORIGENE, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1997, 84.

¹¹² Cf A. GERHARDS, «La doxologie dans l'histoire des dogmes», in *Trinité et Liturgie. Conférences Saint-Serge*. XXX Semaine d'Etudes Liturgiques – Paris 1983, Edizioni liturgiche, Roma 1984, 103-118.

inni liturgici rivolti alla persona dello Spirito: *Veni Creator Spiritus* nel X secolo e la sequenza di Pentecoste *Veni, Sancte Spiritus* del XIII secolo. In questi testi lo Spirito Santo viene invocato come un «tu» a cui ci si rivolge; ma come si è detto, si tratta di un processo tardivo nella preghiera cristiana. La ragione di questa assenza nella preghiera liturgica è data dal fatto che il Nuovo Testamento e l'esperienza cristiana hanno compreso la natura e la funzione dello Spirito attraverso la persona di Cristo.

Benché nelle liturgie d'Oriente e d'Occidente ci si rivolga alla Trinità in quanto tale, nella tradizione liturgica non ci si è indirizzati mai alle persone divine, dicendo «voi tre»¹¹³. Il *tu* è rivolto sempre alla persona di Dio Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Si perderebbe il patrimonio comune di fede tra ebrei, cristiani e musulmani, se non ci si rivolgesse più ad *un solo* Dio, ma a tre. Dio è, infatti, *una* persona, *originariamente*, in quanto è Padre e a lui va rivolta sempre la nostra preghiera; *secondariamente* si può dire che Dio è *una* persona, in quanto l'evento pericoretico di Padre, Figlio e Spirito Santo lo costituisce in un'unità personale *differenziata*. In questa ricchezza relazionale, *ad Patrem – per Filium – in Spirito Sancto*, ha luogo la nostra preghiera; ma il destinatario della nostra preghiera rimane sempre *il Padre*.

Per capire le ragioni di questa regola dossologica va ricordato quanto Rahner sottolineava: cioè che nella Trinità non si dà propriamente un *tu* reciproco tra Padre, Figlio e Spirito Santo, come se fossero l'uno *davanti (coram)* all'altro: non solo per evitare che le persone diventino interscambiabili, ma perché in tal modo le persone trinitarie non sarebbero più identificate con la loro «relazione», ma sarebbero «in-relazione» e quindi l'una *accanto* all'altra¹¹⁴. Oltre a Rahner, anche B. Lonergan, P. Schoonenberg e H. Vorgrimler rifiutano di attribuire alla vita immanente trinitaria ogni tipo di relazione-*coram*. Il Padre è il mistero ineffabile che nel Verbo si comunica donando se stesso come Spirito. Affermando che il Padre è Colui che parla già poniamo una relazione tra Padre e Figlio, poiché ciò che il Padre proferisce è il Verbo; ma il Verbo non è altro che la *dizione*

¹¹³ Cf H. VORGRIMLER, «Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes», 550.

¹¹⁴ «Si tratta semplicemente del problema se, basandosi sulla teologia trinitaria, si possano supporre in Dio tre “Io” che si rivolgerebbero l'uno all'altro con il “Tu”, che avrebbero tra loro una specie di dialogo amoroso e che, di conseguenza, si comporterebbero anche in modo diverso per gli uomini, cioè viceversa, che rappresenterebbero per gli uomini tre differenti “interlocutori”. La problematizzazione non si riferisce esplicitamente al rapporto del Padre con il Figlio divenuto uomo dal momento della sua incarnazione e più che mai dal momento del suo “innalzamento” poiché è evidente, in base alla rivelazione biblica di Dio, che qui sono presenti un “Io” e un “Tu” in dialogo reciproco» (H. VORGRIMLER, *Dottrina teologica su Dio*,

del Padre, che a sua volta non può essere definito come *dicentesi*; lo Spirito è il *dono* di Dio che a sua volta non può essere *donantesi*. Nell'uno e nell'altro caso avremmo, infatti, una sovrapposizione ovvero una confusione delle ipostasi. Perciò si può affermare una compenetrazione immanente tra le ipostasi divine che non è di reciprocità¹¹⁵. Le persone sussistono l'una *nell'*altra: solo in riferimento ad *aliud*, cioè nell'*economia*, abbiamo un *tu* davanti a Dio Padre. «Gv 17,21; Gal 4,6; Rm 8,15 presuppongono un punto di partenza creato del “tu” rivolto al Padre»¹¹⁶. Il *tu* del Padre è *Gesù Cristo* e *noi* in quanto inseriti in Lui nello Spirito Santo¹¹⁷. Solo attraverso Gesù il Logos diventa *aliud* dinnanzi al Padre, per cui Gesù è *Figlio* in quanto *relazione-a Dio Padre*. Per questo motivo Rahner preferisce utilizzare il termine «Figlio» in riferimento «all'autocomunicazione economica (storica) del Padre», piuttosto che all'autocomunicazione immanente del Padre, dove Logos è termine più appropriato¹¹⁸.

Per concludere, ci sembra indispensabile confermare quanto scrive Herbert Vorgrimler nel suo piccolo trattato di dottrina trinitaria. «Nella teologia si sono sempre avute tentazioni di voler sapere di più sulla trinità di Dio, e in modo sempre più dettagliato; di più di quanto Dio stesso non abbia voluto far conoscere nella sua autocomunicazione. La domanda, *cosa* mai facesse Dio prima della creazione del mondo e dell'uomo, ha lasciato inquieti alcuni teologi; questi hanno speculato su comunioni idilliache tra le persone divine, e sull'inaudito dramma in cui la comunione tra le persone divine si sarebbe lacerata»¹¹⁹. È fondamentale, perciò, ricordare che l'evento intratrinitario, in cui ogni persona è compresa nella sua relazione a sé (altro-*di*-Dio), include *ab aeterno* la relazione all'uomo (altro-*da*-Dio).

211).

¹¹⁵ Diversa è la posizione di Walter Kasper in merito. Secondo Kasper le persone divine per parlare e agire nell'economia, devono parlare ed agire tra di loro, nell'immanenza (cf W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 386-387).

¹¹⁶ Cf K. RAHNER, *Trinità*, 76, nota 30.

¹¹⁷ Cf P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, 192-195.

¹¹⁸ K. RAHNER, *Trinità*, 67

¹¹⁹ H. VORGRIMLER, *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, 115-116.

Bibliografia

K.RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2000.

L.F.LADARIA, *La trinità mistero di comunione*, Ed. Paoline, Milano 2004.

Domande

1. Come era strutturata la preghiera cristiana primitiva?
2. Qual è stato l'orizzonte ermeneutico della preghiera cristiana e del suo orientamento dossologico?
3. In che modo la devozione culturale a Gesù Cristo ha mutato la preghiera giudaica?
4. Per quale motivo le formule dossologiche primitive hanno richiesto delle aggiunte nella loro struttura?
5. Per quale motivo non troviamo preghiere rivolte allo Spirito Santo nei primi secoli della Chiesa?
6. A quale persona della Trinità va diretta la preghiera cristiana?
7. Per quale motivo non abbiamo preghiere rivolte alle *tre* persone della Trinità con l'invocazione: «Voi tre»?
8. In che modo la *lex orandi* ci può aiutare nella determinazione del modello trinitario?

Tesi IX

La dottrina trinitaria si è servita di assiomi per articolare l'evento salvifico di Gesù Cristo (*economia*) con la realtà immanente di Dio (*teologia*). L'assioma agostiniano «opera trinitatis ad extra sunt indivisa» vuole garantire l'unità di Dio *ad extra*.

Il compito di ogni dottrina trinitaria è saper articolare l'evento salvifico di Gesù Cristo (*economia*) con la realtà immanente di Dio (*teologia*). Se Dio si definisce nell'evento d'incarnazione, dunque in un evento storico contingente, significa che la temporalità non può essere pensata più come qualcosa di totalmente disgiunta dall'eternità di Dio. La dottrina trinitaria deve fare in modo che la divinità di Dio non sia ingabbiata nel tempo, correndo il rischio di dissolvere la trascendenza di Dio nel divenire storico; allo stesso tempo deve fare in modo che la trinità economica, che si dispiega nel tempo, non sia semplicemente il vago riflesso della trinità eterna ed immanente in quella economica, oppure irrilevante nella determinazione dell'evento di Gesù Cristo.

La teologia bizantina ha tutelato la trascendenza e l'ineffabilità dell'essenza di Dio, attraverso il concetto delle «energie divine» (cf Gregorio Palamas). Le ipostasi intradivine non si rivelano nell'economia: nella storia di salvezza sono rivelate soltanto le energie, ovvero le operazioni di queste ipostasi. Tra l'essenza inaccessibile di Dio (trinità immanente) e le energie divine sussiste una *distinzione reale*. Bisogna dunque distinguere in Dio la natura una, le tre ipostasi e l'energia increata; come il sole è presente nei suoi raggi e allo stesso tempo il sole è distinto realmente dai suoi raggi, così Dio *ad intra* non è diminuito nelle sue energie *ad extra*. «Si può dire che le energie indicano un modo d'esistenza della Trinità al di fuori della sua essenza inaccessibile. Dio esisterebbe dunque al tempo stesso nella sua essenza e al di fuori della sua essenza inaccessibile»¹²⁰. Benché in tal modo sia garantita la distinzione tra creatore e creatura, si finisce per approfondire ulteriormente il fossato tra *teologia* ed *economia*.

La teologia latina ha voluto custodire l'asimmetria tra la trinità intradivina e la trinità storico-salvifica, garantendo così la trascendenza e la libertà della trinità immanente nei confronti dell'*economia*, attraverso l'assioma agostiniano: *opera Trinitatis ad extra sunt*

¹²⁰ V.LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 67.

indivisa (cf *De Trinitate* IV, 21 e l'XI Sinodo di Toledo *DH* 531). Benché Dio sia trino *ad intra*, nella sua attività *ad extra* è sempre e solamente *uno* e non si possono attribuire *realmente* delle attività a qualcuna delle persone trinitarie. L'assioma agostiniano è regolato dal principio dell'«appropriazione» e in base a questo assioma si articola la dottrina delle *missioni*, cioè l'invio delle persone trinitarie *ad extra*.

Quando si attribuisce al Padre la creazione, al Figlio la redenzione e allo Spirito Santo la santificazione, lo si fa per «appropriazione», cioè si attribuisce ad una persona in particolare un'azione divina, benché indistintamente a tutte e tre questa debba essere predicata, poiché emanazione dell'unica essenza divina. Creazione, redenzione e santificazione sono, infatti, azioni fluenti dall'unica essenza di Dio, comune a tutte tre le persone divine (*DH* 545-546; 1330), ma appropriata ad una o all'altra persona della Trinità in base a proprietà rispettive del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo. In virtù di queste proprietà le persone si distinguono tra di loro, senza comportare però alcuna differenza essenziale tra di loro. Ciò permette di poter ascrivere alle singole persone trinitarie le caratteristiche (*essentialia attributa*) dell'essenza divina. Ne segue che alle singole persone si possono attribuire qualità essenziali proprie, per esempio al Padre l'*onnipotenza*, al Figlio la *sapienza* e allo Spirito Santo la *bontà*. Questi attributi essenziali non sono però *proprietà specifiche* di ciascuna persona, ma sono da considerarsi solamente «appropriazioni», poiché nessuna persona possiede esclusivamente questi attributi, ma ciascuna li partecipa dell'unica essenza.

Come per gli attributi così anche per le missioni divine della trinità, creazione - redenzione – santificazione, si afferma che debbano essere predicate di *tutta* la trinità, benché vengano *appropriate* a singole persone. Le conseguenze di questa dottrina delle missioni è evidente nella dottrina scolastica della grazia e dell'incarnazione. La grazia increata, cioè Dio che si comunica alla creatura, non si identifica con lo Spirito Santo, ma gli viene solamente appropriata. Per quanto riguarda in particolare la missione del Figlio, cioè l'incarnazione, in base all'assioma *opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, anche delle altre persone della trinità si potrebbe predicare la redenzione. San Tommaso afferma che in virtù della sua onnipotenza Dio avrebbe potuto unire la natura umana o alla persona del Padre o a quella dello Spirito Santo, come l'unì alla persona del Figlio (*STh* III, q.3, a.7). Perciò, sia il Padre che lo Spirito Santo avrebbero potuto assumere la carne, alla pari del Figlio (*STh* III, q.3, a.5). La filiazione temporale, per cui Cristo si dice figlio dell'uomo,

non costituisce la sua persona alla maniera della filiazione eterna, ma è una conseguenza della nascita temporale. Perciò ad attribuire il nome di figlio al Padre o allo Spirito Santo sotto tale aspetto, non ne seguirebbe alcuna confusione tra le persone (*STh* III, q.3, a.5, ad primum). Il Padre è innascibile, infatti, rispetto alla generazione eterna, ma ciò non esclude una sua nascita temporale. Il Padre potrebbe nascere *nel tempo* senza con ciò confondersi con il Figlio ovvero senza contraddire la sua innascibilità eterna. Solo per motivi di «convenienza», quindi, e non per motivi «immanenti» Dio si è incarnato nel Figlio piuttosto che in un'altra persona¹²¹.

In virtù dell'argomento dell'onnipotenza di Dio, San Tommaso afferma inoltre che non è impossibile che ci siano state o che ci possano essere infinite incarnazioni. Il potere della persona divina, è infinito e non si può limitare a una particolare creatura (*non enim increatum a creato comprehendit potest*). «Il potere della persona divina è infinito e non si può limitare a un particolare oggetto creato. È quindi impossibile che una persona divina abbia assunto una sola natura umana così da non poterne assumere un'altra. Ne seguirebbe infatti che la personalità divina sarebbe tanto assorbita da una sola natura umana da non poterne assumere nessun'altra. Ciò è assurdo, perché l'increato non può essere esaurito dal creato. È dunque evidente che, sia considerando la persona divina nella sua onnipotenza, cioè quale principio dell'unione ipostatica, sia considerandola nella sua personalità, che è il termine dell'unione, bisogna riconoscere che essa, oltre alla natura umana assunta, potrebbe

¹²¹ Con il termine «convenienza» San Tommaso vuole evitare di rendere l'incarnazione qualcosa di necessario per Dio. Il termine convenienza fa riferimento ad un mezzo e ad un fine. Per raggiungere un fine è necessario un mezzo. Un mezzo può essere necessario in modo tale che senza questo mezzo non si raggiunge il fine, com'è necessario il cibo per poter vivere. Senza cibo non si può vivere. Un mezzo può essere necessario anche in un altro modo: per esempio, per andare a Roma è necessario prendere un mezzo, auto, moto, treno, bicicletta, oppure anche andarci a piedi in pellegrinaggio. C'è quindi una libertà di scelta, pur nella necessità che un mezzo sia posto per raggiungere quel determinato fine che è appunto raggiungere Roma. «Ebbene l'incarnazione di Dio non era necessaria per la redenzione della natura umana nel primo modo, potendo Dio redimerci con la sua onnipotenza in molte altre maniere. L'incarnazione era invece necessaria per la redenzione umana nel secondo modo» (*STh* III, q.1, a.2). Allo stesso modo era molto conveniente che s'incarnasse la persona del Figlio, e non un'altra della Trinità, non per motivi intrinseci a Dio, ma perché è conveniente unire insieme cose simili. Ora, la stessa persona del Figlio, che è il Verbo di Dio, ha anzitutto una somiglianza con la totalità delle creature. Infatti il verbo o concetto dell'artefice è l'immagine esemplare di tutto quello che egli produce. Quindi il Verbo di Dio, che è il suo concetto eterno, costituisce il modello esemplare di tutte le cose create. Inoltre il Figlio di Dio ha una particolare somiglianza con la natura umana, perché il Verbo è il concetto della sapienza eterna, da cui deriva tutta la sapienza umana.

assumere un'altra numericamente distinta» (*STh* III, q.3, a.7)¹²². Attraverso il concetto di onnipotenza di Dio e di convenienza, San Tommaso dà ragione del fatto che la seconda persona della Trinità abbia assunto la natura umana ed evita di legare troppo necessariamente un evento libero e contingente, come l'incarnazione, con l'essenza necessaria di Dio. In tal modo, però, si rischia di rendere irrilevante per l'essere di Dio l'evento di Gesù Cristo.

Bibliografia

V.LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967.
SAN TOMMASO, *Summa Teologica*, III, q.3.

Domande

1. Qual è la dottrina trinitaria di Gregorio Palamas?
2. Cosa afferma l'assioma *opera Trinitatis ad extra sunt indivisa* e chi l'ha formulato?
3. In cosa consiste la dottrina delle *appropriazioni*?
4. Quali sono le conseguenze dell'assioma agostiniano nella dottrina dell'incarnazione in San Tommaso?
5. Perché sono possibili infinite incarnazioni?
6. Cosa intende San Tommaso con *convenienza* in riferimento all'incarnazione del Verbo?

¹²² Ciò non significa che ci sarebbero due uomini, per esempio Gesù e Pietro, assunti dal Verbo, poiché anche potendo assumere due o più nature umane il supposito della natura umana sarebbe sempre uno, cioè la persona divina del Figlio. Anche nel caso in cui tutte e tre le persone della Trinità - Padre, Figlio e Spirito Santo - assumessero un'unica natura umana, avremmo sempre un solo uomo, poiché una è la natura umana assunta.

Tesi X

La tesi di Rahner «la Trinità “economica” è la Trinità “immanente”, e viceversa» vuole risolvere le aporie dell’assioma scolastico. Le critiche rivolte a Rahner hanno precisato il senso dell’identità materiale tra *economia* e *teologia*.

Nel suo trattato di teologia trinitaria Karl Rahner vuole superare le aporie dell’assioma agostiniano e le sue conseguenze, formulando la tesi «la Trinità “economica” è la Trinità “immanente”, e viceversa». Rahner si chiede, se in Dio ci siano le condizioni di possibilità perché il Figlio e *non* lo Spirito o il Padre si incarni. La risposta di Rahner è che è proprio del Figlio, in quanto *Logos*, esprimersi anche nel non-divino, perché e in quanto egli è appunto la parola del Padre. Questo è il motivo immanente, perché sia il Figlio e nessun altra ipostasi intratrinitaria ad incarnarsi. Almeno per un caso, appunto per la seconda persona della Trinità, è data identità reale tra *economia* e *teologia*. «Gesù non è semplicemente Dio in generale, ma il Figlio; la seconda divina Persona, il *Logos* di Dio, è uomo, lui e solamente lui. C’è dunque, come minimo, *una* “missione”, *una* presenza nel mondo, *una realtà* economico-salvifica, la quale non viene solamente appropriata a una determinata Persona divina, ma le è propria»¹²³. Lo stesso può dirsi dello Spirito Santo, che è la risposta o rivolgersi di Dio verso Dio stesso, condizione di possibilità perché l’uomo possa rivolgersi a Dio¹²⁴.

Benché *formalmente* distinte, trinità economica e trinità immanente sono *realmente* identiche (cf «viceversa»). Rahner vuole garantire che nella storia di salvezza, dunque nell’economia, Dio *stesso* si è comunicato e non qualcosa d’altro da Dio (*aliud*), pur nella salvaguardia sia della trascendenza divina che della libera autocomunicazione storico-salvifica in Gesù Cristo¹²⁵. Ogni persona della Trinità si rivela nella storia della salvezza così com’è all’interno delle sue relazioni d’origine. Il *Padre* si rivela come principio originario ma non originato e fondato in se stesso, fonte della comunicazione che Dio fa di se stesso; il *Logos* è la parola dell’autocomunicazione divina resa comprensibile agli uomini; lo *Spirito* è l’avvento dell’autorivelazione di Dio, che induce l’uomo a ritornare a

¹²³ K.RAHNER, *La Trinità*, 31.

¹²⁴ *Ib.*, 86.

¹²⁵ Per un’esaustiva esposizione e valutazione critica della tesi di Karl Rahner si può far riferimento a L.F.LADARIA, *La trinità mistero di comunione*, Ed. Paoline, Milano 2004, 13-86.

Dio, ed è l'amore eterno ed immanente di Dio verso se stesso.

Benché la tesi di Rahner abbia consentito di comprendere la trinità immanente come condizione di possibilità della trinità economica e non ad essa giustapposta, tale tesi ha suscitato perplessità e sollevato molte reazioni critiche, soprattutto nei confronti del «viceversa» della sua formulazione. Hans Urs von Balthasar ha fatto notare che identificando realmente la trinità economica con quella immanente, si rischia di dissolvere la trinità immanente nel processo e nel divenire della storia, mentre Dio non ha bisogno del mondo per auto-mediarsi e per divenire se stesso¹²⁶. Dal punto di vista conoscitivo, veniamo a conoscere come è costituita la trinità immanente a partire dalla trinità economica; dal punto di vista ontologico, invece, la trinità immanente è la condizione di possibilità della trinità economica. Gesù Cristo può consegnarsi al Padre per noi sulla croce, poiché *ab aeterno* il Figlio si consegna in obbedienza al Padre. La *kénosi* sulla croce è, perciò, l'eco di una *kénosi* intratrinitaria.

La critica di Yves Congar si articola in tre punti: 1) Dio non *diventa* trinità con la storia salvifica, ma è già trinità in se stesso; 2) Dio realizza la piena comunicazione di Sé solo con la consumazione escatologica, quando Dio sarà tutto in tutti; 3) fa problema il «viceversa», poiché introduce un passaggio dal piano della *ratio cognoscendi* a quello della *ratio essendi*¹²⁷. Il «viceversa» risolverebbe il mistero di Dio nella sua rivelazione, annullando la nota di ineffabilità e di ulteriorità che è propria del mistero di Dio; inoltre il «viceversa» confonderebbe il piano della necessità intra-trinitaria con il piano libero e gratuito dell'extra-trinitario, venendo ad identificare l'essenza con l'evento, l'eterno con il tempo, mentre Dio rimane sempre il *deus semper maior*!

Walter Kasper condivide l'assioma di Rahner: non c'è un *deus absconditus*, che rimane non rivelato, dietro al *deus revelatus*. Tuttavia, anche per Kasper il «viceversa» fa problema, in quanto trascura che l'autocomunicazione della trinità immanente *ad extra* rimane pur sempre un evento gratuito e libero. Se da un lato è vero che la trinità economica è un modo nuovo di esistere della trinità nella storia, dall'altro lato non è vero che la trinità eterna di costituisca soltanto nella storia e mediante essa, per cui le differenze tra le persone sarebbero *modali* nell'eternità e *reali* nella storia. «Potremmo quindi modificare l'assioma di Rahner nel modo seguente: *nell'autocomunicazione storico-salvifica l'autocomunicazione*

¹²⁶ H.U.VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, Jaca Book, Milano 1983, 468.

¹²⁷ Cf Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Vol 3, Queriniana, Brescia 1984, 25.

intratrinitaria è presente nel mondo in modo nuovo»¹²⁸.

Jürgen Moltmann non ha tanto contestato il «viceversa» della tesi di Rahner quanto la tendenza modalista latente nella sua dottrina trinitaria: ciò non gli ha permesso di pensare radicalmente l'identità tra *teologia* ed *economia*, privilegiando la rivelazione storico-salvifica delle tre persone sull'unità monosoggettiva di Dio. In dipendenza da Hegel, Rahner concepisce la trinità come soggetto assoluto e non riconosce al distinto e pericoretico agire delle persone trinitarie nella storia di salvezza un'adeguata corrispondenza in seno alla trinità immanente. Secondo Moltmann, invece, le tre persone della Tri-unità devono essere pensate come tre distinti soggetti che parlano tra di loro, si guardano con amore e insieme sono una cosa sola. L'unità di Dio deve essere compresa a partire dall'evento di rivelazione, laddove le persone della Trinità dialogano e operano in comunione l'una con/per l'altra: anzi nella storia della croce, il Padre non solo è di fronte al Figlio, ma è Dio contro Dio. «[Quanto] si è verificato sulla croce fu un avvenimento svoltosi tra Dio e Dio: si operò una profonda scissione in Dio, in quanto Dio abbandonò Dio e gli si oppose, e allo stesso tempo si rivelò un'unità in Dio in quanto Dio era unito a Dio e adeguato a se stesso»¹²⁹. In questa opposizione tra Padre e Figlio (*Deus contra Deum*) emerge chiaramente come Padre e Figlio «stanno di fronte» (*coram*), secondo l'attestazione neotestamentaria. «Ciò significa [...] che la dottrina trinitaria dei tre soggetti distinti deve procedere da tale storia. Dal punto di vista biblico Padre, Figlio e Spirito sono realmente dei soggetti con volontà e intelletto, che parlano tra loro, si rivolgono l'un l'altro con amore e insieme sono “uno”. [...] Essi non sono “uno solo” ma sono “uno” [una cosa sola], ovvero uniti, come viene espresso dal plurale “noi”»¹³⁰. Portando agli estremi la tesi trinitaria di Rahner, Moltmann afferma che la trinità non solo si rivela nella rivelazione storico-

¹²⁸ W.KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 368.

¹²⁹ J.MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, 286; J.MOLTANN, *Trinità e Regno di Dio*, 174. Anche Eberhard Jüngel è d'accordo con Moltmann nel sottolineare che il limite della tesi di Rahner consiste nell'aver trascurato la centralità dell'evento della croce nella comprensione trinitaria di Dio. L'evento dell'identificazione di Dio con Gesù crocifisso necessita una tematizzazione del concetto dell'immutabilità ed immortalità di Dio (cf E. JÜNGEL, «La relazione di Trinità “economica” e “immanente”. Considerazioni sulla fondazione biblica della dottrina trinitaria – in riferimento e in confronto con la dottrina di Karl Rahner del Dio trinitario come fondamento trascendentale della storia di salvezza», in E. JÜNGEL, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch*).

¹³⁰ J.MOLTMANN, «Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre», in W.BREUNING (ED.), *Trinität* (QD 101), Herder, Freiburg i. Br. 1984, 106.

salvifica, ma si costituisce in quanto tale nell'evento della passione-morte di Gesù Cristo. Il contenuto della dottrina trinitaria è la croce reale di Cristo: la forma del Crocifisso è la Trinità. «Se si qualifica la vita intratrinitaria di Dio come “la storia di Dio”, allora questa storia di Dio contiene in sé ogni abisso dell'abbandono di Dio, della morte assoluta e del non-Dio. “Nemo contra Deum nisi Deus ipse”. Siccome nella storia, realizzatasi tra il Padre e il Figlio sulla croce del Golgotha, si è verificata proprio questa morte, da questa storia scaturirà lo Spirito della vita, dell'amore e dell'elezione alla salvezza. La “storia di Dio”, concreta nella morte di croce di Gesù sul Golgotha, contiene dunque tutte le profondità e abissi della storia umana e potrà essere compresa come la storia della storia. Ogni storia umana, per quanto contrassegnata dalla colpa e dalla morte, è superata in questa “storia di Dio”, cioè nella Trinità, e integrata nel futuro della “storia di Dio”»¹³¹. La Trinità, perciò, non è pensata da Moltmann come «un circolo chiuso situato in cielo, bensì un processo escatologico aperto agli uomini che prende inizio dalla croce di Cristo e si snoda su questa terra»¹³². È evidente che Moltmann, a questo punto, non distingue più il piano della necessità intratrinitaria da quello della libertà dell'economia trinitaria.

La tesi di Rahner «la trinità “economica” è la trinità “immanente”, e viceversa» e la sua successiva recezione in campo teologico sono state determinanti per l'elaborazione di una dottrina trinitaria, capace di articolare l'evento salvifico di Gesù Cristo (*economia*) con la realtà immanente di Dio (*teologia*). La Commissione Teologica Internazionale, nel suo documento su «Teologia-Cristologia-Antropologia» del 1982 ribadisce che l'elaborazione della dottrina trinitaria ha il suo punto di partenza nell'economia della salvezza. A sua volta, la trinità eterna e immanente è il presupposto necessario della trinità economica. Facendo propria l'assioma di Rahner, la Commissione dichiara che nell'economia della salvezza si manifesta la trinità immanente: è la trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza. Non è vero, perciò, che la trinità si sia costituita solo nella storia della salvezza, con l'incarnazione, con la croce e con la risurrezione di Gesù Cristo, quasi che Dio avesse avuto bisogno d'un processo storico per divenire trinitario. Occorre quindi mantenere la distinzione, da un lato, tra la trinità immanente, per cui la libertà è identica alla necessità nell'essenza eterna di Dio, e,

¹³¹ J.MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, 288.

¹³² *Ib.*, 291.

dall'altro, l'economia trinitaria della salvezza, dove Dio esercita assolutamente la sua libertà, senza subire alcuna necessità di natura. La distinzione tra trinità immanente e trinità economica s'accorda con l'identità reale tra l'una e l'altra. L'economia della salvezza manifesta che il Figlio eterno assume nella sua propria vita l'evento *kénotico* della nascita, della vita umana e della morte in croce. Tale evento, in cui Dio si rivela e si comunica in modo assoluto e definitivo, riguarda in qualche maniera l'essere proprio di Dio. «Di conseguenza, nella teologia e nella catechesi, si eviterà ogni separazione tra la cristologia e la dottrina trinitaria» (2.1). Ogni forma di separazione tra trinità economica e trinità immanente deve essere abbandonata. Tale separazione può assumere sia una forma neoscolastica, sia una forma moderna. Certi rappresentanti della cosiddetta neoscolastica sono giunti a isolare la considerazione della Trinità dall'insieme del mistero cristiano e a non tenerne sufficiente conto nel modo di comprendere l'incarnazione o la deificazione dell'uomo. Nella sua forma moderna, tale separazione frappone come uno schermo tra gli uomini e la Trinità eterna, come se la rivelazione cristiana non invitasse l'uomo a conoscere il Dio trinitario e a partecipare alla sua vita. Essa conduce a una specie di agnosticismo, inaccettabile in ciò che concerne la Trinità eterna. Se Dio, infatti, è più grande di tutto ciò che possiamo sapere di lui, la rivelazione cristiana ci assicura che questo «più» è sempre trinitario.

In virtù di queste osservazioni della Commissione Teologica Internazionale sull'assioma di Rahner e in generale sulla dottrina trinitaria, si possono ridefinire le persone intratrinitarie attraverso una corretta corrispondenza tra l'evento necessario *intratrinitario* della comunicazione dell'essenza di Dio e l'evento libero e gratuito della comunicazione *economica* di Dio. Il *Padre* è comunicazione originaria; il *Figlio* è colui che si riceve e risponde al Padre; lo Spirito Santo è il *condilectus*, il *vinculum amoris* ed è Colui che si effonde al di fuori di Dio. Nella comunicazione *ad extra* le tre persone si danno a noi, così come ciascuna è in sé. Riportiamo qui di seguito il testo della dichiarazione della Commissione Teologica Internazionale, in particolare la parte relativa al rapporto tra Cristologia e Dottrina trinitaria.

Cristologia e rivelazione della Trinità

1. L'economia di Gesù Cristo rivela il Dio trinitario; ora Gesù Cristo può essere conosciuto nella sua missione, solo nella misura in cui si capisce bene il carattere singolare della presenza di Dio in lui. Perciò teocentrismo e cristocentrismo s'illuminano e s'implicano a vicenda. Ma resta la questione del rapporto della cristologia con la rivelazione del Dio trino.

1.1. Secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, la tradizione della Chiesa antica ha sempre ritenuto per certo che, con l'avvento di Gesù Cristo e il dono dello Spirito Santo, Dio si è rivelato a noi quale egli è. Egli è in se stesso quale ci è apparso: «Filippo, chi vede me, vede il Padre» (*Gv 14,9*).

1.2. Di conseguenza, quali sono i tre nomi divini che intervengono nell'economia della salvezza, tali sono pure nella «teologia», cioè - secondo la concezione dei padri greci - nella scienza che noi abbiamo della vita eterna di Dio. Per noi, quest'economia della salvezza è la sorgente unica e definitiva di ogni conoscenza circa il mistero della Trinità. L'elaborazione della dottrina trinitaria ha il suo punto di partenza nell'economia della salvezza. A sua volta, la Trinità eterna e immanente è il presupposto necessario della Trinità economica. La teologia e la catechesi devono render conto di quest'affermazione della fede primitiva.

2. Dunque l'assioma fondamentale della teologia odierna s'esprime molto correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza.

2.1. Di conseguenza, nella teologia e nella catechesi, si eviterà ogni separazione tra la cristologia e la dottrina trinitaria. Il mistero di Gesù Cristo si trova inserito nella struttura della Trinità. La separazione che riproviamo può assumere sia una forma neoscolastica, sia una forma moderna. Certi rappresentanti della cosiddetta neoscolastica sono giunti a isolare la considerazione della Trinità dall'insieme del mistero cristiano e a non tenerne sufficiente conto nel modo di comprendere l'incarnazione o la deificazione dell'uomo. Talora si è totalmente trascurato di rilevare l'importanza della Trinità, sia nell'insieme delle verità di fede, sia nella vita cristiana. Nella sua forma moderna, tale separazione frapponne come uno schermo tra gli uomini e la Trinità eterna, come se la rivelazione cristiana non invitasse

l'uomo a conoscere il Dio trinitario e a partecipare alla sua vita. Essa conduce a una specie di "agnosticismo" inaccettabile in ciò che concerne la Trinità eterna. Se Dio, infatti, è più grande di tutto ciò che possiamo sapere di lui, la rivelazione cristiana ci assicura che questo «più» è sempre trinitario.

2.2. Bisogna guardarsi ugualmente da ogni confusione immediata tra l'evento Gesù Cristo e la Trinità. Non è vero che la Trinità si sia costituita solo nella storia della salvezza, con l'incarnazione, con la croce e con la risurrezione di Gesù Cristo, quasi che Dio avesse avuto bisogno d'un processo storico per divenire trinitario. Occorre quindi mantenere la distinzione, da un lato, tra la Trinità immanente, per cui la libertà è identica alla necessità nell'essenza eterna di Dio, e, dall'altro, l'economia trinitaria della salvezza, dove Dio esercita assolutamente la sua libertà, senza subire alcuna necessità di natura.

3. La distinzione tra Trinità immanente e Trinità economica s'accorda con l'identità reale tra l'una e l'altra. Non si ricorrerà quindi a essa per giustificare nuovi generi di separazione, ma la s'intenderà secondo la triplice via d'affermazione, di negazione e d'eminenza. L'economia della salvezza manifesta che il Figlio eterno assume nella sua propria vita l'evento «kenotico» della nascita, della vita umana e della morte in croce. Tale evento, in cui Dio si rivela e si comunica in modo assoluto e definitivo, riguarda in qualche maniera l'essere proprio di Dio Padre, in quanto è il Dio che compie questi misteri e li vive come suoi in unione con il Figlio e con lo Spirito Santo. Non solo, infatti, nel mistero di Gesù Cristo, Dio Padre si rivela e si comunica a noi liberamente e gratuitamente mediante il Figlio e nello Spirito Santo, ma il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo conduce la vita trinitaria in una maniera profondissima e - almeno secondo il nostro modo di pensare - in qualche modo nuova, in quanto il rapporto del Padre al Figlio incarnato nella consumazione del dono dello Spirito è la stessa relazione costitutiva della Trinità. Nella vita intima del Dio trinitario esiste la condizione di possibilità di questi eventi, che dall'incomprensibile libertà di Dio ci vengono offerti nella storia della salvezza del Signore Gesù Cristo. Dunque, i grandi avvenimenti della vita di Gesù traducono chiaramente per noi e arricchiscono d'una nuova efficacia a nostro vantaggio il dialogo della generazione eterna, nel quale il Padre dice al Figlio: «Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato» (*Sal* 2,7; cf. *At* 13,33; *Eb* 1,5; 5,5 e anche *Lc* 3,22).

L'aspetto trinitario della croce di Gesù Cristo o il problema della «sofferenza di Dio»

Nella teologia di oggi capita spesso, per motivi d'ordine storico o sistematico, che si pongano in dubbio l'immutabilità e l'impassibilità di Dio, soprattutto nel contesto d'una teologia della croce. Così sono sorte diverse concezioni teologiche della "sofferenza di Dio". Bisogna saper discernere le idee false dagli elementi conformi alla rivelazione

biblica. Poiché la discussione su tale problema è ancora in corso, ci limitiamo a un primo cenno, che tuttavia vuole aprire la via alla soluzione della questione.

1. I sostenitori di questa teologia asseriscono che le loro idee si ritrovano nell'antico e nuovo testamento e presso alcuni padri. Ma l'influsso della filosofia moderna ha certo un peso maggiore, almeno nella sistematizzazione di questa teoria.

1.1. Hegel è il primo a postulare che, per ottenere il suo pieno contenuto, l'idea di Dio deve includere la «sofferenza del negativo», cioè la «durezza dell'abbandono» (*die Haerte der Gottlosigkeit*). In lui sussiste un'ambiguità fondamentale: Dio ha, o no, veramente bisogno del travaglio dell'evoluzione del mondo? Dopo Hegel, i teologi protestanti cosiddetti della kenosis e parecchi anglicani hanno sviluppato sistemi «staurocentrici», secondo cui la passione del Figlio tocca in modo diverso tutta la Trinità, e manifesta soprattutto la sofferenza del Padre che abbandona il Figlio, «poiché non ha risparmiato il suo proprio Figlio, ma lo ha consegnato per noi tutti» (*Rm* 8,32; cf. *Gv* 3,16); mostra inoltre la sofferenza dello Spirito Santo che nella passione prende su di sé la "distanza" tra il Padre e il Figlio.

1.2. Secondo parecchi nostri contemporanei, questa sofferenza trinitaria ha il suo fondamento nell'essenza divina stessa; secondo altri, si fonda in una certa *kenosis* di Dio che crea, legandosi in qualche modo alla libertà della creatura o, infine, nel patto che Dio ha stipulato e col quale si obbliga liberamente a consegnare suo Figlio. I sostenitori di tale opinione ritengono che quest'atto di «consegnare il proprio Figlio» causa a Dio Padre una sofferenza più profonda di qualsiasi sofferenza dell'ordine creato. In questi ultimi anni, parecchi autori cattolici hanno fatto proprie simili proposizioni, ritenendo che il compito principale del crocifisso consistesse nel manifestare la passione del Padre.

2. L'Antico Testamento lascia spesso intendere - nonostante la trascendenza divina (cf. *Ger* 7,16-19) - che Dio è afflitto dai peccati degli uomini. Forse tutte queste espressioni non si possono spiegare come semplici antropomorfismi (cf. per esempio, *Gn* 6,6: «Il Signore si pentì d'aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo»; *Dt* 4,25; *Sal* 78,41; *Is* 7,13; 63,10; *Ger* 12,7; 31,20; *Os* 4,6; 6,4; 11,8 s.). La teologia rabbinica è più forte ancora su questo argomento e parla, per esempio, di Dio che si abbandona a un lamento a motivo dell'alleanza che ha concluso e che lo vincola, o a causa della distruzione del tempio; e, nello stesso tempo, afferma la debolezza di Dio di fronte alle potenze del male (vedi i testi in P. KUHN, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Uberlieferung*, Leiden 1978, 170 ss., 275 ss.). Nel Nuovo Testamento, le lacrime di Gesù Cristo (cf. *Lc* 19,41), la sua collera (cf. *Mc* 3,5) e la tristezza che prova (cf. *Mt* 17,17) sono esse pure manifestazioni d'un certo modo di comportarsi di Dio; altrove si afferma esplicitamente che Dio si adira (cf. *Rm* 1,18; 3,5; 9,22; *Gv* 3,36; *Ap* 15,1).

3. Senza dubbio, i padri sottolineano (contro le mitologie pagane) l'*apatheia* di Dio, senza negare per questo la sua compassione per la sofferenza del mondo. Per essi il termine *apatheia* indica il contrario di *pathos*, parola che designa una passione involontaria, imposta dall'esterno, o anche come conseguenza della natura decaduta. Quando ammettono passioni naturali e innocenti (come la fame o il sogno), le attribuiscono a Gesù Cristo o a Dio in quanto egli sente compassione per le sofferenze umane (cf. ORIGENE, *Hom. in Ez.* VI, 6; *Comm. in Matth.* XVII, 20; *Sel. in Ez.* 16; *Comm. in Rom.* VII, 9; *De princ.* IV, 4, 4). Talora si esprimono pure in forma dialettica: Dio in Gesù Cristo ha sofferto in un modo impassibile, perché lo ha fatto in virtù d'una libera scelta (GREGORIO TAUMATURGO, *Ad Theopompum* IV-VIII).

Secondo il concilio di Efeso (cf. la Lettera di san Cirillo a Nestorio: *COD* 42), il Figlio s'appropria i dolori inflitti alla sua natura umana (*oikeiosis*); e i tentativi di ricondurre questa proposizione (e altre simili che figurano nella tradizione) alla semplice "comunicazione degli idiomi", non ne rendono a sufficienza il senso profondo. Ma la cristologia della Chiesa non consente d'affermare formalmente che Gesù Cristo sia passibile secondo la sua divinità (cf. *DS* 16, 166, 196 s., 284, 293 s., 300, 318, 358, 504, 635, 801, 852).

4. Nonostante le cose dette or ora, i padri sopraccitati affermano chiaramente l'immutabilità e l'impassibilità di Dio (per esempio, ORIGENE, *Contra Celsum*, IV, 14). Così, escludono assolutamente dall'essenza divina la mutabilità e quella passività che permetterebbe un passaggio dalla potenza all'atto (cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 9, a. 1, c). Nella tradizione della fede della Chiesa, infine, per chiarire questo problema, s'è fatto ricorso alle considerazioni seguenti:

4.1. Riguardo all'immutabilità di Dio, occorre dire che la vita divina è inesauribile e senza limiti, cosicché Dio non ha in alcun modo bisogno delle creature (cf. *DS* 3002). Nessun evento creato potrebbe arrecargli alcunché di nuovo o attuare in lui una potenzialità qualsiasi. Dio non potrebbe dunque subire alcun cambiamento, né per diminuzione né per progresso. "Dunque, poiché Dio non è suscettibile di mutamento in nessuna di queste differenti maniere, è sua proprietà essere assolutamente immutabile" (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.* I, q. 9, a. 2, c.). La stessa affermazione si trova nella sacra Scrittura riguardo a Dio Padre, «nel quale non c'è variazione né ombra di cambiamento» (*Gc* 1,17). Ma quest'immutabilità del Dio vivente non s'opponesse alla sua suprema libertà, come dimostra chiaramente l'evento dell'incarnazione.

4.2. L'affermazione dell'impassibilità di Dio presuppone e implica tale modo di comprendere l'immutabilità, ma essa non va concepita come se Dio rimanesse indifferente agli eventi umani. Dio ci ama d'un amore d'amicizia, vuole essere riamato. Quando il suo amore viene offeso, la sacra Scrittura parla di sofferenza di Dio; parla invece della sua

gioia, quando un peccatore si converte (cf. *Lc* 15,7). «La reazione sana della sofferenza è piú vicina all'immortalità del torpore d'un soggetto insensibile» (AGOSTINO, *En. in Ps.* 55,6). I due aspetti si completano reciprocamente; trascurando l'uno o l'altro, non si rispetta il concetto di Dio quale egli si rivela.

5. La tradizione della teologia medievale e dei tempi moderni ha posto in maggior luce il primo di tali aspetti (cf. sopra 4.1). In realtà, la fede cattolica anche oggi difende così l'essenza e la libertà di Dio (opponendosi a teorie esagerate, cf. sopra B, 1); ma anche l'altro aspetto (cf. sopra 4.2) merita una maggiore attenzione.

5.1. Ai nostri giorni, l'uomo desidera e ricerca una divinità che sia onnipotente, certo, ma che non appaia indifferente; anzi, che sia piena di compassione per le miserie degli uomini e, in questo senso, che «compatisca» con loro. La pietà cristiana ha sempre scartata l'idea d'una divinità indifferente alle vicissitudini della sua creatura; è persino incline ad ammettere che, come la «compassione» è una perfezione tra le piú nobili dell'uomo, così si dia pure in Dio, senza alcuna imperfezione e in grado eminente, una compassione simile, cioè «l'inclinazione della commiserazione... non la mancanza della potestà» (Leone I: *DS* 293), e che tale compassione possa coesistere con la beatitudine eterna stessa. I padri chiamano questa misericordia totale per le pene e le sofferenze umane “passione dell'amore”, amore che, nella passione di Gesù Cristo, ha superato le passioni e le ha rese perfette (cf. GREGORIO TAUMATURGO, *Ad Theopompum*; Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, 7: *EV* VII, 898-903).

5.2. V'è indubbiamente qualcosa da ritenere nelle espressioni della sacra Scrittura e dei padri, come pure nei tentativi recenti, sebbene richiedano un chiarimento nel senso sopra esposto. Ciò forse va detto anche per quanto riguarda l'aspetto trinitario della croce di Gesù Cristo. Secondo la sacra Scrittura, il mondo è stato creato liberamente conoscendo nell'eterno presente - in modo non meno attuale della stessa generazione del Figlio - che Gesù Cristo, agnello immacolato, avrebbe versato il suo sangue prezioso (cf. *I Pt* 1,19 s.; *Ef* 1,7). In questo senso, vi è una stretta corrispondenza tra il dono che il Padre fa al Figlio della divinità e il dono mediante il quale il Padre consegna suo Figlio all'abbandono della croce. Siccome però la risurrezione è essa pure presente nel piano eterno di Dio, la sofferenza della “separazione” (cf. B, 1.1) è sempre superata dalla gioia dell'unione; la compassione del Dio trinitario nella passione del Verbo viene compresa propriamente come l'opera dell'amore piú perfetto, che è normalmente fonte di gioia. Il concetto hegeliano di «negatività», va escluso radicalmente dalla nostra idea di Dio. Nel tentativo e nell'esperienza di questa riflessione, la ragione umana e teologica affronta indubbiamente problematiche tra le piú ardue (per esempio, quella dell'*antropomorfismo*); ma incontra pure in modo singolare il mistero ineffabile del Dio vivente, e sente i limiti dei propri concetti.

Bibliografia

- K.RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2000.
L.F.LADARIA, *La trinità mistero di comunione*, Ed. Paoline, Milano 2004.
H.U.VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, Jaca Book, Milano 1983.
Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Vol 3, Queriniana, Brescia 1984.
W.KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984.
J.MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973.
J.MOLTANN, *Trinità e Regno di Dio*, Querininana, Brescia 1983.

Domande

1. Spiegare la tesi di Karl Rahner «la Trinità “economica” è la Trinità “immanente”, e viceversa».
2. Quali sono gli argomenti di Rahner per dimostrare l'identità reale tra trinità economica e trinità immanente?
3. Perché il «viceversa» dell'assioma ha fatto problema?
4. Quali sono i principali critici del «viceversa» di Rahner e quali sono le loro motivazioni?
5. Quali sono i punti fondamentali del testo della dichiarazione della Commissione Teologica Internazionale sul rapporto tra Cristologia e Dottrina trinitaria.

Tesi XI

Il cambiamento di prospettiva nell'articolazione del trattato *de deo uno e de deo trino* ha avuto notevoli ripercussioni nella ricerca teologica. La centralità dell'evento di Gesù Cristo e la sua comprensione trinitaria hanno offerto alla teologia un nuovo paradigma, in base al quale rielaborare le principali categorie dell'ontologia: relazione, molteplicità-unità, divenire-immutabilità, essere-non essere.

La fede nell'evento dell'identificazione escatologica di Dio in Gesù crocifisso ha suscitato un modo nuovo di pensare Dio, l'uomo e la realtà, e quindi in definitiva di riflettere sull'essere. «La sfida teologica consiste nel prendere sul serio i testi biblici nelle loro pretese ontologiche e nel cercare di costruire un'ontologia, una ricostruzione concettuale della visione biblica della realtà, sulla loro base. La sfida teologica per una teologia relazionale quindi non è di imporre una cornice preordinata di relazionalità alla testimonianza biblica ma di cercare di definire la relazionalità a partire proprio da queste radici»¹³³. La categoria di relazione è assunta a paradigma interpretativo a partire dalla rivelazione biblica, e in particolare dalla rivelazione cristologico-trinitaria.

I Padri della Chiesa hanno fatto sempre riferimento all'esperienza salvifica del cristiano, per orientarsi nel discernimento e nella scoperta teologica. Per esempio: la formulazione dell'assioma *omne quod non est assumptum non est sanatum* nacque dall'esperienza della salvezza e alla luce di questa esperienza si è potuto comprendere che Dio può assumere la carne. A differenza della gnosi, la fede cristiana ha confessato che tra Dio e la carne non c'è opposizione, ma Dio si dice propriamente nella carne.

Il presupposto, per cui dall'esperienza salvifica concreta si risale alle condizioni di possibilità del suo accadere, ha avuto anche un'applicazione cristologica durante il Concilio di Nicea (325), quando l'*ousia* non fu più concepita come monade indivisibile e indistinta, tale da concepire ogni sua differenziazione come diminuzione, ma come una realtà altamente e riccamente relazionale. Anche qui, però, va tenuto presente che non si è partiti da una speculazione sulla sostanza o sulla relazione; non si è partiti, cioè, dalla

¹³³ C. SCHWÖBEL, «God as conversation. Reflections on a theological ontology of communicative relations», 50.

curiosità di elaborare una dottrina trinitaria, ma dall'esperienza della salvezza in Gesù Cristo. Se Gesù salva, e se salvezza avviene solo in Dio, ed è solo Dio che salva, ne segue che questo Gesù «è» Dio stesso. Ma se è Dio stesso, allora l'unità di Dio va necessariamente differenziata per dar ragione sia dell'esperienza salvifica che dell'identità teologica. Lo stesso presupposto metodologico è stato applicato per dimostrare la divinità dello Spirito Santo e il carattere ipostatico, e non di ipostatizzazioni o modo di rivelazione, di quelle realtà che il Nuovo Testamento chiama: Padre, Figlio e Spirito Santo.

Se l'esperienza salvifica dei credenti come «figli di Dio» (soteriologia) ha reso possibile la comprensione di Gesù come «Figlio di Dio» (cristologia), per giungere alla definizione dell'unico Dio come essere in se stesso differenziato (dottrina trinitaria), questo procedimento non può fermarsi a considerare solamente Dio, ma necessita una rilettura dell'essere in chiave relazionale e *trinitaria* (ontologia). «La storia di Gesù di Nazareth, gli *acta et passa* della sua vita, non solo descrivono la forma di umiliazione dell'amore di Dio nell'orizzonte temporale del mondo umano, ma “dicono” l'essere stesso di Dio, la sua ontologia, il suo in-sé eterno, toccano veramente la sua identità trinitaria»¹³⁴. L'evento cristologico dischiude perciò una differente teologia che a sua volta mette in moto una rivoluzione nella concezione dell'essere.

Come afferma Joseph Ratzinger nell'*Introduzione al cristianesimo*, il Dio della fede, «è definito fondamentalmente dalla categoria della relazione. Egli è apertura creatrice, che abbraccia il tutto. In questo modo sono posti un'immagine e un ordinamento del mondo completamente nuovi: quale suprema possibilità dell'essere non appare più la libertà assoluta di uno che basta a se stesso e vive per se stesso. La suprema modalità dell'essere include invece l'elemento “relazionale”. Non c'è nemmeno bisogno di dire quale rivoluzione comporti necessariamente, per l'orientamento esistenziale dell'uomo, il fatto che l'Essere supremo non appaia più come autarchia assoluta, chiusa in se stessa, ma sia al contempo relazionale, potenza creativa, che crea dell'altro, lo sostiene e lo ama»¹³⁵. Sulla linea di queste considerazioni di Ratzinger, così prosegue Gisbert Greshake: «la fede nel Dio trinitario cambia tutta la concezione della realtà. Non si tratta più dell'unità della sostanza, dell'essere-in-sé e dell'essere-per-sé, né si tratta dell'essere-collettivo, in cui tutte

¹³⁴ A.STAGLIANÒ, «Le sfide dei monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche», 133.

¹³⁵ J.RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005¹³, 138.

le distinzioni vengono cancellate, bensì alla luce del Dio uni-trino il mondo relazionale della persona si manifesta come il paradigma decisivo per comprendere la realtà e per trovarsi bene in essa. L'essenza più profonda della realtà risulta essere la relazione, l'essere-in-relazione. La realtà più alta e vera sia nel campo creaturale e più ancora nel campo divino è l'essere-insieme gli uni con gli altri»¹³⁶.

La prima categoria ontologica, perciò, ad essere ridefinita alla luce del mistero trinitario è la categoria di «relazione». La relazione è una delle dodici Categorie di Aristotele: la relazione, in contrapposizione alla sostanza (essere-in-sé), è stata sempre considerata una realtà accidentale, in quanto fa riferimento - per il suo sussistere - ad altro. Qualsiasi relazione, in quanto *esse in alio*, è accidentale: solo le relazioni trascendentali dell'essere (atto-potenza/materia-forma) non sono da considerarsi accidentali ma trascendentali. Nella filosofia aristotelica, tuttavia, non si danno mai relazioni *sostanziali*¹³⁷.

Nell'ambito trinitario è stata scoperta da Sant'Agostino la necessità di pensare sostanzialmente la *relazione* (cf *De Trinitate*, 5,5,6): sia per poter affermare che il Figlio e lo Spirito sono della *stessa sostanza (homoousia)* del Padre, senza identificare il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo, sia per poter comprendere la relazione come sostanziale e non accidentale, poiché nel tal caso né il Padre, né il Figlio, né lo Spirito sarebbero Dio, ma altro (*aliud*) da Dio, quindi accidenti rispetto alla sostanza «Dio». Proseguendo questa rivisitazione della categoria di relazione, San Tommaso afferma che la *relazione* non deve essere considerata un'imperfezione nella gerarchia dell'essere ma una perfezione, e quindi come tale da attribuirsi a Dio. La relazione è *esse ad aliquid (respectus)*, mentre la sostanza è *esse per se*: queste due modalità dell'*actus essendi* di Dio non si contraddicono per il fatto, ricorda San Tommaso nella questione IX del *De Potentia*, che l'opposto dell'*esse per se* non è l'*esse ad aliquid* ma l'*esse non per se*. Per San Tommaso l'essenza divina è costituita attraverso le relazioni sussistenti: «*relatio, secundum quod est quaedam res in divinis, est ipsa essentia*»¹³⁸. «*Personae sunt ipsae relationes subsistentes*»¹³⁹.

La comprensione della «relazione» come categoria ontologica fondamentale è centrale nella teologia di Martin Lutero. «*Relatio est minimae entitatis, et non per se subsistens, imo secundum Modernos est nihil [...]* In divinis est res, id est, hypostasis et

¹³⁶ G.GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario*. Una chiave per comprendere, Queriniana, Brescia 1999,34.

¹³⁷ ARISTOTELE, *Metaphysica*, XV (N), 1088a, 30.

¹³⁸ *STh*, I, q.40, a. 1.

subsistentia. Nempe idem, quod ipsa divinitas ; tres enim personae, tres hypostases et res subsistentes sunt»¹⁴⁰. Per Lutero tutta la teologia deve essere ripensata a partire da questa categoria. *Deum quaerendum esse non in praedicamento substantiae sed relationis*.

I due dogmi centrali della fede cristiana, incarnazione e trinità, hanno costretto a poco a poco la teologia a riconoscere il primato alla più piccola e più debole tra tutte le categorie della sapienza greca, cioè la categoria della *relazione*, confondendo così l'ontologia forte della sostanza (cf 1 *Cor* 1,27)¹⁴¹. «Nell'ontologia scolastica la relazione era - cosa sintomatica - la determinazione ontologica più debole; e si capisce, rispetto al primato della sostanza. Ma se la concezione dell'essere viene intesa in chiave strettamente relazionale, come un essere-insieme, il concetto di sostanza viene a essere un'astrazione (ovviamente, da un certo punto di vista del tutto giustificata). Il primato spetta invece all'essere-insieme»¹⁴². Se con *ontologia della sostanza* indichiamo ogni tipo di metafisica che concepisce l'essere originariamente nell'orizzonte dell'essere-che-si-possiede, con *ontologia della relazione* indichiamo, invece, quell'ontologia che definisce l'essere a partire dalla *relazione* (πρός τι) e non tanto dalla sostanza¹⁴³.

Se l'ontologia della sostanza non ha retto alla potenza del vino della rivelazione, è necessario costruire nuovi otri che sappiano reggere all'esuberanza della rivelazione cristiana; dobbiamo dunque lasciare che sia la Bibbia ad insegnarci l'ontologia e a scegliere le sue categorie e non a costringere la Bibbia a parlare secondo le *nostre* categorie. «Qui l'ontologia

¹³⁹ *STh*, I, q.40, a 2, ad I.

¹⁴⁰ M.LUTHER, WA 39/II, 340.

¹⁴¹ H. DE LUBAC cita Bérulle per parlare della categoria di relazione: «In questo modo, questa categoria della relazione è una delle più piccole, *tenuissimae entitatis*, ed è la categoria più potente e più importante nel mondo della grazia ... Ciò proviene dal fatto che, nella Trinità, di cui la grazia è immagine, le relazioni vi si trovano e sono costitutive e origini delle persone divine» (H.DE LUBAC, *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967, 231, nota 30).

¹⁴² E. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana*, vol. 1, Marietti, Genova 1990, 277.

¹⁴³ La distinzione tra *ontologia di sostanza* e *ontologia di relazione* è compiuta da G. Ebeling nella sua *Dogmatica della fede cristiana*, Marietti, Genova 1990, alle pp. 274ss e 418ss. La scolastica definisce l'essere come ciò che-si-possiede: è, ciò o colui che si *possiede*. Rahner fa propria questa ontologia della sostanza, assumendola come parametro non solo dell'ontologia, ma anche della teologia: «tutto tende a se stesso, vuol prendere conoscenza e possesso di sé, perché ogni cosa “possiede l'essere”, vuole essere, nella misura in cui possiede se stesso. Ogni azione, ogni attività – da quella dell'ente puramente materiale fino alla vita immanente del Dio trino – sono variazioni di questo unico tema metafisico e dell'unico significato dell'essere: autopossesso, soggettività» (K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967, 79).

deve orientarsi secondo il messaggio della fede e non farla da maestra a tale messaggio»¹⁴⁴.

Il carattere rivoluzionario dell'introduzione della categoria di «relazione» nella rivisitazione delle categorie filosofiche classiche è evidente nel modo nuovo con cui si concepisce la molteplicità, quando predica dell'essere. Nel libro VI delle *Enneadi* (VI, 6,13) Plotino afferma che «il pensiero non asserisce l'unità di una cosa perché essa sia sola e non ce ne sia un'altra. Anche quando dice “non c'è un'altra cosa”, esso deve chiamare “una” quest'altra cosa. E poi, “altro” e “diverso” sono posteriori a “uno”. Il pensiero che non si fondasse sull'“uno”, non potrebbe enunciare né “altro” né “diverso”, anche se dice “solo”, vuol dire “uno solo”; cioè deve dire “uno” prima di “solo”. E ancora: chi enuncia, prima di enunciare l'unità di un'altra cosa, è già “uno”, e anche ciò di cui esso parla è già “uno” prima che qualcuno parli o pensi di lui. Egli, infatti, è uno oppure più di uno, cioè molteplice; e se è molteplice, è necessario che, prima, egli sia uno»¹⁴⁵. Questa concezione dell'Uno ha influito fortemente i pensatori cristiani o in senso modalista (Sabellio) oppure nel modo d'intendere il monoteismo (cf Ario e Origene). Con difficoltà la chiesa dei primi secoli è riuscita a convertire questa forma di *enoteismo* ontologico. Ne abbiamo segni in Dionigi l'Areopagita, per il quale la divinità non si ritrova né nell'unità né nella trinità, ma supera ogni nome e supera tutti gli esseri¹⁴⁶.

Anche la mistica speculativa di Maestro Eckhart risente di questa concezione dell'Uno. Secondo il mistico renano Padre, Figlio e Spirito Santo non costituiscono la divina essenza e la vera divinità (*Gottheit*): questa divinità è concepita come unità radicale «al di là di ogni distinzione», una divinità completamente *abscondita* che non ha niente a che vedere con il *deus revelatus* della dottrina trinitaria. Le persone trinitarie sono determinazioni dell'essenza divina e poiché *omnis determinatio est negatio*, Padre, Figlio e Spirito Santo non sono l'originaria ed essenziale «in-distinta» divinità, poiché questa si costituisce come *negatio negationis*, negazione della negazione¹⁴⁷. «È proprio di Dio essere indistinto ed egli distinto soltanto per la sua indistinzione, mentre delle creature è proprio l'essere distinte»¹⁴⁸. Da questa originaria *indistinta* unità in Dio, che costituisce l'identità

¹⁴⁴ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977, 288.

¹⁴⁵ PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, pagg. 1191-1192.

¹⁴⁶ DIONIGI L'AREOPAGITA, *I nomi divini*, XIII, 3.

¹⁴⁷ Cf M.ECKHART, «Sermone 21, *Unus deus et pater omnium*», in M.ECKHART, *I Sermoni*, Edizioni Paoline, Milano 2002, 227.

¹⁴⁸ M.ECKHART, *Commento al vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 1992, 99.

fondamentale di Dio, scaturisce l'indistinta unità tra Dio e anima ovvero la non alterità e quindi identità tra Creatore e creatura. Infatti, è possibile pensare una differenza ontologica tra Dio e l'anima, solo in virtù di un'originaria alterità in Dio (*alius, alius, alius*).

Di questa connessione era ben cosciente San Tommaso, tanto che l'Aquinate distingue la molteplicità presente nel creato (*omnis determinatio est negatio*), una molteplicità numerica, da una molteplicità trascendente, predicabile di Dio. La molteplicità presente nel creato dipende immediatamente dalla differenza immanente in Dio, cioè dall'*Ipsum Esse subsistens*, il Principio primo, onnipotente Creatore di tutto ciò che è: «ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio» (*In I Sent.* d. 26, q. 2, a 2, ad 2; cf. *Q. de pot.*, q. 3, a 16). San Tommaso distingue una molteplicità, segnata dal numero (1,2,3,etc...), da una molteplicità trascendente (*multitudo transcendens*), che esprime quella proprietà per cui ogni cosa è diversa dall'altra (cf *STh*, I, q. 30, a. 3). San Tommaso si oppone al platonismo e al neoplatonismo che tendevano a relegare la *multiplicitas*, la *divisio*, il *diversum*, al di fuori (*praeter*) dell'Uno e dell'essere. Si può dire che secondo l'Aquinate ovunque c'è essere, lì c'è anche, nello stesso tempo, unità e distinzione, l'uno e, insieme, l'altro. «La pluralità non è dunque un indebolimento dell'unità, bensì *la sua modalità di attuazione*»¹⁴⁹. Ne segue che l'essere perché sia, è al contempo sia *unum* (o *idem*) che *aliud* (o *diversum*), senza che ciò sia contraddittorio. Unità e sostanza, da un lato, ed essere-relazione e differenza, dall'altro, crescono in maniera diretta. Questo originario darsi dell'Essere, come originariamente uno e molteplice/differente, rilegge non solo l'identità di Dio (*de deo uno*), ma dell'essere stesso (*ipsum esse subsistens*).

Un'altra categoria, rivisita alla luce della rivelazione cristologico-trinitaria, è quella di «divenire». Rispondendo all'eresia ariana i Padri del Concilio di Nicea riuscirono a distinguere tra divenire (*γίγνομαι*) e generare (*γεννάω*) all'interno della teologia. Benché sinonimi nella teologia prima di Nicea, questi due termini vennero ora chiaramente distinti per salvaguardare la consostanzialità di Gesù Cristo con Dio Padre. Affermare che il Figlio è generato e quindi non è ingenerato come il Padre, non significava identificare il «generare» del Figlio con il «mutare» delle creature, come affermava Ario. Con la distinzione tra generare e creare i Padri conciliari volevano affermare che Colui che ci ha salvato è Dio stesso e non una creatura. L'incarnazione non è una diminuzione o un

¹⁴⁹ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 219.

accrescimento di Dio tale da farci pensare che il Verbo incarnato appartenga al creato e non all'increato.

La distinzione tra generare e divenire fa sì che l'essere generato del Figlio e il generare stesso del Padre non siano identificati con il *passaggio* dall'inesistenza all'esistenza, dal non essere all'essere. Benché il generare in Dio escluda qualsiasi mutamento (passaggio dalla potenza all'atto), esso implica pur sempre un movimento eterno intratrinitario non tanto dal non-essere all'essere (creazione) quanto movimento *da Dio* (Padre) *a Dio* (Figlio) *come Dio* (Spirito). Questo movimento (*tròpos*) intratrinitario non contraddice l'essere immutabile (*àtreptos*) di Dio. Tra i Padri della Chiesa che hanno riconosciuto in Dio sia la *stasis* che la *kinesis* ricordiamo Gregorio di Nissa (*Vita di Mosè*, PG 44, 405) e Massimo il Confessore (*Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 781c) .

Se questo movimento in Dio non comporta un mutamento nell'immanenza di Dio, possiamo chiederci se analogamente l'incarnazione di Dio non comporti un mutamento in Dio. Per comprendere l'espressione che «Dio si è fatto uomo» San Tommaso afferma che ci sono predicati relativi che non implicano mutamenti del soggetto: «un uomo , p.es., senza spostarsi viene a trovarsi a destra perché un altro gli si è messo a sinistra. In simili casi, dunque, ciò che diviene non sempre cambia, perché può divenire per il cambiamento altrui. È in tal senso che diciamo a Dio “Signore, ti sei fatto nostro rifugio”. - Ora, Dio è uomo per l'unione, che è una relazione. Quindi essere uomo è un predicato nuovo che Dio acquisisce senza mutazione da parte sua, per mutamento della natura umana che viene assunta dalla persona divina. Quando dunque si dice che “Dio si è fatto uomo”, non poniamo alcun cambiamento in Dio, ma solo nella natura umana» (*Sth* III, q.16, a. 6, *ad secundum*). Se si può essere d'accordo con San Tommaso nell'escludere in Dio qualsiasi mutamento (= *passaggio dalla potenza all'atto*), è necessario - alla luce dell'evento d'incarnazione - semantizzare diversamente il divenire, non tanto come mutamento ma come una *reale novità* di Dio, come afferma giustamente Walter Kasper: «*nell'autocomunicazione storico-salvifica l'autocomunicazione intratrinitaria è presente nel mondo in modo nuovo*»¹⁵⁰. Non si tratta solamente di una *novità* da predicarsi della natura umana, come afferma San Tommaso, ma è una *novità di Dio* nell'economia. Tale predicazione è possibile qualora il negativo, presente nel fatto che Dio diventa «ciò che non è», non venga visto come una contraddizione, ma come *relazione* corrispondente alla relazione intratrinitaria e

¹⁵⁰ W.KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 368.

manifestazione di questa nell'economia¹⁵¹. La libera autodeterminazione di Dio di essere presente in modo *nuovo* rivela che «l'essenza immutabile, trascendente di Dio contiene, nella sua splendida libertà, la "possibilità" del divenire. "Possibilità" non nel senso di carenza, potenzialità, bensì della possanza, della sovrabbondanza, dell'onnipotenza. L'essere di Dio è nel divenire»¹⁵². Si può predicare di Dio il divenire, se questo divenire non è compreso come poter essere (*potentia essendi*) e quindi una carenza, un destino ineluttabile e necessario, bensì un potere di Dio (*potestas dei*)¹⁵³. «Haec est enim potestas dei, ut salvo quod est possit esse quod non est»¹⁵⁴. Dio è talmente potente da costituirsi come possibilità di ciò che è diverso da lui¹⁵⁵. «L'essere di Dio è in divenire»¹⁵⁶.

La distinzione tra accezione negativa e positiva del divenire e l'attribuzione a Dio di quest'ultima è affermata da vari teologi cattolici contemporanei: Jürgen Werbick, W. Kasper, K. Lehmann, Gisbert Greshake e Wilhelm Breuning¹⁵⁷. L'immutabilità di Dio

¹⁵¹ Cf P. GAMBERINI, «"Il Verbo si è fatto carne". Tesi sul divenire di Dio», in *La Scuola cattolica*, 2 (2001), 273-289.

¹⁵² H. KÜNG, *Incarnazione di Dio*, Queriniana, Brescia 1972, 547. La cristologia «intende l'incarnazione umana di Dio come un autentico divenire e non come un'unione, in certo qual modo posteriore, di due nature. Da questa asserzione però viene toccata anche la dottrina su Dio, in quanto dal fatto dell'incarnazione risulta chiaro che l'immutabilità di Dio in se stesso, non deve escludere un divenire di Dio in *alio*» (M. LÖHRER, «Riflessioni dogmatiche sugli attributi e sui modi di agire di Dio», in J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, II/1, Queriniana, 1969, 395).

¹⁵³ «Se Dio, dunque, diviene, egli non diviene in modo umano ma in modo divino. Non è la storia a conferire a Dio la sua identità. Egli non è un Dio che diviene, un Dio che dovrebbe ricuperarsi e realizzarsi nella storia. È vero invece che è Dio stesso a comunicare alla storia la sua identità, a conferirle coesione e senso» (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 258).

¹⁵⁴ SAN ZENONE DI VERONA, «Tractatus XII (II,9)», n. 2, in ID., *I discorsi*, Città Nuova, Roma 1977, 284

¹⁵⁵ «Il Dio vivo della storia non può essere solo una pura realtà (*actus purus*), piuttosto egli deve essere concepito anche come *potentia pura*. Potenza qui naturalmente non significa mancanza di essere, bensì possibilità di essere nel senso di un potere dell'essere, non un puro poter-essere (*Sein-können*), ma di un essere che può (*Können-Sein*). Dio allora sarebbe talmente libero padrone del suo essere da costituirsi anche come possibilità del totalmente altro, di ciò che è diverso da Lui, dell'assolutamente nuovo. [...] Ma proprio nel diventare altro Egli è se stesso» (W. KASPER, «La questione di Dio come problema della predicazione. Aspetti della teologia sistematica», in J. RATZINGER, *Saggi sul problema di Dio*, Morcelliana, Brescia 1975, 184).

¹⁵⁶ *Ib.* W. Kasper riprende l'espressione con cui E. Jüngel presenta i suoi studi sulla teologia di Karl Barth. «Il divenire in cui è l'essere di Dio non può ovviamente - meglio: nell'intelligenza della fede - significare né un progresso né un regresso dell'essere di Dio» (E. JÜNGEL, *L'Essere di Dio è nel divenire*, Marietti, Casale Monferrato 1986, 69).

¹⁵⁷ W. BREUNING, «Gotteslehre», in W. BEINERT, *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1995, 252-253; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997; J. WERBICK, «Theo-logie als Biographie», in W. BEINERT, *Gott - ratlos*

significa che Dio è Dio *ab aeterno* e non lo diventa attraverso il processo storico. Per chi è in cammino e non ha ancora raggiunto il fine il divenire si predica come mutamento; per chi, invece, è già alla fine di se stesso congiungendo in se stesso - con le parole del presocratico Alcmeone - l'inizio e la fine il divenire non è altro che movimento di se stesso come possibilità¹⁵⁸. «Io sono l'Alfa e l'Omega. Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente» (Ap 1,8). «In questo si differenzia il divenire di Dio da quello del creato, per il fatto di essere un divenire che è radicato e scaturisce dalla pienezza infinita e dalla perfetta libertà, mentre il divenire creaturale è tutto orientato alla pienezza e al compimento. Questa distinzione nel divenire non ha avuto, purtroppo, alcun peso nella filosofia e nella teologia tradizionali»¹⁵⁹.

Predicare di Dio il «divenire», non come mutamento ma come movimento intra- ed extradivino, significa riconoscere un «non-essere» in Dio stesso. Come è stato per il divenire, così quando predichiamo di Dio il *non-essere* facciamo riferimento all'evento della *kénosi* e della morte del Verbo incarnato. «Se il Cristo crocifisso-risorto ci rivela il mistero trinitario, è perché Egli rivela, nell'abisso di svuotamento rappresentato dalla morte in croce, il mistero più profondo dell'essere-Persona delle Persone divine. Ciò viene anche a significare - reciprocamente - che il mistero dell'essere-Persona delle Persone divine sta in un loro misterioso *non-essere* nell'amore»¹⁶⁰. Il *non-essere* dell'abbandono e della morte del Cristo crocifisso, che assorbe in sé il *non-essere* assoluto del venir meno di *ogni* relazione, ci rivela la modalità del *non-essere* di questa morte: la donazione di sé dell'essere stesso della persona divina di Gesù Cristo (*Unus ex Trinitate*). «Quel momento di "morte", di *non-essere* nell'amore che ogni divina Persona vive nell'essere tutta con, per, nelle Altre due, in quella che i Padri greci definivano pericoresi o mutua inabitazione dei Tre nell'Unità dell'Essere divino come Amore. È solo nel dinamismo di questa pericoresi, attraversata intrinsecamente da un momento di *non-essere*, che si mostra il significato dell'identità profonda delle divine Persone che San Tommaso definiva *relationes subsistentes*»¹⁶¹. Dio, in quanto è amore (non solo *ha* amore come le creature), è essenzialmente costituito come

vor dem Bösen?, Herder, Freiburg 199, 169-170.

¹⁵⁸ Cf ALKMAION, «Fragments», n. 2, in H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Weidmann, Berlin 1972, 215.

¹⁵⁹ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 307.

¹⁶⁰ P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, 397; cf anche Cf P. CODA, «Dio», 433-434.

donazione-di-sé. Padre, Figlio e Spirito Santo si donano reciprocamente e sussistono l'uno nell'altro: si può dire che essi *sono* (in Sé - identità) solo in quanto *non sono* (in Sé, indipendentemente dagli altri), ma si donano dando tutto del proprio sé, e così si ricevono in ritorno. «[Il] *non essere* è chiamato a significare, nella vita divina intratrinitaria, il mistero della distinzione delle tre Persone: il Padre *non è* il Figlio né lo Spirito Santo, il Figlio *non è* il Padre né lo Spirito Santo, lo Spirito Santo *non è il Padre né il Figlio*. In altre parole, l'essere di Dio è attraversato dal *non-essere della distinzione*: un *non-essere* che non è carenza o vuoto di essere, ma che misteriosamente ci indica che la pienezza dell'Essere di Dio si ha solo in un mistero di unità-nella-distinzione, nel mistero appunto dell'*uni-trinità dell'Essere divino*»¹⁶². La negazione, tuttavia, non va isolata ma è in vista della relazione: dicendo che il Padre *non-è* il Figlio non si vuole isolare il Padre *dal* Figlio ma porre il Padre *in relazione al* Figlio. Ario voleva invece isolare la negazione del Figlio (il Figlio *non-è* il Padre) e l'ha considerato *aliud*, altro-da-Dio, dunque una creatura. Ario voleva esaltare la trascendenza di Dio come *ab-solutus*, s-legato e irrelato. Se invece la *negatio* non viene considerata un'isolamento ma una relazione, il Figlio non è più *aliud* ma *alius*. «In questo senso si può dire che se, staticamente, il *non-essere* mi dice il mistero dell'unità nella distinzione; *dinamicamente il non-essere mi dice l'atto più profondo dell'essere delle divine Persone*. Ogni divina Persona, proprio *perché non è*, è: perché non è sussistenza chiusa in sé, ma è sussistenza che è dono senza residui di sé (e dunque, in qualche maniera, rinunciando a sé, "non è"), proprio per questo è se stessa, è Persona divina nell'unità-distinzione con le altre divine Persone, nella unità-unicità dell'Essere divino come Amore»¹⁶³. *Dio è, perché non è* (nel senso che si dona).

La «negazione-relazione», che sussiste tra le persone trinitarie, costituisce ciascuna come *dono*. Il Padre è *dono originario*, poiché «il Padre è fonte e origine di tutta la divinità» (cf *XVI sinodo di Toledo* 693). «Già da ciò risulta chiaro che egli non può essere senza il Figlio (e senza lo Spirito), al quale (ai quali) si dona»¹⁶⁴. Il Figlio è *dono ricevuto*; «egli è però accoglienza del dono in modo *tale* da riconoscerlo come dono e così da restituirlo o

¹⁶¹ P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, 399.

¹⁶² *Ib.*, 401.

¹⁶³ *Ib.*, 402.

¹⁶⁴ G.GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 232.

meglio da trasmetterlo oltre»¹⁶⁵. In questa restituzione il Figlio è riconoscente al Padre e riconosce il Padre come dono: in definitiva ridona il dono e il Padre diviene Padre. Lo Spirito Santo è l'evento stesso di questo «dono», ciò che fa restare verbo (= *donarsi*) il dono tra Padre e Figlio. «In tal modo lo Spirito, che nella ritmica dell'amore è il dono del Padre al Figlio e il dono del Figlio al Padre ed attesta così l'identità dei donanti, è l'identità nella differenza del Padre e del Figlio e dunque l'identità nella differenza della *communio* divina d'amore»¹⁶⁶.

Da questa determinazione delle persone trinitarie si mostra che la verità più intima di Dio e in definitiva dell'*essere* (di Dio) è l'amore/dono. La struttura formale dell'amore è quella dell'identità e della non-identità: quanto maggiore è l'identità, tanto maggiore è anche la non-identità, ovvero l'essere protesi nel non-identico; quanto maggiore è la non-identità, tanto maggiore è anche l'identità¹⁶⁷. Ogni persona, Padre-Figlio-Spirito Santo, ha dunque la propria identità (= *ipostasi*) «proprio nel fatto di donarsi, nell'essere-via-da-sé verso gli altri, il che significa al contempo che egli “acquista” la propria identità a partire dagli altri. In tale avere-identità nell'essere-orientato-agli-altri, con l'identità viene *per via di medesima origine* posta la differenza, una “distanza tra Dio e Dio”, un originario “non” (*non-essere-in-se-stesso*, ma *essere-nell'altro*), un “non” che significa al medesimo tempo una auto-“affermazione” infinita ma anche l'affermazione dell'altro, cioè in breve: un “non” dell' “affermazione”. Il “non”, e dunque la differenza e l'alterità, non entra dunque in gioco solo con l'essere finito, così da stare sotto il segno del *deficit* d'essere, della negatività, ma trova piuttosto origine nella vita divina sotto il segno della pura positività. Con questo “non” viene dischiuso - per dirla in maniera plastica - uno “spazio” tra sé-ità (*Selbstheit*) e alter-ità (*Andersheit*)»¹⁶⁸. La positività di questo *non-essere* non è carenza o diminuzione dell'essere, ma rivelazione di un essere che è amore. «Probabilmente, ciò che rende particolarmente arduo per noi percepire la positività del *non-essere* in Dio, è il fatto che proprio tale *non-essere* come segreto del rapporto trinitario fra le tre divine Persone, ci rivela la struttura formalmente dinamica e trinitaria dell'Essere come Amore; mentre la nostra condizione di creature limitate e insidiate dal peccato, e, anche se redente e

¹⁶⁵ *Ib.*, 234.

¹⁶⁶ *Ib.*, 236.

¹⁶⁷ Cf *Ib.*, 219-224.

¹⁶⁸ *Ib.*, 232-233.

divinizzate, non ancora in possesso della piena statura escatologica del nostro essere, c'inclina ad una concezione tendenzialmente statica e possessiva dell'essere, piuttosto che dinamica ed oblativa»¹⁶⁹ .

¹⁶⁹ P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, 403.

Bibliografia

- J.RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005¹³.
G.GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999.
E. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana*, vol. 1, Genova 1990.
K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977.
P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987

Domande

1. Come hanno articolato i Padri della Chiesa il rapporto tra evento di salvezza ed elaborazione teologica nella formulazioni dei vari assiomi e concetti teologici?
2. Come deve essere pensato il rapporto tra soteriologia, cristologia, dottrina trinitaria, teologia e ontologia?
3. Qual è stato il paradigma fondamentale della scolastica nella comprensione dell'evento di fede e alla luce di quale categoria è stato pensato questo evento?
4. Quale ruolo ha la categoria di «relazione» nella teologia contemporanea?
5. Come hanno pensato la «relazione» Sant'Agostino, San Tommaso e Martin Lutero?
6. Come intendono Plotino e San Tommaso il rapporto tra l'Uno e i molti e cosa intende San Tommaso con *molteplicità trascendentale*?
7. Cosa ha costretto a ripensare il *divenire* in Dio?
8. Come va semantizzato il divenire, qualora lo si voglia predicare di Dio?
9. In che modo si può affermare il *non-essere* nell'essere intradivino?
10. In che modo il *non-essere* ridefinisce le ipostasi intratrinitarie?

Tesi XII

Come nella scolastica sussisteva una circolarità ermeneutica tra l'ontologia presocratica e platonica, il trattato *de deo uno*, il trattato *de deo trino* e il trattato *de verbo incarnato*, così con il mutamento metodologico avvenuto con il Concilio Vaticano II, si dà una diversa circolarità ermeneutica; dall'evento pasquale si passa alla fondazione della dottrina trinitaria, alla definizione di Dio e all'elaborazione di un'ontologia relazionale-trinitaria.

La diversa semantizzazione delle categorie ontologiche rilegge ed articola in modo nuovo la tesi di Rahner «la Trinità “economica” è la Trinità “immanente”, e viceversa». L'assioma di Rahner afferma che non vi sono due trinità, una in cielo e l'altra sulla terra, ma identità tra la trinità immanente e la trinità economica. L'identificazione di Dio con Gesù crocifisso esprime l'identità di Dio e costringe a presupporre una distinzione di Dio in se stesso che corrisponde all'evento della croce, in cui Dio non si contraddice ma è corrispondenza di amore.

Se la croce è l'evento fondatore della fede trinitaria, non solo il concetto dell'essenza divina non può essere più pensato astratto dalla storia salvifica, ma l'essere trinitario di Dio non può essere postulato, prescindendo dall'esperienza di Gesù di Nazaret. «Quando si parla di Dio a partire dalla fede cristologia, il *denotatum* deve essere esistenzialmente inteso come implicante eternamente e irreversibilmente l'umanità dell'uomo. E ciò, appunto, in primo luogo e in un modo che conferisca alla singolare identificazione che caratterizza *l'esistenza stessa di Dio*: nel senso che *l'umanità di quest'uomo* che è la “persona di Nazareth” definisce concretamente l'essere di Dio una volta e per sempre. [...] Dunque ogni “definizione” teologica di Dio che non mostri di aver integrato l'umanità di quest'uomo, deve ancora dimostrarne di essere compatibile con la fede cristiana, ovvero di non essere teologicamente arbitraria»¹⁷⁰. La dottrina trinitaria è la «dimostrazione» non di un *rebus* matematico ($3 = 1$), ma dell'avvenuta integrazione dell'uomo Gesù nell'essere di Dio. Questa dottrina serve per spiegare la «singolarità» di Gesù Cristo: l'identificazione escatologica di Dio con l'umanità di *questo* Gesù è il fondamento del discorso trinitario. Solo partendo dall'esperienza singolare di Gesù di Nazaret, dall'intima ed essenziale

¹⁷⁰ P.SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», 330.

relazione con Dio-*Abbà*, è possibile dire qualcosa di significativo su Padre, Figlio e Spirito Santo. L'evento di croce è quindi la *ratio cognoscendi* della trinità, mentre l'identità di Dio costituisce la *ratio essendi* dell'evento escatologico.

La necessità della formulazione trinitaria di Dio a partire dall'identificazione di Dio con Gesù crocifisso non significa che l'evento storico della croce costituisca l'essere di Dio, ma che è Dio a determinare se stesso in *questo* evento. Dio non è determinato da nient'altro, se non da se stesso; ma Dio *si lascia* determinare da ciò che egli vuole. «Dio tuttavia non sarebbe Dio senza tale evento storico. Pertanto questa nostra storia (che di per sé avrebbe potuto non essere) è nondimeno l'unica via realistica per la quale possiamo parlare significativamente sull'essenza di Dio»¹⁷¹. Dio rimane sempre all'origine della sua libera autodeterminazione: ma ciò accade, senza prescindere dalla sua identificazione escatologica. La croce non può essere ridotta perciò ad un'immagine temporale dell'immobile eternità.

Se da un lato è vero che Dio non è diventato trinitario a partire dal Golgota, da un altro lato si deve affermare che in un paradigma relazionale, pur nella differenza tra economia e teologia, è data una sempre maggiore identità tra Dio in sé e Dio per noi¹⁷². «Più vogliamo sondare la singolarità cristiana, più saremo portati ad identificare, dico bene identificare, la Trinità eterna o "immanente" e la Trinità "economica", quella della storia della salvezza. Per me, questo è uno dei compiti principali della teologia di domani»¹⁷³. Dio è se stesso come relazione, non tanto «oltre» la sua relazione ad altro, ma proprio nella sua relazione alla creatura. Quanto più Dio è il Dio di *questo* Gesù, tanto più Dio è Padre; quanto più *questo* Gesù è colui che si consegna totalmente a Dio Padre e a noi, tanto più Dio è Figlio. «Così Dio e Gesù diventano Padre e Figlio, nel senso proprio, in una comunicazione di vita che li fa esistere l'uno per l'altro»¹⁷⁴; quanto più Dio è colui che

¹⁷¹ E. SCHILLEBEECKX, *La storia di un vivente*, 708.

¹⁷² «La generazione eterna del Figlio e la spirazione dello Spirito hanno [...] luogo nell'economia di Dio. Il movimento centrifugo dell'amore divino non termina "all'interno" di Dio, ma esplose verso l'esterno; Dio dà origine al mondo proprio come dà origine a Dio, con la differenza - come avrebbe detto Gregorio di Nissa - che Dio genera Dio dalla propria sostanza (dalla persona del Padre), mentre il mondo è generato (creato) dalla sua volontà e, dunque, non è di sostanza divina. ... Questa distinzione riceve una nuova formulazione in un'ontologia relazionale» (C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 356-357).

¹⁷³ J. MOINGT, *I Tre Visitatori. Conversazioni sulla Trinità*. Interviste raccolte da Marc Leboucher, Queriniana, Brescia 2000, 63.

¹⁷⁴ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*. Du deuil au dévoilement de Dieu, CERF, Paris 2002, 529.

viene abitare in noi e ci rende suoi figli nel Figlio, tanto più Dio è Spirito, «poiché è in se stesso dono di Dio, il dono della vita eterna, estensione a tutta l'umanità della presenza di Dio in Gesù e della sua paternità nell'adozione filiale universale, e in questo modo che la rivelazione di Dio in Gesù suo Figlio si compie attraverso l'invio dello Spirito e la sua venuta in noi»¹⁷⁵.

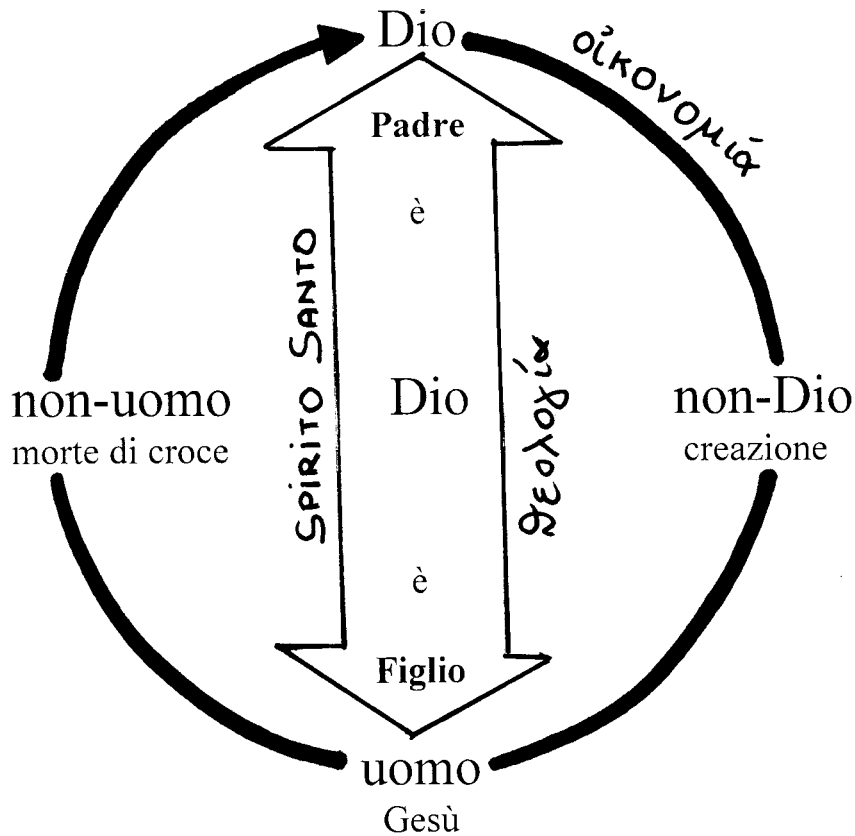
La *teologia*, perciò, deve essere orientata sempre all'*economia*. «L'identificazione di Dio con il Gesù morto implica in questo senso un'autodistinzione in Dio. L'essere di questo morto determina l'essere proprio di Dio in modo tale che bisogna parlare di una distinzione tra Dio e Dio»¹⁷⁶. Questa autodistinzione è un atto di Dio stesso e quindi non è provocato dalla creatura o da un evento contingente. Nell'identificazione escatologica Dio non si «altera» ma si rivela come «altro» in se stesso. Per evitare che la *teologia* si «dipenda» dall'*economia*, è necessario assumere in un paradigma relazionale e dialettico quanto di vero era presente nella *teologia pre-nicena*: la stretta connessione tra *teologia* ed *economia*. «Nell'accezione biblica e ante-nicena, *economia* indica l'unico movimento dinamico e centrifugo di Dio (apdre), l'atto personale di auto-condivisione mediante cui egli è permanente ricurvo sull' "altro" da sé (cf *Ef* 1,3-14). [...] *Economia* e *teologia* sono due aspetti di un'unica realtà: il mistero della comunione divino-umana»¹⁷⁷. La dimensione relazionale permette di comprendere l'essere di Dio senza prescindere dalla sua alleanza con l'uomo; la dimensione dialettica, permette di concepire il «non-Dio» come «altro-da-Dio» e allo stesso tempo come ciò che determina l'essere di Dio come *suo* Altro («altro-di-Dio»). Solo se l'altro-da-Dio è «allo stesso tempo» altro-di-Dio può questo altro-da-Dio determinare l'identità di Dio, senza alterarla e senza che questa dipenda da qualcosa d'altro. Non si tratta, ancora una volta, di far dipendere Dio da una «creatura», ma di esplicitare che l'«altro-da-Dio» (*uomo Gesù*) è *ab aeterno* «altro-di-Dio» (*Figlio di Dio*). Solo così si dà una relazione *reale* tra Dio e uomo, asimmetrica e biunivoca: senza che Dio abbia origine dall'uomo e senza che Dio abbia come *terminus ad quem* puramente se stesso. In una pur grande relazione con se stesso (*Dio è Dio*), Dio è in una relazione ancora maggiore con l'altro-da-sé (*Dio è uomo*). Così si può esprimere in breve l'identità divina:

¹⁷⁵ *Ib.*, 532.

¹⁷⁶ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 472.

¹⁷⁷ C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, 230.

[(Dio = Dio) = (Dio = uomo)]



A questo punto, però, occorre precisare meglio cosa si intende per «necessità» e «libertà» in Dio. La Commissione Teologica Internazionale ha ribadito che l'atto della generazione del Verbo deve essere formalmente distinto dall'evento dell'identificazione escatologica. Questi due atti sono formalmente distinti, in quanto l'atto secondo cui Dio si distingue da sé, cioè la generazione (*Dio è Dio*), non è lo stesso atto dell'identificazione escatologica di sé con altro-da-sé (*Dio è uomo*). La generazione è atto eterno: l'identificazione di Dio con Gesù crocifisso è atto escatologico. La generazione esprime una necessità dell'essenza eterna di Dio; l'evento escatologico dell'identificazione di Dio con Gesù crocifisso esprime l'assoluta libertà di Dio¹⁷⁸. Questi due eventi, benché distinti formalmente per garantire sia la libertà di Dio che la contingenza dell'evento di croce, sono tuttavia realmente identici. Le due modalità di Dio - *ad intra* e *ad extra* - non vanno contrapposte. Non si può infatti comprendere l'incarnazione come un atto arbitrario di Dio.

¹⁷⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia - Cristologia - Antropologia», in *Civ Catt* 1983 (3181), 54-55.

«Se Dio pone un atto, qualunque atto esso sia, compreso l'atto attinente l'extra di Dio (creazione, incarnazione, ecc..), questo atto essendo posto da Dio acquisisce un carattere di "necessità" (per usare il linguaggio tradizionale, che però va reinterpretato): perché è Dio, appunto che lo pone. Tant'è che l'umanità di Gesù Cristo è assunta liberamente dal Verbo, ma per ciò stesso è unita per sempre ipostaticamente alla seconda divina persona»¹⁷⁹. Dell'evento escatologico della croce si predica perciò un tipo di necessità che si avvicina a quello dell'essere intratrinitario.

Per quanto riguarda la *teologia* dobbiamo distinguere tre tipi di necessità. Vi è una necessità *essenziale* o *di natura*, secondo cui procedono le persone nella trinità. Dio non può non scegliere di non essere se stesso, di essere amore nel modo della generazione e della processione. Vi è poi una necessità *logica*, secondo cui non è possibile parlare di Dio, se non nell'ambito di ciò che di sé la trinità ha rivelato: per noi è dicibile solo l'incarnazione della seconda persona della trinità e di nessun'altra. Vi è poi un terzo tipo di necessità: quella che rende possibile la corrispondenza tra trinità *ad intra* e trinità *ad extra*. «Quando Dio liberamente si manifesta, lo fa necessariamente in un modo coerente con la vita intratrinitaria»¹⁸⁰. Nell'asserire ciò non vi è niente «che condizioni la libertà di Dio all'infuori del suo medesimo essere intimo. Nulla di esterno può condizionare la libertà divina sul se e sul come manifestarsi. Ma la coerenza dell'agire divino con il suo essere trinitario è una necessità che non riduce la libertà divina»¹⁸¹. Questa necessità non è dell'essenza divina (*quoad deum*) e nemmeno logica (*quoad nos*). Si tratta di una necessità del modo con cui solo il Figlio poteva incarnarsi affinché sia mantenuta una rigorosa corrispondenza tra Dio in sé e Dio per noi. Non c'è nulla di estrinseco in questa necessità, ma è espressione dell'essere intimo di Dio. Non solo della trinità economica si deve predicare, quindi, un tipo di necessità che si avvicina a quello dell'essere intratrinitario, ma che della stessa trinità immanente si deve predicare un tipo di libertà che si avvicina a quello dell'essere extratrinitario. Come in Dio identità e alterità coincidono, così sempre in Dio necessità e libertà equivalgono nell'evento dell'amore¹⁸².

A questo punto possiamo far riferimento a quella che è stata considerata la domanda

¹⁷⁹ P. CODA, *La Verità e il Nulla*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 49.

¹⁸⁰ F. NERI, «*Cur Verbum capax hominis*». *Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 161-162, nota 185.

¹⁸¹ *Ib.*

più radicale della metafisica: *perché Dio è quello che è?* «Tale domanda, posta in altri termini, equivale alla seguente: perché c'è l'Assoluto e perché l'Assoluto è così come è?»¹⁸³. Per rispondere a questa domanda temeraria e ardita, bisogna rifarsi a Plotino, il quale nel libro VI delle *Enneadi* si chiede appunto perché c'è l'Uno ed è quello che è? Dio esiste ed è quello che è, non *per caso* o *per accidente*, perché ciò spetta solo agli esseri contingenti creati; non *per una libera scelta*, presupponendo dei contrari sui quali Dio dovrebbe fare la scelta, perché ciò presupporrebbe qualcosa *prima* di Dio. Dio non esiste *per necessità*, perché la necessità è a Lui posteriore ed è Lui l'origine della necessità per gli enti. Infine, non si può nemmeno dire che Dio è quello che è, a motivo della sua natura che *lo* determina, poiché Dio non è altro dalla sua natura. «Ma se è così, allora come Egli volle, così anche è». (*Enneadi*, VI, 8, 13)¹⁸⁴. «Egli è creatore di se stesso: poiché se la volontà promana da Lui ed è, per così dire, la sua opera; se però essa s'identifica con la sua esistenza; allora Egli ha chiamato se stesso all'esistenza nel libero modo che s'è descritto: di conseguenza, Egli non è quello che capitò a caso, ma quello che Egli stesso volle» (*Enneadi*, VI, 8, 13)¹⁸⁵.

Se Dio è quello che è, perché lo volle, significa che in Dio necessità e libertà coincidono. *Ab aeterno* Dio de-termina se stesso volendo l'altro, consegnando tutto se stesso, senza però sottomettersi alla necessità. «Dio *vuole* essere Dio non senza il mondo e senza l'uomo, ma *non deve* creare il mondo e divenire uomo, per essere Dio»¹⁸⁶. *Ab aeterno* Dio si è determinato ad essere quello che è (*Dio è amore*), e Dio è quello che è non senza l'uomo. «Affermare che Dio è colui che è libero nell'amore significa anche ammettere che egli non può esaurirsi nell'amore tra Padre, Figlio e Spirito Santo; che nella sovrabbondanza del suo amore egli si è aperto, nel Figlio, al diverso da sé, al mondo ed all'uomo. Nel Figlio Dio conosce da sempre, in libertà, i propri figli; nel Figlio egli è da sempre un Dio degli uomini e per gli uomini. È questo il significato più profondo che l'idea della preesistenza racchiude; ben lungi dall'essere un'idea puramente speculativa, essa ci attesta che Dio, in quanto il Dio di Gesù Cristo, è un Dio di uomini, il quale esiste

¹⁸² Cf E.JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 41.

¹⁸³ G.REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV, Vita e Pensiero, Milano 1978, 515.

¹⁸⁴ PLOTINO, *Enneadi*, Vol. III, Bari, Laterza 1949, 402.

¹⁸⁵ *Ib.*, 404.

¹⁸⁶ E.JÜNGEL, «Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung», 33.

eternamente rivolto all'uomo»¹⁸⁷. L'umanità di Gesù appartiene propriamente all'essenza della trinità. «Dio proviene da Dio e solo da Dio, non viene determinato da nessuno e da null'altro che da se stesso; egli stesso si determina a non essere senza l'uomo-Dio. Questo è il senso dell'affermazione neotestamentaria della preesistenza del Figlio di Dio identificato con Gesù. [...] Il fatto che Dio non voglia venire a se stesso senza l'uomo, non fa dell'uomo il compimento della perfezione di Dio. Dio si compie di per se stesso. Ma potremo e dovremo dire che Dio non volle sapersi compiuto senza l'uomo. Il venire-a-se-stesso di Dio deve essere compreso esso stesso come un atto di libertà in cui si dà avvenire, in modo tale che egli stesso decide su questo suo avvenire e quindi su di sé»¹⁸⁸. Con «venire-a-se-stesso» di Dio s'intende il Padre (*Dio da Dio*), la generazione del Figlio (*Dio a Dio*) e la processione dello Spirito (*Dio come Dio*). Questo originario *di-venire* di Dio esprime la libertà con cui Dio determina il suo essere. «Nell'atto di libertà, in cui originariamente Dio, da Sé iniziando "diventa", volendolo, Abbà, Padre: donando tutto ciò che possiede ed è a quell'altro da Sé che viene all'essere nell'atto stesso in cui Dio/Abbà, consentendo liberamente al suo essere, che è libertà, sceglie che anche l'altro sia»¹⁸⁹. Nella consegna che Dio fa di sé all'altro-da-sé, donando tutto se stesso, tutta la pienezza della divinità (Col 1,19; 2,9), e divenendo così Padre, si esprime la *kénosi* originaria. «Se così non fosse, quella di Dio/Abbà non sarebbe né vera libertà né vera relazione all'altro»¹⁹⁰.

Per precisare meglio di che tipo di libertà si predica di Dio, si può richiamare l'XI Sinodo di Toledo (675): «Dio Padre generò non per volontà, né per necessità» (*DH 526*). È necessario, tuttavia, precisare cosa s'intende per volontà e necessità. Già Atanasio nel *Contra Arianos*, nell'Orazione III, 66 distingue la volontà nel senso dell'arbitrio dalla volontà nel senso del desiderio e quindi dell'amore. Per Atanasio è un'empietà supporre che il Padre in un dato momento non abbia voluto il Figlio: ciò vorrebbe dire che *prima* il Figlio non c'era e *poi* per volontà del Padre fu generato. La libertà, intesa come *liberum arbitrium*, implica un *prima* e un *poi* che vanno esclusi in Dio stesso, come si esclude un divenire dalla potenza all'atto. Bisogna, invece, intendere la libertà, da predicarsi di Dio, come autodeterminazione di sé. Atanasio usa il paragone della luce: come la luce naturalmente

¹⁸⁷ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 257.

¹⁸⁸ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 58.

¹⁸⁹ P. CODA, *Il Logos e il nulla: Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma, 2002, 327-328.

¹⁹⁰ *Ib.*, 328.

genera splendore, così il Padre ama e vuole il Figlio, e il Figlio ama e vuole il Padre¹⁹¹. «L'alternativa libertà o necessità in Dio non ha senso. In modo incomprendibile per noi, entrambe sono identiche con l'essenza divina, nella sua somma semplicità. Possiamo formulare questa idea della tradizione nei seguenti termini: Dio è come vuole essere (libertà), ma vuole essere come è (necessità)»¹⁹². La libertà, in questo caso, è libertà *di amare*. Dio determinando se stesso *ab aeterno* come «Dio *di uomini*», ha generato il Figlio che è identico con *questo Gesù*. Questa auto-determinazione presuppone un «prima»: Dio Padre che è *fons et origino divinitatis*, e dunque *prima* del Figlio lo genera liberamente per amore. Si tratta, però, di un «prima» ontologico e non cronologico¹⁹³. «Che cosa era e che cosa ha fatto Dio “prima” del tempo e “prima” della creazione? La differenza fra Dio e mondo non viene negata, se di Dio si riconosce che abbia *da sempre* voluto comunicarsi al radicalmente diverso di lui»¹⁹⁴.

Benché Dio non sia determinato da nient'altro che da se stesso, per cui non è l'evento dell'incarnazione, e in particolare della croce, a costituire l'essere di Dio ma è Dio a determinare liberamente se stesso, nella costituzione intratrinitaria è già data l'identificazione escatologica come intrinseca possibilità o disposizione dell'autovincolamento di Dio. «Il Dio senza principio (detto Padre) possiede dall'eternità la possibilità di autoesprimersi storicamente, nonché la possibilità di inserirsi nel centro più intimo della creatura spirituale quale sua dinamica e suo fine. Queste due possibilità eterne, che sono pura attualità, sono Dio, vanno distinte tra di loro e attraverso tale distinzione vanno distinte anche dal Dio senza principio»¹⁹⁵. Questa originaria *possibilità* intradivina, costituisce la *capacità* di Dio di divenire uomo. «Dio sarebbe insomma *capax hominis*, “capace dell'uomo”; con ciò intendendo - e pensando in modo particolare all'Incarnazione - che in Dio c'è la capacità di diventare uomo, capacità che non proverrebbe semplicemente dalla sua volontà, ma dalla sua “natura”, dal suo stesso essere?»¹⁹⁶.

Questa possibilità o capacità originaria di Dio di divenire uomo, attribuita al Logos/Figlio di Dio prima della creazione e prima dell'incarnazione, necessita una revisione del rapporto tra *economia* e *teologia*. Se per Platone il tempo non è altro che

¹⁹¹ Cf PG XXVI

¹⁹² L.F.LADARIA, *La trinità mistero di comunione*, 60.

¹⁹³ J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 41

¹⁹⁴ H.VORGRIMLER, *Dottrina teologica su Dio*, 198.

¹⁹⁵ K. RAHNER, «Unicità e Trinità di Dio nel dialogo di Dio», 174.

immagine dell'eternità, nella concezione cristiana il Dio «eterno» non è tanto Colui che è atemporale, cioè irrelato al tempo, quanto Colui che era all'inizio, che è ora e che sarà eternamente¹⁹⁷. Bisogna perciò introdurre «in Dio una certa forma di temporalità, di distribuzione della sua esistenza secondo i tre momenti del tempo; ma bisognerà guardarsi da concepirli così come si realizzano nelle creature, nella dispersione e nella successione; non bisogna perciò temere di dire che c'è del divenire in Dio, poiché la vita è movimento, e l'essere immobile sarebbe inerte, senza vita; ma non si comprenderà questo divenire secondo le modalità del mutamento, secondo cui un essere creato diviene ciò che non era e smette di essere ciò che era»¹⁹⁸.

Riprendendo la definizione che Severino Boezio dà sia dell'eternità come «il possesso simultaneo e perfetto di una vita senza termine» (*aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) sia del tempo come «distensio aeternitatis», potremmo dire che Dio è Colui che tiene unito insieme ciò che nel tempo è distinto. «Quell'essere dunque che racchiude e possiede in sé simultaneamente la pienezza totale di una vita senza fine, e al quale non manca nulla del futuro, nulla del passato è sfuggito, quello solo a ragione vien giudicato essere eterno, ed è necessario che, pienamente padrone di sé, sia sempre presente e per così dire accanto a se stesso, ed abbia a sé presente l'infinito scorrere del tempo» (*De Consolatione*, V,6,20-30)¹⁹⁹.

Già il presocratico Alcmeone definiva Dio come Colui che è capace di congiungere l'inizio con la fine²⁰⁰. In tal modo l'eternità non è senza inizio e fine: Dio comprende ciò che era, ciò che è e ciò che viene. Dio è in relazione *originaria* al tempo, poiché trascende il tempo in quanto non è *un* momento del tempo, ma è la *comprensione* ovvero la *verità* del tempo. In questa «comprensione» il passato non è qualcosa che non c'è più; il futuro non è qualcosa che non c'è ancora, ma sono *presenti* in quanto passato e in quanto futuro. La tradizionale immagine, secondo cui Dio è il centro del cerchio (*l'est* o il *nunc* dell'eterno) e il tempo è una circonferenza, i cui singoli punti sono compresi dal raggio con il suo movimento al centro, corrisponde ad una concezione dell'eternità irrelata al tempo. L'eternità deve essere, invece, intesa in modo escatologico, come comprensione del

¹⁹⁶ A. GESCHÉ, *Dio per pensare. Il Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 254.

¹⁹⁷ Cf O.CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, 85.

¹⁹⁸ J.MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, 685.

¹⁹⁹ S.BOEZIO, *La consolazione della filosofia - Gli opuscoli teologici*, a cura di L.Orbetello, Rusconi, Milano 1979, 309.

passato, presente e futuro. Con le parole dell'Agnello immolato: «Io sono l'Alfa e l'Omega. Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente» (Ap 1,8); «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine» (Ap 22,13). «Tempo e Eternità non dovrebbero essere contrapposti, ma devono essere pensati insieme. L'eternità è la verità del tempo»²⁰¹. L'eternità non è al di fuori del tempo o opposta al tempo, ma è la verità escatologica di *questo* tempo: sia come ricapitolazione del tempo nell'eternità, sia come apertura dell'eterno al tempo e sua *determinazione*. «[Dio] è, nella sua eternità, inizio, metà e fine. Egli non è Dio senza essere tutto questo. Affermarlo sarebbe dare una falsa definizione dell'eternità. L'eternità non è la negazione o l'assenza del tempo. È al contrario, inizio, metà e fine in tutta la sua pienezza, senza alcuna separazione e confusione»²⁰².

Così descrive il rapporto tra tempo ed eternità Joseph Ratzinger nell'*Introduzione al cristianesimo*. «La mentalità odierna si lascia per lo più guidare dall'idea che l'eternità stia, per così dire, nella sua immutabilità: Dio ci appare quasi prigioniero del suo disegno eterno, concepito "prima di tutti i tempi". In lui "essere" e "divenire" non si mischiano affatto. Di conseguenza, l'eternità viene da noi intesa in senso meramente negativo come a-temporalità, come qualcosa di diverso rispetto al tempo, che quindi non può influire sul tempo, perché in tal modo cesserebbe addirittura di essere immutabile, diventando anch'essa tempo. Ora, pensieri del genere permangono sostanzialmente dentro una concezione precristiana, nella quale non è affatto conosciuta l'idea di Dio che si affaccia con la fede nella creazione e nell'incarnazione. Essi presuppongono, in ultima analisi, l'antico dualismo [...] L'eternità non si pone, per esempio, accanto al tempo senza alcun rapporto, ma è la potenza che sostiene creativamente ogni tempo, che comprende il tempo che passa nel suo unico presente e gli dà così la possibilità di essere. Essa non è a-temporalità, bensì potenza nel tempo. In quanto "oggi" contemporaneo a ogni tempo, essa può anche agire dentro ogni tempo»²⁰³.

La distinzione reale tra *Dio in sé* e *Dio per noi* deve essere quindi tolta. *Dio per noi* è *Dio in sé*, e viceversa. La trinità economica non è l'immagine di quella immanente, ma la trinità immanente è la «verità» della trinità economica. Potremmo anche dire che la trinità

²⁰⁰ Cf ALKMAION, «Fragmente» n. 2, 215.

²⁰¹ J. WOLMUTH, «Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität - Eine These», in *ZKTh*, 110(1988), 151.

²⁰² K. BARTH, *Dogmatique*, Vol. III/2, Labor et Fides, Genève 1961, 252.

²⁰³ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 306-307.

economica è la storia di Dio, il dispiegarsi, nel senso etimologico della parola: come apertura del mistero (cf l'apertura del rotolo nel libro dell'Apocalisse 5,1-14) e come interpretazione che Dio dà di se stesso. «La Trinità economica è lo spiegamento nella storia della “circumsessione” delle persone divine nella Trinità immanente»²⁰⁴. L'eternità non è, dunque, la *negazione* del tempo, ma è *relazione* al tempo; non si tratta di una relazione di rispecchiamento, come se l'eternità si rispecchiasse nel tempo, ma di una relazione che è *a favore* del tempo (cf il *kairòs* di *Lc* 4,19ss; *2Cor* 6,2).

Questa concezione del rapporto tra eternità e tempo ci permette di comprendere il Verbo come l'avvenire di Dio, l'apertura di Dio verso la creazione (cf *Ef* 1,4-7), già presente presso Dio (cf *Gv* 1,1), per cui incarnandosi il Verbo non aggiunge qualcosa alla sua esistenza ma realizza il suo avvenire, «poiché il Verbo esiste in Dio come Progetto»²⁰⁵. «[Il Verbo] non assume dunque l'umanità come un'esistenza di sovrappiù, ma realizza in essa la predestinazione che è la sua sussistenza eterna in Dio come Avvenire di Dio per noi»²⁰⁶. Il Verbo è stato generato per essere questo uomo Gesù e della sua unica filiazione siamo partecipi anche noi come figli nel Figlio. «È con un medesimo atto che Dio genera il suo Verbo e lo dà a noi, secondo la sua predestinazione eterna ad essere “il primogenito di una moltitudine di fratelli” (*Rom* 8,29). La Trinità è la rivelazione di un Dio che si dà ad un altro, nel quale pone la sua perfetta rassomiglianza, perché molti altri possano parteciparvi; è la rivelazione di una gratuità volta verso l'altro da sé»²⁰⁷.

Se la capacità di divenire uomo definisce l'essere *ad intra* di Dio come possibilità dell'atto della creazione e ancor più dell'incarnazione, ne segue «che in Dio, attraverso il ministero del suo Verbo, c'è un'apertura immanente all'alterità umana»²⁰⁸. La trinità non va compresa come una realtà strutturata in se stessa a prescindere dalla possibilità di Dio di divenire uomo. «La relazione “verso l'esterno” non è per Dio semplicemente accidentale, perché in lui non esistono puramente accidentali»²⁰⁹. Se essere capace di umanità definisce la divinità di Dio non solo nella sua economia ma anzitutto nella sua teologia, il Logos e lo Spirito realizzano questa possibilità tanto per la divinità di Dio quanto per l'umanità

²⁰⁴ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, 690.

²⁰⁵ *Ib.*, 688.

²⁰⁶ *Ib.*, 702

²⁰⁷ J. MOINGT, *I tre visitatori. Conversazioni sulla Trinità*, Querinaina, Brescia 2000, 55.

²⁰⁸ A. GESCHÉ, *Il Cristo*, 275

²⁰⁹ J. WERBICK, «Dottrina trinitaria», 661.

dell'uomo. «Non ci troviamo quindi davanti a un Dio solitario, chiuso in se stesso, ma siamo inseriti nella comunione della vita trinitaria di Dio. Ci troviamo sempre nella "struttura relazionale" di questa multiforme vita divina»²¹⁰. Lo scopo della dottrina trinitaria, dunque, non è di elaborare una teoria dell'auto-referenzialità di Dio, ma esprimere l'incontro tra Dio e l'umanità. «Poiché il nostro accesso alla *teologia* avviene sempre e soltanto attraverso l'*oikonomia*, la dottrina della Trinità è, in ultima analisi, una teologia dell'economia»²¹¹.

Nella consapevolezza che la dottrina trinitaria non può mai dimenticare il suo linguaggio metaforico, non c'è modo migliore per esprimere questa relazione essenziale tra *teologia* ed *economia* citando la Divina Commedia di Dante, il quale nel canto XXXIII del Paradiso ai vv.127-132 parla così del mistero trinitario: «Quella circolazion che sì concetta, pareva in te come lume riflesso, da li occhi miei alquanto circunspetta, dentro da sé, del suo colore stesso, mi parve pinta de la nostra effige: per che 'l mio viso in lei tutto era messo». Questa visione del mistero trinitario sembra riprende la visione del profeta Ezechiele (1,26) che così descrive il mistero di Dio: «Sopra il firmamento che era sulle loro teste apparve come una pietra di zaffiro in forma di trono e su questa specie di trono, in alto, una figura dalle sembianze umane».

Bibliografia

- C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997.
J. MOINGT, *I Tre Visitatori. Conversazioni sulla Trinità*. Interviste raccolte da Marc Leboucher, Queriniana, Brescia 2000.
P. CODA, *La Verità e il Nulla*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.
E.JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982,
A. GESCHÉ, *Dio per pensare. Il Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003
J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Querinianna, Brescia 2000¹³
J.WERBICK, «Dottrina trinitaria», T.SCHNEIDER (ED.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, Queriniana, Brescia 1995.

Domande

1. Come devono essere ripensate *teologia* ed *economia*, affinché non siano separate e

²¹⁰ K. LEHMANN, «Credo nella Trinità. Un percorso nella teologia trinitaria recente», in *Il Regno-attualità*, 45, 2000, 749.

²¹¹ Cf C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, 319.

tanto meno confuse l'una con l'altra?

2. Qual è la concezione di Atanasio sulla libertà intradivina?
3. In che modo libertà e necessità si coniugano *ad intra* e *ad extra* della Trinità?
4. Come concepisce Boezio il tempo e l'eternità?
5. Come vanno pensati tempo ed eternità in una prospettiva relazionale?

Tesi XIII

Nel confronto con il monoteismo islamico la fede cristiana si comprende come monoteismo relativo e soteriologico. Solo una teologia radicalmente monoteista può essere una teologia trinitaria: solo una teologia trinitaria può essere una teologia radicalmente monoteista.

La dottrina trinitaria non diventa una pura speculazione intellettuale, e quindi una gnosi, se fa memoria e riferimento costante alla vita, passione e morte di Gesù Cristo. «Questo è il senso dell'umanità di Dio. Essa non è qualcosa di secondario rispetto al Dio eterno, bensì l'evento della divinità di Dio. Per questo la trinità "economica" è la trinità "immanente" e viceversa. E in questo senso il crocifisso fa parte del concetto cristiano di Dio. [...] Il Gesù crocifisso fa parte del concetto cristiano di Dio nella misura in cui costringe a distinguere fra Dio e Dio [...] Con la distinzione fra Dio e Dio, orientata al Crocifisso, abbiamo comunque notevolmente corretto la dottrina classica di Dio. Infatti mediante la distinzione fra Dio e Dio, fondata sulla croce di Gesù Cristo, sono stati distrutti l'assioma dell'assolutezza e con questo l'assioma dell'apatia e l'assioma dell'immutabilità come assiomi inadatti al concetto cristiano di Dio»²¹². La trinità «è» umanità di Dio, e come tale la dottrina trinitaria esprime la definitiva realizzazione della comunione tra Dio e uomo, a cui aspira ogni religione. Innanzi tutto, poiché il massimo che Dio possa rivelare ed offrire all'uomo, è la comunione con Lui; inoltre, poiché ciò che Dio rivela in Gesù Cristo è l'essere di Dio. Oltre la comunione tra Dio e uomo, e in particolare oltre l'essere di Dio, non c'è nient'altro ancora da rivelare. *Id quo maius revelari nequit.*

In questo consiste il «di più» della rivelazione cristologica. Per le due religioni monoteiste, ebraismo ed islam, è impossibile *de iure* che Dio riveli se stesso a motivo della radicale differenza tra Dio e uomo che mai può divenire relazione bilaterale, in quanto l'altro attraverso cui avviene la rivelazione rimane - pur sempre nella sua ambiguità ontologica - meno di Dio e quindi una creatura (cf Torà e Corano). Per A.J.Heschel «Dio non rivela se stesso, rivela solo la via per arrivare a lui. L'ebraismo non parla di auto-rivelazione di Dio, ma della rivelazione del suo insegnamento nei confronti degli uomini. E

²¹² E.JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 483-484.

così la Bibbia riflette la rivelazione di Dio nei suoi rapporti con la storia, piuttosto che la rivelazione di Dio in se stesso»²¹³. Tuttavia, nella tradizione ebraica, specialmente in quella della mistica ebraica, si fa riferimento alla *Shekinah*, all'abbassamento di Dio all'uomo, all'abitare di Dio in mezzo agli uomini, fino al punto che Dio nella sua *Shekinah* condivide la stessa sofferenza del popolo. Questa rivelazione e *pathos* di Dio rivelano in qualche modo l'essere di Dio. «Dio stesso si separa da sé, si dona al suo popolo, soffre con lui il suo dolore, si trasferisce con lui nella miseria della terra straniera, lo accompagna nelle sue peregrinazioni»²¹⁴. Questa auto-distinzione in Dio, a motivo del *pathos*, viene interpretata dalla mistica e dalla teologia ebraica in senso modale e non ontologico. Non si tratta dell'essere *differenziato* di Dio, ma del suo agire *ad extra*²¹⁵.

Come l'ebraismo così anche la teologia islamica non ammette un'auto-rivelazione di Dio: Dio rivela solamente la Sua volontà per l'umanità. «Benché il Corano partecipi della trascendenza divina, Dio rimane il totalmente altro, il Signore assolutamente trascendente sulla sua intera creazione»²¹⁶. Ciò che colpisce nella concezione coranica di Dio, è che si ha l'impressione «di rimanere “all'esterno” di Dio. La sua essenza è del tutto inaccessibile. Vi si afferma una prossimità (“Dio è più vicino all'uomo che non la sua vena giugulare” Sura 50,16); ma di quale prossimità si tratta? Dio è certamente il tutto-misericordioso, ma ogni espressione di ciò che potrebbe sembrare un vero “amore” di Dio verso le sue creature appare bandita; e non si parla mai dell'amore dell'uomo per Dio»²¹⁷. Questa distanza ontologica rende impossibile qualsiasi partecipazione dell'uomo alla vita stessa di Dio, cosicché la teologia islamica «rifiuta *a priori*, quando tratta dei modi di rivelazione, ogni possibilità per Dio di “inabitare” in una sua creatura (*hulûl*), oppure di unirsi a essa (*ittihâd*), in nome di una ragione umana che sembra imporre a Dio dei limiti insuperabili»²¹⁸. Proprio questo limite è stato oltrepassato con la rivelazione cristiana. Non è un caso che ebraismo e Islam neghino le due verità fondamentali della fede cristiana: incarnazione e trinità di Dio. L'ebraismo sostiene un monoteismo salvifico che non

²¹³ A.J.HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969, 284.

²¹⁴ F.ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 438.

²¹⁵ Cf P.GAMBERINI, «Il “pathos” di Dio nel pensiero di Abraham Joshua Heschel», in *La Civiltà Cattolica*, 1998, II, 450-464.

²¹⁶ Cf MAHMOUD A. AYOUB, «Revelation and Salvation Towards an Islamic View of History», in *Al-Serat. A Journal of Islamic Studies*, <http://al-islam.org/al-serat/default.asp?url=rev-salv.htm>.

²¹⁷ C. VAN NISPEN-E.FARAHIAN, «Note sullo statuto teologico dell'Islam. II», in *Civ. Catt.*, 1996/I, 546-547.

²¹⁸ M.BORRMANS, «Il monoteismo islamico e l'immagine trinitaria di Dio», in G.CERETI (ED.), *Monoteismo*

giustifica quale sia il fondamento ontologico dell'alleanza tra Dio e uomo; l'Islam sostiene un monoteismo assoluto o teologico che rende impossibile una relazione reale tra Dio e uomo.

Il monoteismo islamico rifiuta la dottrina cristiana della trinità nella Sura 112, detta anche del monoteismo (*sûrat al-tawhîd*), dove si dichiara che Dio è l'Unico, Dio è l'Assoluto: non ha generato, non è stato generato e nessuno è eguale a Lui. È interessante notare che tale confessione dell'unicità di Dio è affermata con simile espressione anche dal Concilio Lateranense IV (1215), quando si dichiara - riportando la sentenza di Pier Lombardo - che «vi è una realtà suprema, che è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ed essa né genera, né è generata, né procede» (DH 803). Anche per la fede cristiana, quindi, Dio non genera, non è generato e non procede (cf DH 804), ma la fede cristiana riferisce questo alla *natura* di Dio e non alle *persone*, come è nell'Islam. «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» (DH 804).

Il Corano ribadisce il diniego della Trinità cristiana anche in molte altre Sure: alla Sura 1,171 («Non dite "Tre", smettete! Sarà meglio per voi. Invero Allâh è un Dio unico»), alla Sura 5,72-74 («Sono certamente miscredenti quelli che dicono: "In verità Allâh è il terzo di tre" Mentre non c'è dio all'infuori del Dio Unico») e alla Sura 19,88-93 («Dicono: "Allâh Si è preso un figlio". Avete detto qualcosa di mostruoso [...] Non si addice al Compassionevole prenderSi un figlio. Tutte le creature dei cieli e della terra si presentano come servi al Compassionevole»); inoltre alle sure 4,171-172; 5,116; 5,17; 9,30; 43,59-65; 19,17; 60,15; 5,110.

Si potrebbe pensare che Muhammad abbia inteso male la fede dei cristiani in un Dio uno e trino, «pensando che si trattasse di una triade in cui Gesù sarebbe "il terzo di tre", perché sua madre, Maria, sarebbe la "compagna" (*sâhiba*) di Dio stesso. A conferma di tale visione sbagliata si può ricorrere ai due versetti che proclamano che "in verità Egli - esaltata la sua Maestà - non si è preso né una compagna né figlio" (72,3); e "come potrebbe avere un figlio, se non ha compagna, Lui che ha creato ogni cosa e che tutto conosce? Ecco il vostro Signore! Non c'è altro dio che Lui, il creatore di tutte le cose. AdorateLo dunque, È lui che provvede a ogni cosa"(6,101-102)»²¹⁹. Ma se si tratta di una concezione erronea, si

cristiano e monoteismi, 118-119.

²¹⁹ *Ib.*, 114.

metterebbe in dubbio l'infallibilità di Muhammad e del Corano: ma questo sarebbe ancor più grave, dato che comprometterebbe il dogma fondamentale della fede islamica nel Corano come Parola di Dio *solo*, senza opera umana. Dobbiamo invece affermare che anche nel caso in cui si desse una corretta interpretazione della trinità, l'Islam non potrebbe accettarla. «Questa trinità delle persone è in effetti contraria all'unicità assoluta di Dio non soltanto esterna (non si dà altro Dio) ma interna, per cui Dio è indivisibile, indissociabile»²²⁰. In definitiva dobbiamo riconoscere che i testi «anti-trinitari» del Corano «sono talmente stroncanti, che tagliano alla radice ogni dubbio su una possibile compatibilità della Trinità cristiana con il monoteismo islamico»²²¹. Per questo motivo la rivista ufficiale edita dal centro islamico di Al-Azhar (Cairo) si esprime così sulla dottrina trinitaria cristiana: «Il dogma cristiano della Trinità costituisce il principale punto di contraddizione e di opposizione tra l'Islam e il Cristianesimo»²²².

L'islam ricusa ogni commistione tra divino ed umano; la fede islamica costituisce un radicale monoteismo e vuole salvaguardare la verità letterale del Corano e l'unicità trascendente di Dio. «La fede tradizionale islamica concepisce una corrispondenza perfetta tra “parola di Allâh” e “Corano” (*al-Qur'an - Recitazione*); la “discesa” (*tanzil al-Qur'an*) segue questi passaggi: Allâh - Corano custodito in cielo (*Umm al-kitab - Libro madre*) - Recitazione di Gabriele - Audizione muhammadica - Recitazione muhammadica - Scrittura sacra; tutte queste transizioni non alterano il passaggio diretto della “Parola” da Allâh alla Comunità (*Umma*), ragion per cui si genera un evento permanente in cui Allâh parla e la *umma* ascolta»²²³. Il Corano alla Sura 5,15-16 recita infatti: «Ormai Dio vi ha dato una Luce e un Libro chiarissimo col quale guida chi cerca il suo beneplacito per i sentieri della pace; lo conduce per suo volere dalle tenebre alla luce e lo guida ad un retto sentiero».

Rimane irrisolta nel' Islam la questione se tra il Corano custodito in cielo (*Umm al-kitab*) e il Corano recitato e quello scritto vi sia identità materiale o solo formale. Il Corano fa riferimento ad una Parola preesistente di Dio (*kalimat Allâh*), che sarebbe presente in cielo: la Madre del Libro (cf Sura 3,7; 13,39; 4,4; 85,21). Ricordiamo che anche nella letteratura ebraica ed intertestamentaria la Parola, la Sapienza e lo Spirito di Dio sono

²²⁰ C. GEFFRÉ, «Il Dio Uno dell'Islam e il monoteismo trinitario», in *Concilium*, 37 (2001), 121.

²²¹ P. GIANAZZA, «Mistero trinitario e islam», in A. AMATO (ED.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 236.

²²² *Ib.*, 242.

²²³ G. RIZZARDI, «Teologia ed Islam: componenti costanti del dibattito religioso», in *Teologia*, 28(2002), 345.

considerate entità distinte da Dio ma allo stesso tempo appartenenti alla sfera del divino. Quindi anche per il Corano presso il Dio unico - come si afferma nel prologo di Giovanni (1,1) - è presente una realtà che è sia divina (*ab aeterno*) che umana (libro scritto in arabo)²²⁴. La tradizione islamica, tuttavia, non ha voluto decidere, se il Corano preesistente sia creato o increato, proprio per evitare di compromettere la divinità e l'unicità assoluta di Dio. «Il Dio Uno ed Unico dell'islam è talmente chiuso nella sua segreta unità ontologica che non solo si contrappone all'ipotesi del Mistero Trinitario come origine dell'economia della salvezza umana ma anche a quella della mediazione cristica»²²⁵.

Assieme al rifiuto della trinità l'islam nega ogni mediazione umana nella redenzione e quindi non accetta di attribuire significato salvifico alla morte in croce di Cristo e lo fa negandone la storicità (cf Sura V, 157-158)²²⁶. Come fa giustamente notare Samir Khalil Samir, la ragione teologica più profonda del rifiuto islamico dell'evento di croce consiste nell'incapacità di accettare un Dio che si rivela nell'impotenza della morte del suo profeta. Se il profeta, combattendo, vince, anche il suo Dio vince; ma se il profeta muore sconfitto e per giunta è considerato maledetto, significa che anche Dio ha perso ed è stato umiliato. Per evitare questo, il Corano nega categoricamente l'evento di croce. In questo rifiuto si manifesta il Dio differente che Gesù ha voluto rivelare. Gesù ha rivelato «al mondo un Dio che è anzitutto Padre, che si manifesta nell'amore»²²⁷. Preferendo l'umiliazione alla gloria, l'impotenza alla potenza, Gesù ha rivelato un'altra idea di Dio. Mentre nell'islam vengono maggiormente sottolineate l'unicità e la trascendenza di Dio (*Allâhu akbar*), troviamo nella rivelazione cristiana l'idea cristiana di Dio come amore che rende possibile una relazione reale tra Dio e uomo, tale da rendere l'uomo *figlio di Dio* (cf *Gal* 4, 4-7). «Questa realtà, che è basilare nella fede cristiana, ha una fondamentale conseguenza metodologica per la teologia dell'unità di Dio: e cioè che essa non può più esser compresa come tale dall'esterno di Dio, ma solo dall'interno della partecipazione nostra alla filiazione divina che ci viene donata gratuitamente in Gesù Cristo per mezzo del dono dello Spirito Santo. Il monoteismo

²²⁴ Cf D.A. MADIGAN, «Gottes Botschaft an die Welt: Christen und Muslime, Jesus und der Koran», in *IKZ*, 32 (2003), 100-112.

²²⁵ G.RIZZARDI, «Teologia ed Islam: componenti costanti del dibattito religioso», 342.

²²⁶ Cf M. BORRMANS, «I musulmani di fronte al mistero della croce: rifiuto o incomprendimento?», in AA.VV., *La sapienza della Croce oggi*, Atti del Congresso internazionale, Roma, 13-18 ottobre 1975, vol. I, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1976, 615-628.

²²⁷ S.K. SAMIR, «La crocifissione di Cristo nel Corano», in P.CODA -M. CROCIATA, *Il crocifisso e le religioni*, Città Nuova, Roma 2002, 82.

cristiano, in quanto è trinitario, non è semplicemente *esclusivo*: nel senso che afferma l'assolutezza sovrana di Dio - anche questo, senza dubbio -, ma è insieme *inclusivo*, nel senso che si apre e si partecipa nel suo stesso mistero attraverso la rivelazione di Gesù Cristo come il Figlio unigenito e il dono dello Spirito Santo come Spirito della filiazione divina alle creature. Senza che Dio cessi così d'essere l'unico vero Dio e senza che così il Figlio e lo Spirito Santo moltiplichino l'essere di Dio Uno o che si faccia confusione tra la divinità di Dio e la creaturalità dell'uomo»²²⁸.

Alla concezione cristiana dell'unità di Dio, dunque, corrisponde una determinata immagine dell'uomo come amico e figlio di Dio (cf. *Rm* 8,14-17; *Gal* 4,4-7; *IGv* 3,1-2). Tale figliolanza è inconcepibile per l'Islam, così come è impensabile che Dio sia chiamato Abbà, Padre e che l'uomo di fronte a Dio possa levare la sua voce, come ha fatto Gesù nel Getsemani o sulla croce, esclamando: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 27,46). Alla concezione islamica dell'unità di Dio, assoluta ed esclusiva, corrisponde una determinata immagine dell'uomo davanti a Dio, che è quella di sottomissione servile (*muslim*) e niente affatto di intimità filiale.

«Non adoreremo altri che Allah, senza nulla associarGli, e che non prenderemo alcuni di noi come signori all'infuori di Allah". Se poi volgono le spalle allora dite: "Testimoniate che noi siamo musulmani"». (Sura III, 64)

«In verità i veri credenti sono quelli i cui cuori tremano quando viene menzionato Allah e che, quando vengono recitati i Suoi versetti, accrescono la loro fede. Nel Signore confidano, quelli stessi che eseguono l'orazione e donano di quello di cui li abbiamo provvisti. Sono questi i veri credenti: avranno gradi [d'onore] presso il loro Signore, il perdono e generoso sostentamento». (Sura 8,2-4).

²²⁸ P.CODA, «Dio», 442.

Nello spirito dialogico del documento del Concilio Vaticano II *Nostra Aetate* e in particolare il documento del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso *Dialogo e Annuncio*, in cui si afferma che ogni dialogante deve imparare a ricevere dall'altro (cf n. 49), si può dire che l'interlocutore musulmano deve comprendere rettamente la concezione cristiana della trinità, che non ha nulla di carnale o materiale, che sarebbe blasfema tanto per la fede islamica quanto per la fede cristiana: tale concezione non corrisponde all'autentica dottrina trinitaria. Da parte cristiana, invece, sempre nello spirito del documento *Dialogo e Annuncio* (cf n. 32) «sarà richiesto di “purificare” il più possibile il suo linguaggio e di adattarlo al suo interlocutore, non certo con l'intento e la sicurezza di convincerlo per mezzo di “dimostrazioni”, ma almeno con lo sforzo di “mostrare” la non-assurdità della sua concezione, ritenuta fondata sulla divina rivelazione²²⁹».

La dottrina trinitaria vuole esprimere che Dio è essenzialmente relazione e Dio non è Dio al di fuori della relazione con l'umanità²³⁰. Dio non è sostanza suprema, chiusa in se stessa, irrelata, bensì vita che si comunica, movimento, apertura reciproca e in tal senso «evento di comunicazione»²³¹. Se Dio è autocomunicazione, alla forma, natura ed essenza di Dio appartiene la relazione all'altro-da-sé (cf Fil 2,6-11). «“Dio è amore” significa: Dio non vuole essere Dio senza l'Altro, senza di noi»²³². La rivelazione di Dio come autocomunicazione significa che la natura di Dio è donazione di sé nel modo della *kénosi*²³³. «Si comprende come il monoteismo cristiano comporti, alla fine, la giustificazione teologica dell'evento pasquale: si tratta dell'autocomunicazione di Dio nel Crocifisso sofferente, nella morte di Gesù in croce, non tanto come vicinanza consolante di Dio a un uomo che patisce, ma come la realtà stessa di Dio, personalmente coinvolta in *questa* passione, nella persona del Figlio. È in gioco, dunque, un *patire peculiare* che implica e manifesta l'unicità di Dio in quanto qualificata da una *autodistinzione* di Dio, *storica ed eterna*»²³⁴. Solo se l'essenza di Dio viene pensata come evento di comunicazione, si può dire che la dottrina trinitaria non è altro che la comprensione di questo evento²³⁵.

²²⁹ P.GIANAZZA, «Mistero trinitario e islam», 265.

²³⁰ Cf C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, 320-321.

²³¹ G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, 697.

²³² E. JÜNGEL, «Che cosa significa dire: Dio è Amore», 165.

²³³ Cf A. GESCHE, «Dieu est-il “capax hominis”», in *Revue Théologique de Louvain*, 24 (1993), 32.

²³⁴ A.STAGLIANÒ, «Le sfide dei monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche», 122.

²³⁵ J.WERBICK, «Dottrina trinitaria», 678.

A differenza del monoteismo assoluto dell'islam, il monoteismo cristiano è *relativo*, perché «l'unicità di Dio deve essere pensata come una unità che assume delle differenze. Il Dio del monoteismo trinitario è una vita differenziata nella comunione. Sta qui tutta l'originalità del Dio dei cristiani nella sua differenza dal Dio della teologia naturale. E poiché è in se stesso mistero di comunicazione, Dio tende a comunicarsi al massimo nella storia degli uomini»²³⁶. Dio non è l'assoluto che non conosce alcuna relazione. «Il Dio della Bibbia non è l'assoluto. Si potrebbe dire paradossalmente che Dio è relativo, poiché Dio ha una relazione al suo altro, cioè all'uomo e al mondo, e conosce la relazione dell'amore. La perfezione di Dio è la perfezione della sua relazione, detto in maniera paradossale, è l'assoluta perfezione di questa relazione»²³⁷. La natura del Dio biblico e ancor più l'identità cristologico-trinitaria del Dio della rivelazione cristiana definiscono il monoteismo cristiano come relativo. Si potrebbe chiamarlo relazionale, ma il termine «relativo», conserva «meglio l'intuizione di una rottura con l'assoluto chiuso in se stesso. Il Dio cristiano si definisce Dio-dell'uomo»²³⁸.

In un monoteismo relativo, dunque non più assoluto, Dio non può essere pensato *etsi homo non daretur*, come se si potesse prescindere dall'umanità di Dio. L'essenza di Dio è di essere un Dio di uomini e in particolare di *questo* uomo: Gesù di Nazaret. A partire dall'evento dell'incarnazione Dio non è più conosciuto come una divinità *generica* e *inconoscibile*, ma è il *Dio* di un determinato individuo, il *Dio di Gesù Cristo*, che in lui è divenuto il Dio di ogni uomo. Nell'incarnazione di Dio la presenza di Dio nella storia si è interiorizzata: Dio non guida la storia dall'esterno, dirigendola dall'alto, ma dall'interno, assumendola, operando in essa, non in modo interventista, ma suscitando la nostra libertà e responsabilità personale²³⁹. Una concezione di «un Dio senza uomo», di un Dio «*ab-solutus*», nel senso di svincolato, senza legame con l'uomo, è tanto blasfema quanto una concezione di «un uomo senza Dio». Il monoteismo cristiano, in quanto non-assoluto, è essenzialmente *concreto*, sia perché rivelato nell'evento storico-salvifico di *questo* Gesù di Nazaret²⁴⁰; sia

²³⁶ C. GEFRE, «Il Dio Uno dell'Islam e il monoteismo trinitario», 126; A. GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif», in *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), 473-496.

²³⁷ N.A. BERDJAËV, *Versuch einer eschatologischen Metaphysik*, Verlag Armut Spenner, Waltrop 2001, 148.

²³⁸ A. GESCHE, «Le christianisme comme monothéisme relatif», 483.

²³⁹ Cf J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, Les Editions du Cerf, Paris 2002, 476-477.

²⁴⁰ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 408.

perché l'identificazione di Dio in questo Gesù di Nazaret precisa Dio come *Padre* di questo uomo Gesù, confessato come il Figlio di Dio, che ha inviato a noi lo Spirito che ci rende suoi 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: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!»(*Gal 4,4-7*).

Bibliografia

A.J.HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969.

G.CERETI (ED.), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

P.GIANAZZA, «Mistero trinitario e islam», in A.AMATO (ED.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994.

G.RIZZARDI, «Teologia ed Islam: componenti costanti del dibattito religioso», in *Teologia*, 28(2002).

M. BORRMANS, «I musulmani di fronte al mistero della croce: rifiuto o incomprendimento?», in AA.VV., *La sapienza della Croce oggi*, Atti del Congresso internazionale, Roma, 13-18 ottobre 1975, vol. I, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1976

Domande

1. Cosa significa che trinità è umanità di Dio?
2. Per quale motivo giudaismo e islam rifiutano un'autorivelazione di Dio?
3. Quali sono le antinomie in cui incorrono le due rivelazioni monoteiste?
4. Qual è la concezione islamica del Corano *eterno*?
5. In che modo la concezione islamica dell'unità di Dio e dei suoi attributi può essere condivisa anche dai cristiani
6. In quale Concilio della Chiesa troviamo la stessa definizione islamica dell'essenza di Dio?
7. Perché il Corano rifiuta la crocifissione di Gesù Cristo?
8. Quale rapporto c'è tra teologia islamica e antropologia?
9. Cosa si intende con Dio *relativo*?
10. Cosa si intende con monoteismo assoluto e monoteismo concreto?

Tesi XIV

Nel dialogo con le religioni orientali emergono la ricchezza del paradigma relazionale e l'originalità del dogma trinitario. Religioni dell'*advaita* e religioni abramitiche possono trovare nell'incontro con la fede cristiana la soluzione delle loro aporie.

La dimensione trinitaria della fede cristiana rende possibile non solo il dialogo con le due religioni monoteiste, ma anche con le religioni asiatiche. Il paradigma relazionale permette un confronto teologico tra l'esperienza mistica delle religioni dell'Oriente e l'esperienza profetica delle religioni semitiche, tra le religioni cosiddette dell'alleanza o abramitiche (giudaismo, Islam e cristianesimo) e le religioni dell'*advaita* (induismo e buddismo): tra concezioni personali e concezioni *in/trans*-personali di Dio²⁴¹.

Nelle religioni dell'*advaita* (induismo e buddismo) ciò che è fondamentale nella realtà sono le *relazioni*. Il mondo è costituito di *mutue relazioni*: l'inter-relazionalità codipendente buddista (*pratityasamutpada*) e il ciclo di vita-morte dell'induismo, con la conseguente teoria del *karma* (*samsara*)²⁴². «Nell'induismo anche gli dei sono soggetti alla legge metafisica del Samsara, e nel ciclo eterno possono giungere a cieli divini superiori o cadere a livelli inferiori a seconda del loro karma, cosicché gli uomini possono divenire degli déi e ritornare uomini»²⁴³. Dio e mondo sono *relata*, ovvero funzioni della medesima *relatio*. «Dio e mondo non sono due differenti realtà, ma costituiscono un'unica realtà»²⁴⁴. Per raggiungere la realtà suprema dobbiamo oltrepassare queste *mutue relazioni* (soggetto-oggetto / *Io-Tu* / Dio-mondo) e raggiungere quella *relazionalità* che è la pura esperienza

²⁴¹ Cf M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen. Quellentexte*, Herder, Freiburg 1981, 391-411; H. WALDENFELS, «Mystic - Mitte aller Religionen?», in P. GORDAN (HG.), *Der Christ der Zukunft - ein Mystiker*, Graz 1992, 173-200; D.L. CARMODY - J.T. CARMODY, *Mysticism: Holiness East and West*, Oxford University Press, Oxford 1996; P. CODA, *Il Logos e il nulla: Trinità, religioni, mistica*; D. MIETH, «Mystik: Systematisch-theologisch», in *LthK*, Bd. VII, Herder, Freiburg 1998, 593-594; H. KOCHANER (HRSG.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, Kösel, München 1998; G. SCHMID, *Die Mystik der Weltreligionen*, Kreuz, Stuttgart 2000; KAMMER DER EKD FÜR THEOLOGIE, *Christliche Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologie Leitlinien*, EKD-Text 77, 2003; J. SUDBRACK, *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 31-34.

²⁴² P. GERLITZ, «Mystic I», in *TRE*, Bd. XXIII, Walter de Gruyter, Berlin 1994, 537.

²⁴³ K. HÜBNER, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 3.

²⁴⁴ F. X. D'SA, *Gott der dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduism*, Patmos, Düsseldorf 1987, 70.

della consapevolezza (*Brahman* o *Nirvana*). Ne abbiamo un esempio nella famosa testimonianza del sesto capitolo della *Chandogya Upanisad* (intorno al 600 a.C.): «Tat tvam asi» (Tu sei questo, cioè tu sei Atman). Nella pura esperienza di consapevolezza i *relata* (Dio-mondo, soggetto-oggetto, io-tu) si rivelano come *modi* della medesima esperienza ineffabile.

Sia nell'induismo che nel buddismo la varietà delle religioni non sono altro che modi provvisori o vie in cui si esprime questa esperienza di consapevolezza, chiamata anche *esperienza mistica*. Possiamo identificare due tipi principali di religioni. Ci sono religioni che sottolineano l'incontro con un Dio *personale* – che si rivela nella relazione «*Io - Tu*» e ci sono religioni che si accostano a Dio in un modo più *transpersonale* (*Brahman*) o *negativo-kénotico* (*Nirvana*). In entrambi i tipi si fa riferimento alla medesima esperienza mistica, la cui formulazione migliore si trova nella dottrina dell'*advaita*.

Questo tipo di comprensione del paradigma relazionale, così come è presente nell'*advaita*, rischia tuttavia di ridurre la ricchezza della categoria di «relazione» in un'identità indifferenziata. Possiamo a questo punto capire quale importante apporto abbia il monoteismo cristiano nella comprensione della categoria di «relazione». Nel monoteismo *relativo* l'*identità* e la *differenza*, l'*unità* e la *diversità*, la *sostanza* e la *relazione* sono co-originari e co-essenziali. Ciò vuol dire che Dio non viene raggiunto attraverso un processo *genetico* di riduzioni (dalla differenza all'identità, dai molti all'uno, dalle relazioni alla sostanza), ma è compreso come evento *pericoretico* o di *comunione*, in cui *identità* e *differenza*, *unità* e *diversità*, *sostanza* e *relazione*, co-esistono e non sono ridotte l'una all'altra o assorbite l'una nell'altra. Per questo motivo l'interpretazione *advaita* dell'esperienza mistica crea problemi quando è applicata alla mistica monoteista e in particolare alla mistica cristiana. Ci sembra che l'interpretazione trinitaria di Panikkar dell'esperienza *advaita* non sia in grado di riconoscere questa differenza fondamentale²⁴⁵.

Per la tradizione ebraica e cristiana Dio si rivela nella Sua differenza radicale con il mondo, e allo stesso tempo in una prossimità sempre più grande. Questa differenza non è accidentale o funzionale, ma è sostanziale e qualifica il tipo di relazione di cui stiamo parlando. La differenza tra Dio e mondo non può essere ridotta a quella tra *natura naturans* e *natura naturata*, in cui svaniscono le differenze. «Nel monismo-advaita non c'è più spazio

²⁴⁵ CfR. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious experience of Man. Icon - Person - Mystery*, Orbis Books, New York 1972.

tra soggetto e oggetto: io e tu, dentro e fuori, bene e male, spirito e corpo, tutte le differenze sono superate»²⁴⁶. Nella comprensione monista della relazione Dio o la Realtà ultima è *Nulla*: Dio è la negazione radicale e totale di ogni realtà finita e di ogni distinzione tra *Io* e *Tu*. Se il mistico cristiano afferma: «Io sono *Tuo*», il mistico *advaita* afferma «Io sono *Tu*». Il monoteismo relativo della fede cristiana non considera indifferenti la molteplicità e la differenza. Quando l'*Io* scompare ed è assorbito nel *Tu* o viceversa, allora non possiamo più parlare di *amore*. Chi vuole essere *dell'altro* non può essere l'*altro*: l'amore cosciente è sempre consapevolezza della differenza.

L'ontologia relazionale comprende che tra Dio e mondo sussiste una relazione interna ed essenziale, senza che questa debba intendersi in termini sostanziali o monisti. Tra Dio e mondo, tra Dio e uomo, c'è una relazione *asimmetrica*. Le religioni d'alleanza e abramitiche sottolineano questo tipo di relazione, affermando la radicale differenza e trascendenza di Dio. Dio è il *totalmente* Altro. Allo stesso tempo queste religioni riconoscono che Dio non si cela nel suo mistero apofatico e ineffabile (*im-* o *trans-*personale) ma si dischiude e si rivela come «persona» all'altro-da-sé. Per comprendere meglio ciò che significa «persona», quando viene predicato di Dio, dobbiamo attentamente articolare «sostanza» e «relazione». Infatti, se la sostanza oscura la relazionalità nel significato di persona, si viene a identificare «persona» con «individuo»²⁴⁷. Ma in questo caso non si potrebbe più predicare di Dio il termine «persona», perché si cadrebbe nel triteismo: sono valide in tal senso le critiche sia dell'*advaita* che delle altre due religioni monoteiste, giudaismo e Islam, che comprendono il cristianesimo come una fede in tre dei. «In nessun modo dobbiamo comprendere la relazione di Dio con noi e la nostra relazione con Dio come una relazione tra due esseri umani»²⁴⁸. Ma se comprendiamo la sostanza a partire dalla categoria di relazione, allora non si considera più la persona come un essere individuale ma un'identità relazionale: *alius, alius, alius*.

Queste precisazioni ci fanno capire che le religioni d'alleanza o abramitiche e le religioni dell'*advaita* non sono due modi per interpretare la medesima esperienza mistica. Sono invece due esperienze differenti che vanno interpretate in maniera dialettica. Le religioni dell'Oriente vogliono affermare che è possibile una relazione tra Dio e uomo in

²⁴⁶ P. GERLITZ, «Mystic I», 536.

²⁴⁷ P. SCHOONENBERG, «Gott als Person und Gott als das unpersönlich Göttliche», in G. OBERHAMMER (Hg.), *Transzendenzforschung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*, Indological Institute University of Vienna, Wien 1978, 229-230.

²⁴⁸ *Ib.* 230-231.

termini *apofatici* e *negativi* (*sunyata – Nirvana / anatta – Atman*); in tal caso, però, si perde la relazione tra Dio e uomo, in quanto o si identifica ontologicamente Dio (*Brahman*) con l'uomo (*atman*) oppure si nega l'identità dell'uomo (*anatta - anicca*). Nel confronto dialettico tra cristianesimo e le religioni orientali si precisa maggiormente cosa significa affermare che Dio sia *persona*. «Per la coscienza cristiana significa, perciò, saper unire nella propria fede in Dio i momenti a-personali, cosicché la legittimità della relazione personale di Dio non venga meno e rimanga sempre integrata ai momenti personali ed orientata ad un concetto transpersonale di Dio»²⁴⁹.

Per quanto riguarda, invece, le altre due religioni *abramitiche*, giudaismo e Islam, qui si afferma certamente la possibilità di una relazione tra Dio e uomo, ma il loro rifiuto del dogma dell'incarnazione e della trinità, non danno ragione di come questa relazione possa realizzarsi, dato che Dio è compreso come totalmente ineffabile e trascendente. La fede cristiana confessa che in Gesù Cristo Dio stesso si è fatto presente; anzi, che Gesù di Nazaret definisce l'essere stesso di Dio. L'*infinito* si è fatto *finito*: Dio si lascia contenere dai limiti e dalla piccolezza umana. «*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*»²⁵⁰. «*Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gross, Gott ist noch grösser*»²⁵¹. Nell'esperienza cristiana l'assioma «*infinitum capax finiti*» è diventata realtà, per cui ora *finitum* è diventato *capax infiniti*, per cui nell'evento ipostatico della persona di Gesù Cristo si è realizzata la comunione tra Dio e uomo²⁵².

Il carattere definitivo della rivelazione cristiana consiste nel fatto che in Gesù Cristo Dio non ha rivelato *qualcosa* del suo essere ma ha rivelato il Suo *essere*²⁵³. Per questo motivo Gesù Cristo non ha fatto solo esperienza di Dio ma «è» esperienza di Dio; il cristianesimo è *essenzialmente* mistico, poiché nell'esperienza di Gesù il mistero di Dio si è rivelato²⁵⁴. Mentre l'interpretazione *advaita* delle religioni considera i vari fondatori

²⁴⁹ H.M. BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Chr. Kaiser, Gütersloher 2002, 330-331.

²⁵⁰ Cf J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio. In colloquio con P. Seewald*, San Paolo, Cinisello B. 2001, 25-26.

²⁵¹ M. LUTHER, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*. 1528, WA 26,339,39s.

²⁵² Cf J. RATZINGER, «La Nuova Alleanza. Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento».

²⁵³ G. GÄDE, *Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1998, 360-363; G. GÄDE, *Cristo nelle religioni*, Borla, Roma 2004.

²⁵⁴ Cf B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*,

(Buddha, Gesù, Mohammad, etc...) come *un'* espressione o *una* realizzazione della medesima esperienza mistica, che ogni uomo può realizzare, la fede cristiana riconosce nell'esperienza di Dio-*Abbà* di Gesù Cristo *l'*espressione e *la* realizzazione della relazione tra Dio e uomo²⁵⁵. La dottrina trinitaria esprime la verità dell'esperienza mistica di Gesù e la rende accessibile ad ogni uomo. La formulazione trinitaria dell'esperienza di Gesù non narra solamente l'unicità e la singolarità della relazione di Gesù con Dio-*Abbà* ma la sua comunicazione ad ogni uomo, che è data nel battesimo, invocando il nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Bibliografia

- J. RATZINGER, «La Nuova Alleanza. *Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento*», in *Rdt*, 36 (1995).
P. CODA, *Il Logos e il nulla: Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma, 2002.
G. GÄDE, *Cristo nelle religioni*, Borla, Roma 2004.

Domande

1. Cosa s'intende con religioni dell'*advaita*?
2. Cosa s'intende con religioni dell'*alleanza* o *abramitiche*?
3. Come viene concepita l'identità della realtà suprema nei due tipi di religione?
4. In che modo differisce la relazionalità monista da quella monoteista?
5. In che modo la dottrina trinitaria permette di risolvere le aporie dei due tipi di religione?

Herder, Freiburg 1995, 214.

²⁵⁵ Cf W. TEASDALL, *The Mystic Heart. Discovering a universal spirituality in the world's religions*, New World Library, Novato 2001.

Tesi XV

La dottrina trinitaria costituisce modello per l'elaborazione di una spiritualità del dialogo interreligioso, offrendo una diversa fondazione per l'universalità della fede cristiana. Il Dio che per amore si è fatto altro-per-noi, in quanto egli stesso è altro-in-sé, ridefinisce l'identità cristiana come identità *relativa*.

Nell'odierna sensibilità postmoderna e nella sempre più diffusa esigenza che il dialogo tra le varie religioni prevalga sul conflitto, sembra che l'universalità del cristianesimo non sia più sostenibile né a livello filosofico e teologico né a livello pastorale. Negli ultimi vent'anni innumerevoli sono state le pubblicazioni su questi argomenti, sollecitati e provocati in particolare dal discusso libro di John Hick, *The Myth of God Incarnate* (1977); così come vari sono stati gli interventi autorevoli del Magistero della Chiesa cattolica: basti ricordare il documento della Commissione Teologica Internazionale su "Il cristianesimo e le religioni" (1997) e la dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede "Dominus Iesus" (2000)²⁵⁶.

Sul versante prettamente cristologico la riflessione di questi ultimi decenni si è orientata a riscoprire la figura del Gesù ebreo e a svelare sempre più il volto specifico del Dio *di Gesù Cristo*. La concentrazione sulla particolarità e singolarità di Gesù di Nazaret hanno fatto emergere con più chiarezza come la passione e morte di Gesù non solo precisano in che cosa consista la *differenza* di Gesù Cristo, ma dischiudono un modo *differente* di accedere al mistero di Dio, tale da pensare l'essere stesso di Dio non più in termini astratti ed immutabili ma di evento ed accadimento²⁵⁷.

Benché il modello dei pluralisti sembri soddisfare meglio le esigenze di una cultura post-metafisica, tuttavia esso ripropone l'ideologia e il mito della totalità astratta ed atemporale sulla frammentazione contingente e finita dell'evento. Così anche il modello dell'esclusivismo e dell'inclusivismo predicano un'universalità dell'evento di Cristo che ha

²⁵⁶ Per una dettagliata bibliografia si possono consultare: P. CODA (ED.), *L'unico e il molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Mursia, Roma 1997; M. CROCIATA (ED.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

²⁵⁷ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 25.

un carattere *a priori*²⁵⁸.

Si presuppone «un'ontologia dell'identico e una metafisica oggettivante, e corrisponde alla pratica di quelle culture dominanti che impongono la propria prospettiva come universale»²⁵⁹. Senza soffermarmi ad esaminare i singoli modelli, bisogna constatare che per costoro l'universalità è affermata nella negazione dell'alterità e della differenza: come negazione del contingente e del frammentario. La motivazione è appunto di eludere la pretesa di assolutezza e di superiorità del cristianesimo sulle altre religioni. Affinché *un* particolare e *un* contingente non vengano assolutizzati (cf Gesù di Nazaret), è necessario distinguere Gesù dal Cristo, Gesù dal Logos. L'eccedenza cristica (*semper maior*) lascia un *non-essere* nel quale il Cristo si rende presente *senza* Gesù di Nazaret. L'assioma che opera in questo procedimento è il seguente: *finitum non capax infiniti*. Questo principio è ben presente nell'ebraismo e nell'islam, dato che è impossibile *de iure* un'autorivelazione dell'essere di Dio. Tra infinito e finito sussiste una radicale differenza che non potrà *mai* essere superata.

La questione da porre è se l'evento di Gesù Cristo non faccia operare un altro assioma: *infinitum capax finiti*. Il limite oltre cui né i pluralisti né le altre due religioni monoteiste osano andare, è stato oltrepassato con la rivelazione cristiana. La riflessione neotestamentaria e cristologica non può prescindere dall'identificazione tra Dio e Gesù. «Ciò che è più sorprendente non è tanto che Gesù Cristo sia Dio, quanto che *Dio sia Gesù Cristo*»²⁶⁰. A partire da questa concentrazione cristologica va riconosciuta la particolarità dell'evento Gesù. «La verità teologica percepita in Gesù non riguarda un concetto di Dio definito a prescindere dalla storia di Gesù, ma l'essere di Dio che questa storia determina. La storia di Gesù non costituisce uno stadio preliminare che potrebbe essere superato una volta raggiunta la verità teologica di Gesù, ma è la forma permanente dell'accesso a questa verità. [...] Ma Dio può lasciarsi determinare dalla storia di Gesù perché in se stesso è reciprocità, relazione nell'autodistinzione personale. La verità trinitaria è la condizione di possibilità radicale dell'identificazione di Dio con l'evento di Gesù. La fede riconosce Gesù come

²⁵⁸ Cf M. BARNES, *Theology and the Dialogue of religions*, Cambridge University Press, Cambridge 2002

²⁵⁹ M. PAGANO, «Il tema dell'universalità nel recente dibattito interreligioso», in *Filosofia e Teologia*, 13 (1999), 519.

²⁶⁰ Y. CONGAR, *Jesus-Christ. Notre Médiateur, notre Seigneur*, Cerf, Paris 1965, 28.

l'evento *di Dio* (genitivo soggettivo)»²⁶¹.

Teniamo presente che l'identificazione tra Dio e Gesù non toglie affatto la differenza radicale tra infinito e finito ma la pone all'interno di una relazione essenziale (*trinità*). Il *non-essere* nel quale è possibile riconoscere il volto di Gesù non si dà come *differenza* dal Cristo o dal Logos, ma come *differenza* da Dio Padre e dagli altri. L'altro *di* e *di-fronte-a* (*coram*) Gesù non è il Logos, ma Dio Padre. L'alterità non è predicata, quindi, del Verbo o di Dio nei confronti di Gesù (il Verbo è *di più*), ma è l'A/altro di fronte al quale il Verbo incarnato è posto.

Se l'evento dell'identificazione tra Dio e Gesù fonda la singolarità e particolarità dell'uomo Gesù, a partire da questa concentrazione cristologica va pensata l'universalità di Gesù Cristo come apertura all'altro. La rilevanza universale della fede cristiana non può essere più pensata nei termini di un Dio *oltre* umano, «assoluto in senso metafisico, che sia solo per se stesso, a prescindere da qualsiasi relazione»²⁶². L'evento cristologico pone, infatti, come originario non tanto l'essere-*oltre* di Dio quanto l'essere-*altro* di Dio *con gli altri*.

La condizione di possibilità perché Dio diventi altro da sé, è data dall'essenza divina che è segnata dall'alterità come Padre, Figlio e Spirito Santo. «La categoria dell'altro ha dunque proprio nel concetto di Dio il suo luogo originario: non come un aliud che altera l'essenza divina (ciò farebbe saltare il concetto monoteistico di Dio), ma come un essere-altro (alius, alius, alius) che personifica l'essenza divina e che costringe a pensare anche l'essenza divina come un'essenza immensamente ricca di tensione»²⁶³. Poiché Dio ha definito la propria divinità nell'identificazione con Gesù crocifisso, dovremmo dire che Dio è identico con se stesso (Dio è Dio) essendo per gli altri (Dio è uomo). Dio è comunicazione-di-sé a favore degli altri, poiché in se stesso è relazione. Se Dio non fosse relazione, la rivelazione di sé non potrebbe mai corrispondere pienamente e definitivamente a se stesso, cosicché ci sarebbe sempre una differenza reale tra Dio e la Sua rivelazione. Il tal caso l'essere di Dio e la sua universalità dovrebbero essere comprese semplicemente come *oltre* (*deus semper maior*). La concezione trinitaria di Dio vuole esprimere, invece, la ricchezza dell'essere

²⁶¹ A. COZZI, «Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione», in *Sc Catt*, 130 (2002), 111-112.

²⁶² M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996, 171.

²⁶³ E. JÜNGEL, «Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens», in E. FERRI

relazionale di Dio come “evento di comunicazione”. La Trinità costituisce il fondamento ultimo dell’universalità della fede cristiana non tanto per il carattere ineffabile ed eccedente del mistero di Dio, quanto per la struttura *relazionale* dell’essere stesso di Dio. La natura divina è attraversata «da un non-essere *relativo* in cui si esprime il sovranamente libero dinamismo di amore dei Tre (un non-essere *relazionale*, fondato sull’unità di natura come amore) per cui *sono non essendo* l’Altro, e - se così si può dire - *non sono* per amore perché l’Altro *sia*: così sono Trinità di Persone nell’unità di natura come Amore»²⁶⁴.

La rilevanza universale della fede cristiana, secondo questo modello che possiamo chiamare *trinitario*, non consiste nell’eliminazione polemica (esclusivismo) o nell’integrazione irenica (inclusivismo) del diverso ma nel paziente confronto delle differenze, rendendo così possibile la progressiva riconciliazione delle contraddizioni. Piuttosto che elaborare una teologia delle religioni, con l’intento di comprendere le varie religioni partendo da una teoria o da un comune denominatore astratto, com’è nel caso dei teologi pluralisti, è necessario mettere in dialogo le varie religioni e in particolare il cristianesimo con le altre religioni, per poter comprendere meglio la religione dell’*altro* e comprendere meglio l’*identità* cristiana. «Le credenze dei non-cristiani non devono essere distorte per arrivare ad una falsa armonia tra le fedi, dovuta solo alla pretesa che tutte le religioni riflettono la stessa realtà trascendente, com’è nel pluralismo. Tanto meno le credenze dei non-cristiani non dovrebbero essere distorte per mostrare che queste credenze non hanno nulla a che fare con la rivelazione cristiana o che tutte le religioni non fanno altro che parlare di Cristo dato che tutti sono dei cristiani anonimi, così come avviene con l’esclusivismo e l’inclusivismo»²⁶⁵.

Questo modo di articolare l’universalità della fede cristiana corrisponde all’evento pasquale che ha ristabilito la comunione tra Dio e uomo, e ha abbattuto il muro di separazione tra giudei e pagani, annullando l’inimicizia tra gli uni e gli altri (cf *Ef* 2,13-14). In base a questo modello *trinitario* la fede cristiana avrà una rilevanza *universale* in quanto *universalizzazione* della salvezza «secondo la dinamica della reciprocità relazionale vissuta, nello Spirito Santo, con Dio e tra gli uomini: sia nelle loro relazioni interpersonali, sia nelle

(ED.), *Monoteismo e conflitto*, CUEN, Napoli 1997, 149.

²⁶⁴ P. CODA, *Evento Pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, 103.

²⁶⁵ J.L. FREDERICKS, *Faith among Faiths*, Paulist Press, New York 1999, 169.

relazioni tra le loro esperienze e tradizioni religiose e culturali»²⁶⁶. Questo modello di universalità non è altro che «un orizzonte entro cui si svolge la comunicazione e più specificamente come una *méta* da raggiungere, una *méta* che non è ancora compiutamente data ma che opera come *telos* della comunicazione e del confronto: in questo caso possiamo parlare di un universale *a posteriori*»²⁶⁷.

Il carattere relazionale di questa universalità è sottolineato anche dal fatto che l'evento pasquale non costituisce una mediazione esterna ma *interna*: non si pone come un *tertium quid* tra Dio e l'uomo, e tra gli uni e gli altri, ma tende *propriamente* a sottrarsi e a far spazio all'A/altro in virtù della sua identità. Quanto più la mediazione è interna ed essenziale, tanto più tende a scomparire. «Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista» (Lc 24,31). Sottraendosi alla sua *esteriorità* esclusiva, Gesù risorto e vivo nello Spirito diventa orizzonte rischiarante e condizione di possibilità per ogni *altra* mediazione religiosa. L'evento pasquale rende così possibile la pluralità di mediazioni religiose. «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo [...] Lo Spirito Santo da a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (GS 22).

Questo modello di universalità sottolinea come Gesù Cristo si sottrae e si fa presente come assente nella storia. C'è quindi una *mancanza* decisa e decisiva nell'evento pasquale. Potremmo dire che Gesù Cristo è «*desiderio dell'altro* di cui manca, ma che lo fa essere»²⁶⁸. Alla luce di quanto affermato precedentemente in relazione al «non essere» di Gesù Cristo e delle ipostasi divine, possiamo dire che l'identità di Gesù Cristo è segnata da una «mancanza» che non costituisce un *deficit* cristologico, ma è la modalità *voluta* dalla *kenosi* mediatrice di Cristo. «[Il] cristianesimo è fondato su un'assenza originaria ed è sempre la coscienza di una *mancanza* che è la condizione di un rapporto all'altro, al diverso, all'estraneo. Così, il cristianesimo, invece di essere una globalità inglobante tutto, una totalità chiusa, è, per le sue stesse origini, una religione *dialogale*, una religione in relazione a ciò che esso non è. La vera identità cristiana deve esprimere questa mancanza che è la

²⁶⁶ P.CODA, «Universalità e differenza. Una prospettiva cristologica», in *Filosofia e Teologia*, 16 (2002), 31-32.

²⁶⁷ M. PAGANO, «Il tema dell'universalità nel recente dibattito interreligioso», 519. Cf anche A. FABRIS, «Il pluralismo religioso: un punto di vista filosofico», in A. FABRIS - M. GRONCHI (EDD.), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 140.

²⁶⁸ M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro*, 158.

condizione di un rapporto reale all'altro»²⁶⁹.

Alla luce di questa «mancanza» e di questo «non essere» costitutivo dell'evento cristologico-trinitario, è possibile sostenere dal punto di vista teologico un *relativismo* cristiano, nel senso espresso dal Cardinal Carlo Maria Martini, durante la sua omelia nel XV anniversario di episcopato, tenuta nel Duomo di Milano l'8 maggio del 2005: «leggere tutte le cose che ci circondano “in relazione” al momento in cui tutta la storia sarà palesemente giudicata». In base a questa comprensione relazionale della verità, una realtà è colta come *vera* nel suo riferimento *ad altro*²⁷⁰. Questo riferimento è necessario, perché qualcosa sia vero.

Alla luce della parusia dell'*Altro*, la realtà dis-velerà la sua verità e non rifletterà più la *propria* luce, che più delle volte ha offuscato e ottenebrato la realtà: e tutto apparirà in quella luce originaria che è Dio stesso. La venuta di questa gloria porrà fine alla penombra e alle ambiguità anche delle religioni e sarà solo allora che finalmente tutti sapremo chi aveva ragione, poiché si compirà il giudizio sulla storia. «Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio» (*1Cor* 4,5). Di questa definitiva rivelazione parla sia la Bibbia che il Corano: «sono stato trovato da quelli che non mi cercavano, mi sono manifestato a quelli che non si rivolgevano a me» (*Rom* 10,20); «Dio giudicherà tra loro, in merito alle loro divergenze» (Sura 39, 3).

Della fede cristiana – e ancor più di quel fenomeno culturale contingente che è il cristianesimo – si deve predicare, perciò, una costitutiva «relatività», capace di dialogare con le altre culture e le altre religioni. L'attesa del compimento escatologico, che informa *dall'interno* l'evento pasquale come riferimento *ad altro* a cui esso tende, determina la relatività e provvisorietà, direi la debolezza e l'umiltà, del cristianesimo nella storia²⁷¹. «La storia di Gesù è incompleta fino alla fine della storia e attraverso lo Spirito, è continuamente da svilupparsi»²⁷². «La salvezza di tutti è veramente presente e reale in Gesù nello stesso tempo rimanda a un futuro ultimo per il suo pieno dispiegamento»²⁷³. Per questo motivo il

²⁶⁹ C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, 139.

²⁷⁰ E. JÜNGEL, «Auch das Schöne muß sterben», in E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 386-387.

²⁷¹ Cf F. WILFRED, «Elogio del relativismo cristiano», in *Concilium*, 1/2006, 111-122

²⁷² G.D' COSTA, «Toward a trinitarian theology of Religions», in C. CORNILLE-V. NECKEBROUK, *A Universal Faith? Peoples, cultures, religions, and the Christ*, Peeters Press, Louvain 1992, 148

²⁷³ G. COLZANI, «Assolutezza del cristianesimo? Sul pluralismo religioso, in risposta ad Angelo Amato», in M. ALIOTTA (ED.), *Cristianesimo, religione, religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 182.

dialogo interreligioso è uno dei modi attraverso cui si attua ciò che *manca* ancora al mistero di Cristo (cf *Col* 1,24) e anticipa quella piena verità a cui lo Spirito sta guidando il cristianesimo (cf *Gv* 16,13). Va anche tenuto presente che per la chiesa questo *relativismo cristiano* è fondamentale «per non divenire cappellania dei potenti del mondo, e per mantenersi nell'obbedienza al vangelo: i cristiani sanno che la loro cittadinanza è nei cieli, che sono in cammino verso la città futura, che non hanno quaggiù una dimora permanente. Questo fa sì che essi possano inoculare diastasi salutari nei dinamismi della vita sociale, attestando la *relatività* di ciò che può essere ritenuto assoluto, e affermando sempre il primato della *relazione* e della *persona*»²⁷⁴.

Alla luce di queste considerazioni si richiede una diversa comprensione dell'identità cristiana, non più declinata secondo l'affermazione di sé ma secondo la dinamica della sequela. Chi vorrà salvare la propria identità la perderà, ma chi la perderà per amore dell'altro la troverà. Come l'identità di Gesù Cristo si lascia definire da A/altro, e in questa identificazione Gesù *offre la sua vita* e quindi *si perde*, così l'identità cristiana «consiste precisamente nell'identificarsi con Cristo nella sua dedizione agapica e quindi nel trasmettere/realizzare la propria identità nella relazionalità radicale e nel dono totale. Qui si radica l'universalità del cristianesimo.[...] Gesù Cristo è universale proprio per il suo *fuori-uscire* nel dono di sé (croce) in modo da essere *al-di-dentro* di ogni situazione religiosa come spinta oblativa verso un *al-di-là* comune che è l'agape di Dio, ricapitolativo e autenticamente plurale»²⁷⁵. Nel movimento di identificazione c'è una *kénosi* che rende possibile la scoperta dell'altro e fa ritrovare se stessi *altrimenti*. «Se le cose stanno così, allora il cristianesimo viene a risultare tanto più fedele alle proprie motivazioni di fondo quanto più supera la necessità che, anche nel suo caso, si determinino processi di identificazione, quanto più dunque si apre, senza contropartite, a ciò che si presenta come altro da sé. Anzi, volendoci esprimere con un'altra formulazione paradossale, esso sembra proprio configurarsi come quella religione che ha la possibilità di negare se stessa in quanto religione, e che addirittura lo deve fare, se vuol restare fedele al proprio annuncio e ai modi in cui esso è stato compiuto. Il suo stesso affermarsi come religione determinata, in altre parole, sembrerebbe cioè esprimersi, soprattutto, nell'atto di un'effettiva consegna agli altri»²⁷⁶.

²⁷⁴ E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006, 46.

²⁷⁵ A. COZZI, «Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione», 94.

²⁷⁶ A. FABRIS, «Il pluralismo religioso: un punto di vista filosofico», 140.

Nel suo intervento alla X Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, il Preposito Generale della Compagnia di Gesù Rev. P. Peter-Hans Kolvenbach, ha precisato che «la dimensione kenotica del Signore prende uno speciale significato per una spiritualità del dialogo. Senza perdere la propria identità, il Signore ha assunto per amore forma e somiglianza umane». Come Dio è divenuto altro da sé in virtù del suo essere-altro, così il cristiano è chiamato a scoprire ogni giorno la propria identità divenendo altro da sé. Come Dio è divenuto uomo rimanendo Dio, così il cristiano è chiamato a divenire forestiero con i forestieri, musulmano con i musulmani rimanendo se stesso. «Conoscere la religione dell'altro implica entrare nella pelle dell'altro, vedere il mondo come l'altro lo vede»²⁷⁷. Quanto più *da cristiano* entra in dialogo, tanto più sarà capace di incarnarsi nella fede e nella vita dell'altro. E viceversa: quanto più entra nel modo di credere e di vivere dell'altro, tanto più comprenderà la propria identità di cristiano. «[L'] essere cristiano non ha consistenza se non nel suo essere per gli altri e, a differenza di una perfezione di ordine sostanziale o anche ontologico, l'essere cristiano si definisce per un certo *divenire* o un'apertura a tutto ciò che esso non è. Si tratta di riconoscere l'altro nella sua differenza, e il limite che ci impone; è la logica stessa di un'esigenza pasquale»²⁷⁸.

Se l'identità cristiana affonda le sue radici nei due misteri fondamentali della nostra fede, l'incarnazione e la trinità, sono proprio questi misteri ad articolare l'universalità della fede cristiana secondo la spinta oblativa verso l'altro-da-sé. Se la categoria dell'altro trova nel concetto trinitario di Dio il suo luogo originario, l'apertura all'altro appartiene *essenzialmente* alla fede cristiana. La spiritualità del dialogo interreligioso trova nella dottrina trinitaria le sue più profonde motivazioni. Come Dio è divenuto altro da sé in virtù del suo essere-altro, così il cristiano è chiamato a scoprire ogni giorno la propria identità divenendo altro da sé (cf *ICor* 9,19-22). Dalla dinamica cristologia e dall'identità trinitaria di Dio, l'apostolo Paolo desume indicazioni per il proprio comportamento e il modo di concepire la propria identità cristiana. «Infatti, pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero: mi sono fatto giudeo con i giudei, per guadagnare i giudei: con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge, pur non essendo sotto la legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la

²⁷⁷ F. WHALING, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, SPCK, London 1986, 130-131.

²⁷⁸ C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare*, 141.

legge. Con coloro che non hanno la legge sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge. Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare a ogni costo qualcuno» (*ICor* 9,19-22). Paolo definisce la sua propria identità in relazione agli altri. «Si fa incontro a coloro che sono nella legge non come colui che sia senza quella legge che vincola ai problemi posti dalla legge. Non si fa incontro ai deboli nella posizione del forte che faccia loro avvertire doppiamente la sofferenza dovuta alle proprie debolezze. Non si confronta con gli ebrei come un cristiano che neghi loro la legittimità del loro specifico itinerario verso Dio. Si fa invece incontro a tutti dotato di ciò che caratterizza il singolo di fronte agli uomini e a Dio. Fa proprio un ego costituitosi grazie al confronto con i punti di forza umani e religiosi dell'altro. Sono questi punti di forza a renderlo capace di declinare la propria identità al plurale. Egli abbisogna anzi della sfida posta da questi punti di forza per poter trovare la propria strada verso Dio, superando in tal modo la propria debolezza e la propria disposizione alla violenza»²⁷⁹.

L'identità religiosa o confessionale del cristiano non potrà più essere compresa in modo *esclusivista* o *inclusivista*, cioè attraverso la negazione dell'identità dell'altro, ma in relazione-all'altro. «Del resto, se per un credente nel Dio rivelato nella bibbia l'uomo è a immagine di Dio, allora l'altro, il diverso, lo straniero è in realtà parte di me, è costitutivo di me stesso e della mia identità: io non sono senza l'altro, così simile e così diverso da me»²⁸⁰. Io non sono senza l'altro, poiché sono ad immagine di Dio che non vuole essere Dio senza l'uomo. Il Dio *in-sé* è essenzialmente *per-noi*, poiché è costitutivamente *relazione trinitaria*. L'annuncio della *kénosi* di Dio *fatto uomo* e la confessione di Dio-trinità ci spingono al dialogo²⁸¹. Attraverso la prassi credente si attua così ciò che manca ancora al mistero di Cristo (cf *Col* 1,24). Dio solo conosce il modo con cui le varie religioni collaborano all'unica salvezza di Gesù Cristo, ma se Dio è amore certamente il modo con cui lo Spirito di Dio entra in contatto con ogni uomo è attraverso l'amore reciproco. «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (*IGv* 4,16).

²⁷⁹ H.-J. SANDER, «Il cristiano nel postmoderno: identità plurale», in *Il Regno-attualità*, 50(2005), 23.

²⁸⁰ E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, 41.

²⁸¹ P. CODA, «Nuove frontiere per il dialogo interreligioso», in *Protestantesimo*, 52(2001), 182.

Bibliografia

- P. CODA (ED.), *L'unico e il molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Mursia, Roma 1997.
- M. CROCIATA (ED.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.
- P. CODA, «Nuove frontiere per il dialogo interreligioso», in *Protestantesimo*, 52(2001).
- COZZI, «Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione» in *La Scuola Cattolica*, 130 (2002).
- A. FABRIS - M. GRONCHI (EDD.), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

Domande

1. Come va riformulato il concetto di universalità della fede cristiana alla luce della dottrina trinitaria ?
2. Come va compresa la «mancanza» cristologica in relazione alle altre religioni?
3. Qual è il limite della teologia del pluralismo religioso?
4. Come si definisce l'identità cristiana alla luce dell'evento dell'incarnazione e della dottrina trinitaria?
5. Qual è la modalità cristiana che nel tempo manifesta già l'*eschaton* finale?