

STUDIO TEOLOGICO
ABBAZIA TERRITORIALE di MONTE OLIVETO MAGGIORE
Siena

Corso sulla Trinità



Anno accademico 2017-2018

STUDIO TEOLOGICO

ABBAZIA TERRITORIALE di MONTE OLIVETO MAGGIORE

1. LA QUESTIONE DI DIO OGGI

La *diceria immortale* o l'inganno della modernità
Nel labirinto della cultura moderna: la dittatura del relativismo

L'uomo e la ricerca di Dio nella filosofia e nella teologia

Ragione e fede. Il problema dell'ateismo moderno
La ricerca di Dio: esperienza e conoscenza di Dio

La conoscenza del mistero ineffabile di Dio nella fede

La rivelazione di Dio
La misteriosità di Dio

2. IL MISTERO TRINITARIO NELLA RIVELAZIONE

La rivelazione di Dio come Padre

Struttura unitaria della Sacra Scrittura: preparazione e sviluppo della dottrina trinitaria
Monoteismo - Paternità di Dio - Trascendenza - Immanenza
Angelo di Jahvé - Parola - Sapienza - Spirito
Genesi 18,1-15 e l'*icona della Trinità* di A. Rublev

La rivelazione di Dio come Figlio

Gesù o Cristo: l'unità del Gesù terreno e del Cristo glorificato
Gesù Cristo, rivelatore del mistero divino
La portata cristologia delle parole e del comportamento di Gesù
La storia trinitaria di Pasqua - Gesù di fronte alla sua morte
La morte e la Risurrezione di Gesù come evento trinitario in Hans Urs von Balthasar
Il *Trono di grazia*: la Trinità di Masaccio in S. Maria Novella a Firenze

La rivelazione di Dio come Spirito Santo

Dall'Antico Testamento al Nuovo
L'agire dello Spirito nella vita di Gesù - L'approfondimento paolino e giovanneo

3. LA CONFESSIONE TRINITARIA NEL TEMPO

La nascita e lo sviluppo del dogma: i primi quattro secoli

La Trinità narrata: il battesimo - l'eucaristia - la liturgia
Dalla confessione trinitaria alla dottrina trinitaria: i Padri apostolici - gli apologisti
La Gnosi e la Trinità: monarchianismo e subordinazionismo - Ireneo di Lione
Il Monarchianismo adozionista (Paolo di Samosata) e modalista (Sabellio)
La prima grande sintesi teologica: Tertulliano e Origene
Il subordinazionismo e la crisi ariana del IV secolo - Concilio di Nicea (325)
Atanasio - Le dispute sull'ὁμοουσιον - I partiti semiariani
La controversia sullo Spirito Santo e il Concilio di Costantinopoli (381)
Il contributo dottrinale dei Cappadoci - Simboli della fede e il magistero
La Trinità e l'economia della salvezza in Efrem il Siro

Riflessione speculativa ed elaborazione del linguaggio

Agostino e il *De Trinitate*: la regola della fede, *Deus-Trinitas*, teofanie e missioni divine, la dottrina delle relazioni, l'analisi psicologica: l'uomo immagine di Dio.

La questione del *Filioque* e il dibattito dottrinale tra Oriente e Occidente

Dalla fine della Patristica alla Scolastica: Boezio - Anselmo - Riccardo di S. Vittore

Tommaso d'Aquino e la *Summa Theologiae*

I sinodi medioevali: tra eresie e tentativi d'unità

La difesa del dogma contro il razionalismo dell'età moderna

4. ALCUNE QUESTIONI DI TEOLOGIA TRINITARIA

La Trinità come mistero della fede. La Trinità economica e la Trinità immanente

Il concetto di persona nella teologia trinitaria

Credo nello Spirito Santo - Spunti per una teologia dello Spirito Santo

Allegati:

- Il Tetragramma nella Bibbia ebraica
- Elenco dei Padri della Chiesa e degli scrittori ecclesiastici
- Dizionario delle principali eresie trinitarie dell'epoca patristica
- Il *Credo del popolo di Dio* (Paolo VI - 30 giugno 1968)
- Il *mistero della Trinità* nel Catechismo della Chiesa cattolica (1992)
- Sul *Filioque*. Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani (13.09.1995)
- Sul *Nome di Dio*, Lettera alle Conferenze episcopali della Congregazione del Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti (29.06.2008)

De Deo loquimur, quia mirum si non comprehendis?

Si enim comprehendis non est Deus...

Attingere aliquantulum mente Deum, magna beatitudo est:

comprehendere autem, omnino impossibile

(S. Agostino, *Sermo 117*)

Digne loqui de personis, vim transcendit rationis,

excedit ingenia.

Quid sit gigni, quid processus

me nescire sum professus

(Adamo di S. Vittore, *Sequentia XI, de sancta Trinitate, PL 196,1459*)

Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiremus: sed quia

intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse ”

(S. Tommaso, *In Boetium De Trinitate q.2, a.1, ad 6*)

Matto è chi spera che nostra ragione

Possa trascorrer la infinita via

Che tiene una sostanza in tre persone.

State contenti, umana gente al quia;

chè, se potuto aveste veder tutto,

mestier non era parturir Maria...

(Dante, *Purgatorio, Cant. III, 34-38*)

Bibliografia generale

- AA.VV., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, Morcelliana, Brescia 1975
AA.VV., *Problemi e prospettive di Teologia dommatica*, Queriniana, Brescia 1973
AA.VV., *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990
AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 3, Queriniana, Brescia 1969
AA.VV., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991
AA.VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990
AA.VV., *Corso di teologia fondamentale*, vol.1, Queriniana, Brescia 1990
AGOSTINO A., *La Trinità-De Trinitate*, Città Nuova, Roma 1998
ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991
ALFARO J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986
AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1999
ANCONA G., *Disceso agli inferi*, Città Nuova, Roma 1999
ANGE D., *Dalla Trinità all'Eucaristia*, Ed. Ancora, Milano 1989
AUER A., *Il mistero di Dio*, CE, Assisi 1982
AUGIAS C.-MANCUSO V., *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori, Milano 2009
- BALTHASAR H.U. v., *Mysterium paschale in Mysteryum salutis*, vol. 6, Queriniana, Brescia 1971
BALTHASAR H.U. v., *Gloria. Un'estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1971
BALTHASAR H.U. v., *Teodrammatica*, 3 voll., Jaca Book, Milano 1978
BELLINI E.(a cura di), *Su Cristo, il grande dibattito del IV secolo*, Milano, Jaca Book, 1978
BEZANCON J-N., *Dio non è solo. La Trinità nella vita dei cristiani*, Ed. San Paolo, Milano 2002
BIFFI G., *Alla destra del Padre*, Jaca Book, Milano 2004
BIFFI I., *Verità cristiane nella nebbia della fede*, Jaca Book, Milano 2005
BOFF L., *Trinità e società*, CE, Assisi 1987
BOUYER L., *Il Padre invisibile. Approcci al mistero della divinità*, E.P., Roma 1979
BRAGUE R., *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Raffaello Cortina editore, Milano 2009
BULTMANN R., *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985
BULGAKOV S., *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987
- CAMBON E., *Trinità, modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999
CANTALAMESSA R., *Dal Kerygma al dogma. Studi sulla Cristologia dei Padri*, V&P, Milano 2006
CANTALAMESSA R., *Sulle spalle dei giganti. Le grandi verità della fede meditate e vissute con i Padri della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014
CAMELOT P.-Th., *Storia dei Concili ecumenici II. Efeso e Calcedonia*, LE, Città del Vaticano 1998
CIOLA N., *Cristologia e Trinità*, Edizioni Borla, Brescia 2002
CODA P., *Dio uno e trino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993
CODA P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011
CONGAR Y., *Credo nello Spirito Santo*, 3 voll., Queriniana, Brescia 1983
CONGAR Y., *La Parola e il Soffio*, Borla, Roma 1985
COURTH F., *Il mistero del Dio Trinità*, Jaca Book, Milano 1993
COZZI A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009
CROUZEL H., *Origene*, Borla, Roma 1986
COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, antropologia (1981)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 194-217

- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione (1995)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 474-541
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le religioni (1997)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 543-597
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, EDB, Bologna 2014
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, EDB, Bologna 2013
- DANIELOU J., *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 1969
- DANIELOU J., *Miti pagani, mistero cristiano*, Edizioni Arkeios, Roma 1995
- DENZINGER H.-SCHONMTZER A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1965
- DE LUBAC H., *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, 2voll., Jaca Book, Milano 1981
- DOTOLO C. (a cura di), *Il Credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, EDB, Bologna 2009 – 7 voll.
- DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997
- DIANICH S.-VERDON T. (a cura di), *La Trinità di Masaccio. Arte e teologia*, EDB, Bologna 2004
- EVDOKIMOV P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, E.P., Cinisello B. 1990
- FORTE B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, E.P., Cinisello B. 1985
- FORTE B., *La sfida di Dio*, Mondadori, Milano 2001
- FORTE B., *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano 2002
- FIEDROWICZ M., *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia 2010
- FINKENZELLER J., *Il problema di Dio*, E. P., Cinisello Balsamo 1986
- FROSINI G., *La Trinità mistero primordiale*, EDB, Bologna 2008
- FROSINI G., *Dio, il cosmo, l'uomo: exitus-reditus*, EDB, Bologna 2011
- GAGLIARDI M. (ed.), *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.
- GANOCZY A., *Dio grazia per il mondo*, Queriniana, Brescia 1988
- GANOCZY A., *Il Creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003
- GESCHE' A., *Dio per pensare. Il Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003
- GIBELLINI R., (ed), *Antologia del Novecento teologico*, Queriniana, Brescia 2011
- GIOVANNI G.-MELONE M. (a cura di), *Credo nello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2009
- GRESHAKE G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000
- GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Paideia ed., Brescia 1982
- GRONCHI M., *Gesù il Cristo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2012
- HABERMAS J., *Tra scienza e fede*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006
- HABERMAS J.-RATZINGER J., *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2004
- LACOSTE J-Y. (ed.), *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011
- LADARIA F.L., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, San Paolo Edizioni, Roma 2012
- LADARIA F.L., *La Trinità, mistero di comunione*, Paoline, Roma, 2004
- LAMBIASI F.-VITALI D., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005
- LAURENTIN R., *Trattato sulla Trinità. Principio, modello e termine di ogni amore*, Edizioni. Art, Roma 2009
- LEBRETON J., *Histoire du dogme de la Trinité*, I-II, Beauchesne, Paris 1927-28
- LE GUILLOU M-J., *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979.
- LOSSKY V., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999
- JUNGEL E., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982

- KASPER W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984
- KELLY J.N.D., *I simboli di fede della chiesa antica*, ED, Napoli 1987
- KELLY J.N.D., *Il pensiero cristiano delle origini*, EDB, Bologna 1972
- KÜNG H., *Credo. La fede, la chiesa, l'uomo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 1994
- KÜNG H., *L'inizio di tutte le cose*, Rizzoli, Milano 2006
- KÜNG H., *Cristianesimo e religioni universali*, Milano, Mondadori 1986
- KÜNG H., *Ciò che credo*, Rizzoli Milano 2010
- KÜNG H., *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 2011 (nuova edizione)
- KUSCHEL K.-J., *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Queriniana, Brescia 1996
- MANARANCHE A., *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988
- MASPERO G., *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004
- MASTACCHI R. (a cura di), *I Padri spiegano il Credo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2004
- McGRATH A.E., *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 1999
- MANCUSO V., *Per amore. Rifondazione della fede*, Mondadori, Milano 2005
- MANCUSO V., *Il dolore innocente. L'handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2008
- MANCUSO V., *Io e Dio. Una guida per i perplessi*, Garzanti, Milano 2011
- MAZZANTI G., *Discesa agli inferi e dramma nuziale. Dall'abisso di morte alle Nozze escatologiche. Una linea interpretativa*, Milano, Edizioni San Paolo 2011
- MILANO A., *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1984
- MOLTMANN J., *Trinità e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore*, Ed. St. Domenicano, Bologna 1993
- MOWRI LaCUGNA C., *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997
- MUHLEN H., *Una Mystica Persona*, Morcelliana, Brescia 1968
- NEWMAN J.H., *Gli Ariani del quarto secolo*, Milano, Jaca Book 1981
- NEWMAN J.H., *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, EDB, Bologna 1967
- O'DONNELL J.J., *Il mistero della Trinità*, Ed. PUG-PIEMME, Roma 1989
- ONFRAY M., *Trattato di ateologia*, Fazi editore, Roma 2005
- ORBE A., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Piemme Theologica-Ed.P.U.G., Roma 1995
- ORTIZ de URBINA I., *Storia dei Concili ecumenici I. Nicea e Costantinopoli*, LEV, Vaticano 1994
- OTT H., *Il Dio personale*, Marietti, Casale Monferrato 1983
- PACINI A., *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004
- PETERSON E., *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983
- PIAZZA O.F. (a cura di), *La Trinità e la Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006
- POLKINGHORNE J., *Credere in Dio nell'età della scienza*, Raffaello Cortina Ed., Milano 2000
- PORRO C., *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, LDC, Torino 1994
- PRESTIGE G.L., *Dio nel pensiero dei Padri*, Il Mulino-EDB, Bologna 1969
- RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, E.P., Roma 1977
- RAHNER K., *Saggi teologici*, IV, E.P., Roma 1965
- RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969
- RATZINGER J.- FLORES D'ARCAIS P., *Dio esiste?* MicroMega, 2005
- RICOEUR P. - JUNGEL E., *Dire Dio*, Queriniana, Brescia 1978
- RONDET H., *Storia del dogma*, Ecumenica editrice, Bari 1973
- ROSSE' G., *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1996

RUPNIK I.M.-SPIDLIK T., *La fede secondo le icone*, Lipa, Roma 2000

SABUGAL S., *Io credo. La fede della chiesa*, ED, Roma 1990

SCHMAUS M., *Dogmatica cattolica*, I, Marietti, Torino 1966

SCHEFFCZYK L., *Il Dio della Rivelazione. Dottrina di Dio*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011

SEQUERI P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2008

SESBOUE' B.-WOLINSKI J., *Storia dei Dogmi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996

SESBOUE' B., *L'avvenire della fede. La teologia del XX secolo*, San Paolo, Milano 2009

SESBOUE' B., *Lo Spirito senza volto e senza nome. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, San Paolo, Milano 2010

SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma 1975

SIMONETTI M., *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze, Sansoni 1988²

SPIDLIK T., *Noi nella Trinità. Breve saggio sulla Trinità*, LIPA edizioni, Roma 2000

SPAEMANN R., *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Editrice Cantagalli, Siena 2008

SPADA D., *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, Urbaniana Univ. Press, Roma 2013

STAGLIANO' A., *Il mistero del Dio vivente*, EDB, Bologna 1996

STIERNON D., *Storia dei Concili ecumenici V. Costantinopoli IV*, Libreria Editrice Vaticana, 1998

STUDER B., *Dio salvatore nei Padri della chiesa*, Borla, Roma 1986

THEOBALD C., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2voll, EDB, Bologna 2009

TIPLER F.J., *La fisica del cristianesimo. Dio, i misteri della fede e le leggi scientifiche*, Mondatori, Milano 2007

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, Pars I, qq.2-43, EDS, Bologna 1984

VALENZIANO C., *Bellezza del Dio di Gesù Cristo*, Servitium editrice, Bergamo 2000

VARILLON L., *La sofferenza di Dio. Note teologiche e spirituali*, Città Nuova, Roma 1990

VILANOVA E., *Storia della teologia cristiana*, I, Borla, Roma 1991

VORGRIMLER H., *Dottrina teologica su Dio*, Queriniana, Brescia 1989

WERBICK J., *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, Queriniana, Brescia 2010

ZIZIOULAS I., *Comunione e alterità*, Lipa edizioni, Roma 2016

1. LA QUESTIONE DI DIO OGGI

La *diceria* immortale o l'inganno della modernità

«*Che esista un essere che nella nostra lingua si chiama "Dio" è una vecchia diceria che non si riesce a mettere a tacere. Questo essere non fa parte di ciò che esiste nel mondo. Dovrebbe essere piuttosto la causa e l'origine dell'universo. Fa parte della diceria, però, che nel mondo stesso ci siano tracce di quell'origine e riferimenti ad essa. E questa è la sola ragione per cui su Dio si possono fare affermazioni diverse*¹». La citazione è presa da un libro straordinario, un libro filosofico su Dio di Robert Spaemann, che, contrariamente a quanto avrebbe detto Pascal, è anche il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Gesù Cristo. Un libro che tocca nel profondo le nostre inquietudini e i temi più scottanti della nostra epoca. A Dio bisogna credere, non perché fa comodo per padroneggiare le contingenze della vita individuale e sociale o perché ci aiuta a diventare più buoni, ma semplicemente perché egli esiste. E' solo perché Dio esiste che esistono la verità e la realtà, che tutto è bene e tutto viene riscattato, che tutto ha un senso.

Nel documento preparatorio al **IV Convegno Ecclesiale della Chiesa italiana svoltosi a Verona dal 16 al 20 ottobre 2006**² si parlava di un contesto storico segnato da profondi mutamenti al quale è necessario saper rispondere³. Infatti: «La società in cui viviamo va compresa nei suoi dinamismi e nei suoi meccanismi, così come la cultura va compresa nei suoi modelli di pensiero e di comportamento, prestando anche attenzione al modo in cui vengono prodotti e modificati. Se ciò venisse sottovalutato o perfino ignorato, la testimonianza cristiana correrebbe il rischio di condannarsi a un'inefficacia pratica⁴». Nel tramonto di un'epoca segnata da forti conflittualità ideologiche, emerge **un quadro culturale e antropologico inedito**, segnato da forti ambivalenze e da un'esperienza frammentata e dispersa. Nulla appare veramente stabile, solido, definitivo. Privi di radici, rischiamo di smarrire anche il futuro. Il dominante **sentimento di fluidità** è causa di disorientamento, incertezza, stanchezza e talvolta persino di smarrimento e disperazione⁵. È un dato evidente che siamo ormai passata da una **società monoculturale**, che ci è sempre sembrata solida in quanto costruita sulla roccia del cristianesimo, ad una **società pluralista** nella quale si confrontano vari progetti di vita, varie visioni di mondo, talvolta anche in conflitto tra loro. Tutti sperimentiamo, nel concreto di ogni giorno, che ci sono tante, troppe posizioni diverse, che si contrappongono e talvolta perfino si combattono. Ci troviamo dunque all'interno di un **labirinto**: tante vie, tante stanze, tanti specchi... Come uscirne, come prendere la via giusta senza correre il rischio di trovarci faccia a faccia con il Minotauro? Quali ali poter mettere sperando di non fare la fine di Icaro, bensì quella di Dedalo che si salvò? È inoltre necessario sottolineare che in questo labirinto contemporaneo vi sono anche forti divergenze religiose che hanno frantumato **l'unità cristiana europea**. Come far fronte a questa unità perduta? Come riproporre, se possibile, una nuova forma di unità?

All'indomani della **riforma protestante** ci si trovò in una condizione per certi aspetti simile, quando cioè da un lato si perse l'unità cristiana e dall'altro ci si rese conto, a seguito delle grandi scoperte geografiche di quei tempi, che vi era una umanità in terre lontane che era effettivamente buona pur non avendo essa potuto conoscere il messaggio del vangelo: la centralità del cristianesimo e del cattolicesimo si andò frantumando e le guerre di religione ne furono la triste

¹ SPAEMANN R., *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, pag. 15

² *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*

³ «I cristiani non possono lasciarsi omologare alla mentalità corrente, ma devono seriamente interrogarsi sulla forza della loro fede nella risurrezione di Gesù e sulla speranza viva che portano con sé», Id, n. 2.

⁴ Id, n. 11.

⁵ Id, n. 1.

conseguenza. L'invito fatto ai credenti di vivere *etsi Deus non daretur* (come se Dio non ci fosse), espressione del filosofo olandese **Ugo Grozio** (1583-1645), doveva garantire, in base ad un diritto naturale condivisibile, l'unità perduta. In tale ipotesi, si dice da più parti, dovremmo perciò anche noi vivere come se la visione di Dio che ci divide non si dovesse considerare, per trovare piuttosto una nozione di uomo, da promuovere e che ci possa unire⁶. Può dunque essere questa la soluzione? Trovare cioè una visione di uomo in base alla ragione che possa mettere d'accordo tutti e ricomporre, su questo terreno, le divisioni?

Sembra però che la situazione sia oggi ben più grave di allora. A quel tempo si pensò di sì e con **Cartesio** ebbe inizio la modernità dove al centro sta l'io, il soggetto, l'uomo, non Dio. Questa nuova impostazione, tanto nuova da dare inizio ad un'epoca, portò però con sé tutti i problemi che conosciamo, a cominciare dalla separazione (nefasta, secondo la *Fides et ratio*⁷) ragione/fede, filosofia/teologia ecc. Oggi invece una unità di ragione, almeno sullo statuto di verità, sulla nozione di uomo, e dunque natura, compiti, valori, diritti, doveri ecc., sembra non esserci più. La questione è talmente epocale da far affermare di **non essere più nell'età moderna**. Ma se non siamo più nell'età moderna, dove siamo? Inoltre nel tempo della modernità le letture filosofiche della storia, le si condivide o no, proponevano tutte una interpretazione degli eventi collocata all'interno di una legge superiore alla quale i fatti si adattavano. Sia quelle laiche, come l'idealismo hegeliano o il materialismo dialettico marxista, sia quelle religiose, come l'idea della Provvidenza, erano assai rassicuranti: ad un'epoca ne succede un'altra secondo una logica ben precisa e una meta ben chiara da raggiungere. Oggi tutto questo viene messo in discussione.

E allora **l'immagine del labirinto** torna ad essere qui efficacemente usata. Essa evoca disorientamento, fatica, ansia, seria difficoltà a trovare l'uscita, timore di non poterla trovare, ma anche rischio di adattarsi alla situazione e di lasciare la ricerca accettando la condizione di prigionieri quasi con rassegnazione. Si è ormai da più parti anche teorizzata l'impossibilità di uscire perché l'uscita non c'è. Ma se l'uscita non c'è, allora non si può dare un senso al muoversi, non c'è una meta e neppure un progetto. In questa situazione, senza mete e scopi, non resta che chiudersi in se stessi, nel proprio particolare, **tutto diventa relativo**, ognuno cerca, segue, decide la propria strada in base ai propri, personali, criteri.

La dittatura del relativismo

«Col termine **relativismo** qui indichiamo un'ideologia in forza della quale si afferma che non esiste nulla che abbia carattere di assolutezza e di immutabilità, ma che tutto sia relativo al tempo, ai luoghi, alle persone nelle concrete situazioni in cui si trovano. Così non si può parlare di verità e di errore o di falsità, validi universalmente, e, in campo etico, non si può parlare di bene e di male in senso assoluto [...] Il termine relativismo indica inoltre una prassi, cioè un comportamento pratico che non tiene in nessun conto principi e norme morali fondati sulla natura umana e quindi sulla legge naturale, vale a dire in ultima analisi sulla legge divina⁸». In questo senso gli esempi più tipici e chiari di relativismo li troviamo spalmati in articoli di quotidiani, in interviste, in dissertazioni marginali. Sono ovunque intorno a noi. E questo conferma un fatto: il relativismo, prima ancora di una filosofia, è una **ideologia diffusa, un modo di pensare**. È facile notare quale serie di conseguenze si ricavano a cascata. All'Assoluto divino si sostituisce il singolo, assoluto, umano, del tutto libero⁹. Ad una verità oggettiva, universale e riconoscibile da tutti si sostituiscono

⁶ È una posizione oggi sostenuta da molti teologi, ad esempio H. Küng, preoccupati di rendere possibile un dialogo tra le religioni, nell'individuare ciò che unisce piuttosto che ciò che ci divide. Si tratterebbe qui di una condizione indispensabile per un *ethos* mondiale in grado di garantire la pace.

⁷ Cfr. Enciclica *Fides et Ratio* n. 45.

⁸ De ROSA G., *Il relativismo moderno*, in «La Civiltà Cattolica», n. 3726, 2005 III pp. 455-456

⁹ «Viene meno così ogni riferimento a valori comuni e a una verità assoluta per tutti: la vita sociale si avventura nelle sabbie mobili di un relativismo totale. Allora tutto è convenzionabile, tutto è negoziabile: anche il primo dei diritti

le tante verità soggettive tutte da tollerare. Sono buoni semplicemente i comportamenti utili e soddisfacenti¹⁰.

È da rilevare che così impostato il relativismo è prima di tutto contro l'illuminismo che, seguendo la ragione, riteneva di poter cogliere una struttura universale dell'uomo. Invece «in opposizione alle idee che ci provengono dall'illuminismo, il relativismo diffida della razionalità umana¹¹». Ma la condanna del relativismo è venuta in modo particolare dalla chiesa, la quale manifesta la pretesa di dire la verità, perché essa annuncia colui che è via, verità e vita¹², da qui la reazione preoccupata a questa visione del mondo. Come è noto, l'espressione **dittatura del relativismo** si trova all'interno dell'omelia dell'allora card. Ratzinger all'inizio del conclave del 2005: «Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie¹³».

Vediamo alcune conseguenze di questa dittatura:

1. Effetto del relativismo è innanzitutto una **decostruzione**. Per essa tutti i concetti universali come vero e falso, bene e male, giusto e ingiusto ecc. vanno rifiutati se oggettivamente intesi. Ma se crollano i valori universali, come è possibile, ad esempio, richiamarsi ad una istituzione superiore che li affermi, come l'ONU, o una Corte internazionale di giustizia, per eliminare i problemi della guerra, del terrorismo? Quale criterio di giustizia si potrà adottare? È ancora possibile proporre una carta dei diritti umani?
2. Una società relativista non può che contestare oggi l'affermazione di un fondamento certo e perciò universale. Su tutti il fondamento offerto da un Dio, ma anche quello offerto da un pensiero come quello **metafisico**. È noto del resto che gran parte del pensiero del '900 nega o è sospettoso verso una metafisica, verso cioè un pensiero forte che attraverso una grande narrazione riesca a descrivere e motivare il tutto, l'esistente.
3. Oggi si è quasi dimenticata la **grandiosa meta della verità** per raggiungere obiettivi più ristretti, dominabili, semplici. In questo panorama non sembra molto differente negare Dio o annacquarlo in concezioni vaghe e generiche come la spiritualità New Age. La stessa appartenenza ecclesiale si è indebolita, è vasta l'area di quanti si ritengono cattolici non praticanti.

fondamentali, quello alla vita. È quanto di fatto accade anche in ambito più propriamente politico e statale: l'originario e inalienabile diritto alla vita è messo in discussione o negato sulla base di un voto parlamentare o della volontà di una parte - sia pure maggioritaria - della popolazione. È l'esito nefasto di un relativismo che regna incontrastato: il «diritto» cessa di essere tale, perché non è più solidamente fondato sull'inviolabile dignità della persona, ma viene assoggettato alla volontà del più forte. In questo modo la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo. Lo Stato non è più la «casa comune» dove tutti possono vivere secondo principi di uguaglianza sostanziale, ma si trasforma in Stato tiranno, che presume di poter disporre della vita dei più deboli e indifesi, dal bambino non ancora nato al vecchio, in nome di una utilità pubblica che non è altro, in realtà, che l'interesse di alcuni» Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 20.

¹⁰ «Viene allora offuscata anche la sua capacità di conoscere la verità e indebolita la sua volontà di sottomettersi ad essa. E così, abbandonandosi al relativismo e allo scetticismo (cfr. Gv 18, 38) egli va alla ricerca di una illusoria libertà al di fuori della stessa verità. Ma nessuna tenebra di errore e di peccato può eliminare totalmente nell'uomo la luce di Dio Creatore. Nella profondità del suo cuore permane sempre la nostalgia della verità assoluta e la sete di giungere alla pienezza della sua conoscenza». Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, n. 1.

¹¹ JERVIS G., *Contro il relativismo*, Laterza, Bari 2005, p. 47.

¹² Cfr. Gv 14, 6.

¹³ RATZINGER J., *Missa pro Eligendo Pontifice*, 19 aprile 2005: «Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde - gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore. Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie».

4. Il risultato è che il relativismo porta alla arrendevolezza e soprattutto alla perdita delle nostre autentiche **radici cristiane**, con un pericolo evidente, dato che il valore e la dignità della persona vengono alla società occidentale dal cristianesimo, così come i valori di rispetto di uguaglianza, solidarietà ecc.

Il postmoderno e il pensiero debole

Per i **filosofi del pensiero debole** l'incapacità di cogliere la verità non è tanto dovuta ad una supposta povertà della ragione, quanto piuttosto al fatto che è essa stessa, la verità, l'essere, a dirsi in maniera debole nella nostra epoca. È evidente qui l'influsso di **Heidegger**, il quale lascia incompiuto *Essere e Tempo* perché si rende conto che la via tradizionale per cogliere l'essere non porta a niente, non funziona più. Da qui la **celebre svolta** per la quale l'essere non va ricercato, ad esempio studiando con attenzione le cose, ma va piuttosto ascoltato nel suo dirsi attraverso l'opera degli artisti, soprattutto i poeti. Questo dirsi è debole, chiede silenzio ed interpretazione, pazienza e contemplazione, chiede un pensiero debole, non arrogante e concettuale, come quello di Hegel. A partire da queste considerazioni, **Vattimo** riscopre il cristianesimo grazie al pensiero debole. La *kenosis* del Figlio di Dio che si fa uomo è infatti la versione narrativa dell'essere/verità che si dà oggi in forma nascosta, velata, kenotica. Perciò il pensiero debole dice la verità del vangelo che fu poi nascita dall'apparato della chiesa che con la sua struttura gerarchica, dogmatica, morale, istituzionale, ha proposto una religione forte e perciò violenta, fatta di obblighi e di doveri di ogni tipo da osservare. Il cristianesimo di Vattimo non ha invece niente di tutto ciò, indebolisce tutte le certezze, i dogmi, la morale, salvandone solo una che non può essere indebolita: la carità.

Se dunque **la modernità**, cioè il periodo che va dal '600 all''800, da **Cartesio a Nietzsche**, aveva tentato di elaborare un sapere sicuro a partire dalle certezze della ragione, proponendo formidabili edifici metafisici e robuste narrazioni, ora la **postmodernità** mette tutto questo in crisi. Siamo di fronte alla consapevolezza di una situazione nuova che però sfugge nei suoi contorni, si presenta sfaccettata, rifugge da ogni forma di stabilizzazione che la identifichi. **Siamo in un'epoca che non ha neppure un nome suo, dunque la chiamiamo post-moderna**. I teorici del post-moderno ne sottolineano gli aspetti positivi per l'uomo d'oggi. Negando la possibilità di dire la verità in un'unica forma possibile, il postmoderno si presenta, ad esempio, strutturalmente aperto e tollerante. Ognuno può dire/proporre la propria verità e il proprio sistema di valori e nessuno può affermare la sua verità come assoluta perché dietro il dirsi e lo svolgersi della realtà non vi è niente di stabile e sicuro di cui essa sarebbe espressione.

Le tante immagini del mondo devono e possono perciò convivere dando luogo ad una **società multiculturale, multietnica e tollerante**. Per questo si è soliti affermare che il post-moderno è alleato di quelle politiche che attaccano ogni sistema forte, sentito come ingiustamente totalitaristico: ecologismo, no-global, difesa delle minoranze, rispetto delle diversità, femminismo, ecc. Siamo qui contro ogni forma di dogmatismo ritenuto indebito e violento, soprattutto nel campo che regola i comportamenti. Qui tutte le forme di differenze sono valorizzate. A fronte di questa condizione va infatti denunciata l'incapacità strutturale del post-moderno di dare risposte alle grandi domande esistenziali dell'uomo, quelle vere, quelle che continuamente si ripresentano nella esperienza di ognuno. Si è risposto a questa critica semplicemente negando la possibilità stessa di tali domande¹⁴, a cominciare dalla domanda su Dio¹⁵. È un cercare di stare nel labirinto nel migliore dei modi possibile, dato che non se ne può uscire.

¹⁴ MUCCI G., *I cattolici nella temperie del relativismo*, Jaca Book, Milano 2005, p. 221

¹⁵ MUCCI G., op. cit., p. 222.

L'uomo e la ricerca di Dio nella filosofia e nella teologia

(cfr. **Agostino**, *De Trinitate* I,3,5; IX,1,1; XV,28,51)

Il *Credo* o il *Simbolo della fede* cristiana si apre con l'affermazione: *credo in unum Deum*. Dio è il tema fondamentale della teologia. Ma Dio è una parola usata ed abusata alla quale non sempre corrisponde lo stesso concetto. Prima di definire la questione di Dio, è necessario affermare cosa si intenda per Dio. Del resto Dio è la domanda fondamentale, il problema dei problemi, risolvendo il quale tutto cambia di prospettiva. La stessa fede religiosa che ha risolto il problema dell'esistenza sente il bisogno di capire e di conoscere, chiede la riflessione e la ragione, è una *fides quaerens intellectum* (sulla scia di Agostino, così Anselmo definisce la teologia nel *Proslogion* al primo proemio).

La novità fondamentale dell'epoca moderna sta nell'aver messo in dubbio l'esistenza stessa di Dio. il Concilio Vaticano II ha definito l'ateismo come un segno dei tempi e una delle cose più gravi del nostro tempo (GS 19): oggi viviamo il fenomeno della *secolarizzazione*. L'età moderna come *atto di autoaffermazione umana* (Blumemberg), come reazione critica al cristianesimo e come tentativo di autofondazione dell'uomo... E' una situazione figlia della storia:

1. Della separazione tra ragione e fede propria dell'età moderna.
2. Della spaccatura di una unità di fede dopo la riforma protestante con lo scandalo conseguente delle guerre di religione.
3. Dell'aver superato il riferimento a Dio come fondamento da Cartesio in poi.
4. Della dissociazione pubblico/privato propria della cultura borghese che ha finito per ridurre la religione a morale privata (pietismo etc), oppure a ideologia del sistema imperante.
5. Della nascita della scienza moderna e del contrasto con la fede.

La cultura oggi è *dunque autonoma dalla fede*, si deve oggi vivere *etsi Deus non daretur*. Ma se Dio scompare, ogni cosa perde il suo senso: la parabola del pensiero ateo moderno porta al nichilismo e al pensiero debole (*Gaia scienza* di Nietzsche: la morte di Dio è il dramma dell'umanità). Negando Dio si riduce il mondo e l'uomo alla loro fattualità e dunque alla loro pochezza: *la morte di Dio è la morte dell'uomo*. Il discorso di Dio nasce, come esigenza, dalla domanda sull'uomo. La teologia si farà carico di una filosofia aperta all'orizzonte del senso e al trascendente. Nella teologia dovrà esserci sempre la consapevolezza che **Dio non è un problema**, ma un **mistero** (Maritain).

La negazione di Dio nell'ateismo moderno

L'ateismo è una concezione che nega qualsiasi forma di divino e assoluto che non coincida con l'uomo e con il nostro mondo. In tal modo *nessun popolo* può definirsi ateo dalle origini. L'ateismo moderno presuppone il cristianesimo ed è un fenomeno post-cristiano. La Bibbia ha desacralizzato il mondo e ha distinto il divino. Solo staccando Dio dal mondo lo si è potuto negare. Dal sec. XII e XIII si iniziò una comprensione autonoma del mondo con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino che così concepivano la creazione che comunque per essi restava opera di Dio. La svolta in chiave moderna la diede **Cartesio** (1596-1650). Con lui non Dio, ma il *cogito* è il fondamento certo da cui partire (per quanto Cartesio sia credente e dimostri l'esistenza di Dio, ma a partire dal soggetto). Dunque la soggettività: alla realtà si accede a partire dal soggetto. Siamo ormai al concetto di *autonomia*. Qui Dio viene introdotto successivamente come certezza che non ci siamo ingannati sulla realtà. A seguito di questo si è poi passati all'autonomia del diritto (giusnaturalismo di Grozio, dottrina moderna del diritto naturale) e della morale (esempio di autonomia è la morale di Kant). La conseguenza è stata la riduzione della religione ad un fatto privato, pietismo, religione del cuore, Schliermacher.

L'ateismo in nome dell'autonomia della natura

E' il grande conflitto tra la teologia e le scienze naturali. Paradigma di ciò è la condanna di **Galileo** del 1633 (la terra ruota attorno al sole) e la controversia sull'evoluzione di **Darwin**. Il tentativo di giungere ad una nuova sintesi come conciliazione di fede e sapere fu di Leibnitz (1646-1716), ma lo sviluppo scientifico finì per non considerare più Dio e le scoperte sulla vastità dell'universo attribuirono al mondo gli attributi di Dio aprendo la strada al **panteismo**. Il capofila dei panteisti moderni fu Giordano Bruno (1548-1600), il più importante fu **Spinoza** (1632-1677): Dio è Sostanza assoluta, di lui conosciamo due dei suoi infiniti attributi: l'estensione e il pensiero. Lo slogan di Spinoza è: *Deus sive natura*. Einstein riconosce Dio nell'armonia delle leggi che governano tutto ciò che esiste.

Nel periodo dell'illuminismo si sviluppò il **deismo**. E' il concetto di **religione naturale** condivisa da tutti, non basata su dogmi e su concetti soprannaturali. Qui Dio viene ridotto solo al suo essere creatore (Dio dei filosofi, orologiaio), oppure cede all'immanentismo panteista. In genere comunque il deismo considera Dio del tutto trascendente e non coinvolto nelle vicende degli uomini. Ma un Dio così inteso è in realtà un Dio che non c'è e di fatto il deismo è il preludio all'ateismo. Ma la strada all'ateismo fu aperta dallo svilupparsi di un **concetto di natura materialistico** proprio dei sec. XVIII e XIX: l'ipotesi di Dio ormai non è più necessaria, ormai tutto si può spiegare senza di lui. Queste idee materialistiche che riprendono dottrine antiche (Democrito, Epicuro) le ritroviamo in Hobbes, Gassendi, Cartesio, nell'illuminismo francese (Enciclopedia di Diderot), von Holbach, Helvetius e trovarono sbocco nel materialismo volgare di Haeckel.

Queste posizioni non ci sono più perchè la scienza stessa è cambiata. Essa non ha più le certezze e le garanzie di un tempo dopo Einstein, i quanti, l'indeterminazione di Heisenberg. Per lo scienziato l'ateismo è correttamente diventato solo **ateismo metodologico** nel senso che nel suo lavoro egli prescinde dall'ipotesi di Dio e su Dio non può dire niente, nè che esista, nè che non esista. Gli enunciati scientifici e quelli teologici sono su due piani diversi, anche se non sono indifferenti.

L'ateismo in nome dell'autonomia dell'uomo

La novità del pensiero moderno sta nell'aver posto al centro **il soggetto e la sua libertà**. I temi della natura, della sostanza non sono più significativi oggi. Anche Dio è diventato funzionale a ciò. In Cartesio Dio garantisce la verità dell'io, in Kant è un postulato della ragion pratica e non una affermazione della ragion pura, Dio garantisce la realizzazione dell'uomo, è garante della sua libertà e della beatitudine. **Fichte e Schelling** si pongono su questa linea. Per Fichte Dio si identificava con l'ordine morale del mondo, Dio non è un essere personale, ciò sarebbe limitativo, per lui il Dio-garante di Kant è un idolo, Dio non può essere pensato nel modo della sostanza.

Per **Hegel** l'ateismo inteso come morte di Dio è passaggio dialettico per l'affermazione di Dio, la sintesi necessita della negazione, è il *Venerdì santo speculativo*. Dopo Hegel l'ateismo è diventato più precisamente umanistico, l'affermazione dell'uomo chiede la negazione di Dio. Per **Fuerbach** la teologia è solo antropologia, nella religione l'uomo obiettivizza la propria essenza, in essa si manifesta il sè dell'uomo più nascosto, il Dio dell'uomo è la sua propria essenza. L'uomo proietta in Dio il suo desiderio di infinitudine, ciò che desidera essere. Per arricchire Dio l'uomo nega se stesso: **la religione provoca l'alienazione dell'uomo**. Ne consegue che il no a Dio è il sì all'uomo: *Homo homini Deus*. La negazione di Dio per affermare l'uomo è propria anche dell'ateismo di J.P. Sartre e Merleau-Ponty (esattamente il contrario di Kant).

Vicina alla teoria della proiezione di Feuerbach sta la psicanalisi di **Freud**. Per Freud il comportamento religioso ha delle analogie con le neurosi che nascono dai conflitti tra l'istintualità e la cultura. La religione aiuta a sopportare le limitazioni imposte dalla cultura, è un modo infantile di soddisfare dei desideri. Bisogna invece prendere sul serio la realtà, accettando i propri limiti e

rinunciando alle speranze vane di un al di là. Jung, Fromm, Frankl, hanno una visione ben più positiva della religione.

La critica di **Marx** riprende sostanzialmente quella di Feuerbach: la religione è una proiezione dell'uomo. Marx nella sua riflessione parte però dalla realtà socio-economica che vive l'uomo e dai condizionamenti che essa impone. La religione è *l'oppio dei popoli* (Critica alla filosofia del diritto di Hegel, introduzione) ed è una sovrastruttura, essa è funzionale all'alienazione dell'uomo provocato dal sistema capitalistico. L'alienazione religiosa va annullata per la realizzazione di un umanesimo reale, essa dà solo una felicità illusoria.

Il profeta della **morte di Dio** fu comunque **Friedrich Nietzsche**, assertore di un ateismo che sfocia nel **nichilismo**. Il no a Dio parte dal sì alla vita, il cristianesimo è una forma di risentimento verso la vita, la vera vita coincide con la volontà di potenza, con lo spirito dionisiaco, l'elemento anarchico e irrazionale che si contrappone allo spirito apollineo che è pacato e tranquillo. Se non esiste una verità, tanto meno potrà esistere la verità assoluta che è Dio. E' dunque necessario affermare la morte di Dio (l'annuncio è dell'uomo folle che corre al mercato di mattina della *Gaia scienza*, 1866). La fede in Dio è la causa del nichilismo, perchè Dio è il no alla vita, in Dio il nulla è divinizzato, essere credenti significa credere nel nulla, nel no: il teismo è un nichilismo. Dopo la morte degli dei, non resta che il superuomo come superamento dell'uomo e come senso della vita, egli è al di là del bene e del male e vive in una eternità segnata dall'idea dell'eterno ritorno. In realtà Nietzsche non attacca solo il cristianesimo, ma tutto il pensiero occidentale, i fondamenti dell'intera cultura.

La realizzazione dell'identità umana non può che essere un dono immeritato. La religione non elimina l'autonomia e la libertà dell'uomo, anzi, all'opposto dell'ateismo, più l'uomo è con Dio, più è libero, realizzato, meno è condizionato. La teologia non può rispondere all'ateismo con le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, il dibattito si gioca su un altro piano. La religione non è mai astratta, fa riferimento ad una rivelazione e l'ateismo attacca sempre una precisa comprensione di Dio. Gli enunciati teologici su Dio (es.: Dio è buono) lo riducevano a sostanza con determinati attributi (la bontà), da qui la critica di Fichte, Feuerbach. Oggi si tratta di verificare se le preposizioni *Dio esiste* e *Dio non esiste* abbiano davvero un senso in quanto proposizioni esistenziali riferite a Dio.

La crisi della teologia sta nell'aver perso oggi i *preambula fidei*, cioè quei presupposti di cui la fede ha bisogno per essere possibile e comprensibile. Contro l'ateismo la teologia del XIX e prima metà XX secolo era di taglio *apologetico*: si trattava di dimostrare che la fede era conforme alla ragione (*Summa theologiae* I, q.1, a.8). Solo lo stolto dice che Dio non esiste (Sl. 14, 1; 10, 4; 36, 2) e lo stolto è chi non ha saputo cogliere l'esistenza del creatore a partire dalle creature (Sap. 13, 5; Rom 1, 18-20; Atti 14, 14-16; 17, 26-29). Gli atei di Ef 2, 12 sono poi gli idolatri abbandonati alla dissolutezza (Ef. 4, 17-19). L'AT e il NT condannano l'ateismo come empietà colpevole: al posto dell'unico vero Dio è stato messo altro, ma chi non crede non può raggiungere la salvezza (Ebr. 11, 6), l'ateismo porta alla perdizione. I Padri della chiesa comprendono nell'ateismo sia il politeismo pagano, sia il monoteismo giudaico ed islamico. **Anselmo** nel *Proslogion* dimostra come razionalmente non sia possibile negare l'esistenza di Dio, dunque non esiste un ateismo assoluto. Così anche Tommaso salvo specificare che la salvezza consiste comunque nel riconoscere il Dio rivelato, tale possibilità è però dono di Dio che Dio fa a tutti, magari attraverso illuminazioni interiori miracolose.

La **prima condanna dell'ateismo** nei testi del magistero la troviamo nel proemio della costituzione *Dei filius* del Vaticano I (nel *Sillabo* del 1864 si era condannato il panteismo, il deismo, l'indifferentismo) esso è uno degli errori moderni accanto al razionalismo, naturalismo, panteismo, materialismo quali conseguenze del principio protestante del libero esame del singolo. L'ateismo è condannato in quanto è possibile una conoscenza naturale di Dio. Questa posizione è quella classica del magistero fino alla *Mater et Magistra* di papa Giovanni XXIII (1961): l'ateismo

contraddice la ragione e mina le fondamenta di ogni ordine umano e sociale. Con il Vaticano II e a partire dall'enciclica *Ecclesiam Suam* di Paolo VI (1964) termina l'epoca dell'apologetica ed inizia quella del dialogo.

Con il **Concilio Vaticano II si è passati dall'anatema al dialogo**. L'ateismo è sì tra le cose più gravi del nostro tempo, ma esso va esaminato con diligenza (GS 19). Il riferimento all'ateismo è ora storico e concreto, non è più astratto, si cerca di coglierne i motivi, anche facendo autocritica (GS 19). Contro l'ateismo non ci si richiama più solo alla ragione, ma anche all'esperienza umana (GS 21) e soprattutto nel fatto che la dignità dell'uomo richiede e non nega l'esistenza di Dio (GS 22), solo nel mistero di Gesù risplende il mistero dell'uomo e l'enigma del dolore e della morte (GS 22). Non la ragione, ma direttamente la fede cristiana confuta l'ateismo (taglio antropologico-cristologico e non razionalistico).

La svolta antropologica della cultura moderna viene ripresa da **Karl Rahner** che recupera il metodo trascendentale superando però l'agnosticismo kantiano in favore di una nuova impostazione metafisica. Il riferimento ad un mistero assoluto è la condizione di possibilità di una conoscenza finita. Ne consegue che una conoscenza a-tematica di Dio la si ha in ogni atto dello spirito, anche in quello della negazione di Dio. Questo riferimento trascendentale può essere accettato (teismo), rifiutato benché compreso (ateismo colpevole), frainteso in una falsa immagine di Dio (ateismo incolpevole o teismo anonimo), del tutto rifiutato (ancora ateismo colpevole senza possibilità di salvezza). Il pregio di Rahner è che rende possibile un dialogo senza un rifiuto totale che definisce assurdi l'ateismo. **Il punto di partenza è che ogni uomo, lo sappia o no, si orienta verso un assoluto**. Si tratta allora di definire questo assoluto, esso è Dio o un idolo? Per Rahner l'ateismo nasce dunque da una errata interpretazione dell'uomo (ecco il taglio antropologico). Per Kasper Rahner si espone al rischio di non conservare pienamente la trascendenza di Dio o di ridurla ad un mistero anonimo in cui l'uomo si trova calato.

E' la tesi del **cristianesimo anonimo o implicito**: sono due espressioni per definire la situazione di colui che vive nello stato di grazia e di giustificazione, ma non è ancor giunto a contatto esplicito con la predicazione del vangelo e non può quindi chiamarsi "cristiano". Poiché vi è una volontà salvifica universale di Dio e dunque una redenzione oggettiva, una incessante offerta della grazia da parte di Dio, anche il non cristiano si colloca in questa realtà nuova di salvezza offerta dopo il peccato e il rifiuto dell'uomo. Ciò significa che anche l'ateo può vivere in una situazione di cristianesimo anonimo o implicito e questo anche se si è sempre pensato all'ateismo come ad una colpa dato che chiunque può cogliere, l'esistenza di Dio almeno a partire dalla realtà creata secondo la dottrina di Paolo di Rm 1,19ss. Rahner sostiene la sua tesi a partire da GS 19-22, da LG 16 e da AG 7, affermando che quanto si afferma delle religioni politeistiche nei paesi di missione può essere considerato valido anche per l'ateismo inteso come il risultato di una diversa situazione storica e sociologica.

La ricerca di Dio: esperienza e conoscenza di Dio

Problemi e istanza della teologia naturale

Per **teologia naturale** si deve intendere la riflessione circa le premesse su cui si basa la fede. Quelle premesse che un tempo rendevano facile la fede e comprensibile la teologia e che oggi non si colgono più. La Bibbia non presenta una riflessione di teologia naturale in quanto dà per scontati i *preambula fidei*, Dio esiste, egli è il creatore, lo si riconosce per **analogia** a partire dalle sue opere (Sap 13,1-5). In essa vi è una teologia naturale non riflessa, ma praticata. Che il mondo sia espressione della signoria divina è un dato biblico pacifico. Nei discorsi missionari Paolo non si rifà solo all'Antico Testamento, ma anche alle esperienze religiose pagane (At 14,16ss; 17,22-28). Paolo riconosce la possibilità della conoscenza di Dio a partire dalla **realtà creata** (Rm 1,19ss) e dalla

testimonianza della **coscienza** (Rm 2,14ss), anche se i pagani non lo hanno fatto e sono caduti nella perdizione e di ciò sono colpevoli (in quanto potevano conoscere Dio).

Giovanni presuppone le domande esistenziali dell'uomo alle quali solo Gesù può dare una risposta, l'uomo ha una precomprensione della salvezza cercando quella luce, verità e vita, che in realtà solo Gesù può dare. Per Giovanni, poi, il Cristo è il **Logos incarnato** (categoria con la quale Filone di Alessandria aveva cercato di conciliare il pensiero giudaico e quello ellenistico): il *Logos* presente come seme in tutta l'umanità si è rivelato in pienezza in Gesù Cristo. L'omogeneità tra l'ordine della creazione e l'ordine della salvezza fa sì che la fede sia un atto naturale non irrazionale ed irresponsabile. Dunque la fede si può motivare anche razionalmente.

Per i Padri Dio si può conoscere partendo dalle cose visibili come anche dall'anima dell'uomo. Ireneo parla di una via cosmologica: la creazione indica un creatore, la via psicologica afferma l'esistenza di una idea congenita di Dio nell'uomo (anima *naturaliter christiana* di Tertulliano, *Apologetico* 17,6). L'omogeneità tra creazione e redenzione viene espressa nella tradizione scolastica con l'assioma «*Gratia supponit naturam*» oppure «*Fides supponit rationem*» (*Summa theologiae* I, q.2 a.2 ad.1). La natura è il presupposto esterno per la grazia, non è una realtà indipendente, ma va verso un compimento che richiede la grazia dato che la natura non è in grado di realizzarsi da sola.

I presupposti naturali della fede furono oggetto di interventi del magistero solo nell'**età moderna**, in quanto solo in quest'epoca essi sono stati messi in discussione. Per il Vaticano I la fede è obbedienza conforme alla ragione (*obsequium rationi consentaneum*, DS 3009), il lume naturale della ragione consente allora all'uomo di poter conoscere Dio (DS 3004, 3026), più che conoscenza qui si intende intuizione, consapevolezza e **non dimostrazione** (cosa però affermata nel giuramento antimodernistico DS 3538), inoltre si parla di possibilità senza dire niente se ciò avvenga. Il Vaticano II riprende il Vaticano I nella DV 6, non però in una prospettiva teologico-trascendentale, quanto in una storico-salvifica-cristiana. Nella DH 14 spetta alla chiesa, portatrice della verità che è Cristo, indicare il corretto ordine morale che fa seguito alla natura stessa dell'uomo. Ciò sta ad indicare l'omogeneità fra ordine della creazione e ordine della redenzione.

Se la fede è un **atto umano**, essa deve essere motivata in modo umano, dunque anche razionale. La fede cristiana, nella sua pretesa di universalità si basa su una dimensione comune a tutti gli uomini: la ragione, essa non può essere un qualcosa di privato, ma deve mostrare una sua ragionevolezza a tutti (1Pt 3,15). **Tale ragionevolezza non va confusa con un'indebita riduzione razionalistica**. La fede si basa sulla rivelazione e si motiva da sé. La ragione ha il compito di evidenziarne la ragionevolezza. Nell'età moderna si sviluppò l'idea del duplice ordine: di natura e di grazia e quindi una teologia naturale e una soprannaturale. Dopo la riforma protestante e le guerre di religioni, il cristianesimo non era più in grado di fornire un momento unificante della società. Si cercò così una nuova base religiosamente neutrale basata sulla ragione e sulla natura: si parla di Dio partendo dalla ragione. Accanto alla teologia della rivelazione si affermò una teologia naturale autonoma, un **razionalismo** condannato dalla chiesa. La chiesa condannò anche l'estremo opposto, un **fideismo** che escludeva la ragione, e cercò una via di mezzo: la fede va distinta dal sapere (contro il razionalismo), ma vi è conformità tra fede e ragione (contro il fideismo). Vi sono allora **due ordini della conoscenza**, quello naturale e quello soprannaturale che non si possono contraddire.

Per Lutero e la riforma non esiste conoscenza naturale di Dio, ma una critica vera e propria alla teologia naturale si ebbe a partire dal neo-protestantesimo del secolo XIX (Schliermacher, Ritschl, capo della scuola liberale) e soprattutto con Barth e la teologia dialettica. Per Barth la teologia naturale è solo una fabbrica di idoli. In realtà lo stesso concetto di teologia naturale è ambiguo. Filosoficamente natura è ciò che noi troviamo già presente e non contribuiamo a realizzare, in questo senso essa si contrappone a cultura e storia. Teologicamente la natura si pone in

riferimento alla grazia: **la natura è ciò che la grazia presuppone**, l'uomo come l'essere in grado di incontrare Dio. La teologia naturale nasce dalla riflessione della fede sulle proprie condizioni di possibilità. Essa presuppone un soggetto libero dunque non riflette in maniera astratta (in questo caso la natura non è libertà, si contrappone a cultura e storia, vedi il concetto filosofico di natura), ma tiene conto dei presupposti storici della fede. Non quindi ad una concessione astratta e astorica della natura e della ragione. Ciò che si intende per ragione e natura varia e soggiace alle trasformazioni proprie della cultura e della storia. Ne consegue che le condizioni aprioristiche della comprensione umana variano con il mutare della storia. dunque una teologia naturale definita ed astratta è ormai superata. La teologia naturale che cerchi premesse universali alla fede prescindendo dal dato storico della rivelazione, non riesce a convincere il non cristiano. Ormai la dimostrazione della ragionevolezza della fede presuppone la fede.

Non sono sufficienti le astratte prove dell'esistenza di Dio, esse sono sensate solo se hanno un fondamento nell'esperienza. Ma il termine esperienza si presta ad una varietà di significati, così come con il termine **fede** si può intendere l'atto di fede (*fides qua creditur*) o il contenuto della fede (*fides quae creditur*). Il modo tradizionale di definire il **rapporto fede-esperienza** afferma che la fede viene dall'ascolto (Rm 10,17), centrale è qui il messaggio del vangelo. La definizione modernistica ritiene invece la fede quale espressione dell'esperienza religiosa, nel senso che le professioni di fede devono esprimere e consentire l'esperienza che noi facciamo. Di fatto la fede fa riferimento ad una tradizione, ma si cala in una storicità. Fede ed esperienza stanno tra loro in un rapporto di correlazione critica, tra rivelazione di fede ed esperienza di fede si instaura un circolo ermeneutico. E' necessario rilevare come l'esperienza in generale si apra alla **dimensione dell'esperienza religiosa**.

L'esperienza non può essere ridotta ad una dimensione oggettiva come avviene nelle scienze sperimentali non si può ridurre tutto in termini empirici (questo anche la scienza oggi l'ha capito). Ma essa non potrà neppure essere ridotto ad una dimensione soggettiva che pure è importante (nell'esperienza religiosa si crede Dio con il cuore, si è soggettivamente coinvolti). Ne consegue che l'esperienza comprende in sé sia l'aspetto dell'accadimento oggettivo, sia quello di una percezione soggettiva. E il linguaggio è il condensato delle esperienze collettive di una comunità. Il linguaggio consente la trasmissione dell'esperienza la quale è comunque un processo di apprendimento mai concluso. Eppure dietro le tante esperienze noi intuiamo una esperienza più profonda, essa è l'esperienza della solitudine e della sofferenza e della misteriosità della nostra stessa esperienza. Questa misteriosità fa come d'aggancio alla esperienza religiosa che dunque accompagna l'esperienza quotidiana. L'esperienza religiosa deve accompagnarsi ad esperienze concrete del sacro, da intendersi come intuizioni che si realizzano all'interno di esperienze umane (gioia, dolore, ansia, speranza ecc.).

R. Otto in **Il Sacro** definisce questo mistero come *mysterium tremendum fascinosum*, dal quale si è attratti, ma pure spaventati: è l'ambivalenza del sacro. Non si deve però confondere l'esperienza del mistero con l'esperienza di Dio. Il mistero può essere inteso in senso teistico, ateistico, nichilistico, panteistico. Comunque l'esperienza del mistero sta alla base delle esperienze umane: è mistero e non problema (cfr. Maritain).

E' possibile nominare il mistero ? E' possibile chiamarlo Dio ?

La filosofia del linguaggio oggi mette in discussione la possibilità stessa di parlare di Dio. Dio è un termine sensato ? Non sarebbe meglio il silenzio ? **Circolo di Vienna** (Schlick, Carnap), neopositivismo o positivismo logico (Russell, Wittgenstein): si accetta solo ciò che risulta verificabile, ne consegue che le proposizioni metafisiche e religiose non hanno senso e «*ciò di cui non si può parlare si deve tacere*» (*Tractatus logico-philosophicus* di **Wittgenstein**): è un **ateismo**

semantico la morte di Dio nel linguaggio. Ma la premessa che il nostro linguaggio riproduca la realtà (sostenuta da questi autori) è una illusione.

Il linguaggio della scienza non è esatto, ma lo si accetta per una convenzione (Popper, Albert), per definizione sono falsificabili perchè la scienza è un continuo progresso e approfondimento e la verità resta un'idea regolativa di tensione (sviluppo della scienza attraverso le rivoluzioni scientifiche e non evoluzione: Thomas Kuhn). Ma nè con Popper nè con Kuhn la teologia può guadagnare qualcosa. Oppure si usa il termine Dio, ma svuotandolo di contenuto cognitivo in favore di un contenuto etico che sta a segnalare uno stile di vita e di comprensione della realtà: ma è questo il linguaggio religioso? Oppure si segnalano particolari "situazioni di apertura" in cui cogliere il nesso globale con la realtà, p. es. apertura religiosa. Il linguaggio religioso evoca tutto questo e non è descrittivo, dischiude una determinata visione del mondo.

La storicità del linguaggio ci dice, inoltre, che esso non parla della realtà come è in se stessa, ma del significato che essa assume ogni volta per noi. Ma il problema di fondo è intendere a quale realtà ci si riferisca con il termine Dio, un significato che non sia solo un *per noi*. Per **Heidegger** nel linguaggio la realtà ci si dischiude, il linguaggio è la casa dell'essere (linguaggio del mito e della poesia). Ricoeur e Jünger hanno analizzato il linguaggio religioso della metafora, della parabola. Le metafore ci aprono ad una nuova prospettiva della realtà, un di più di realtà. In questo senso il linguaggio ha anche la capacità di anticipare il senso globale della realtà e di esprimerlo in metafore e parabole: ecco il linguaggio religioso.

In questo senso si coglie ***l'analogia*** come la dottrina del linguaggio della fede che va al di là della divisione linguaggio univoco/equivoco, esso indica uguaglianza e diversità. Il termine viene usato per primo da Platone. Già nella Bibbia il Libro della Sapienza (13, 5) ci invita a conoscere Dio per analogia. Le creature hanno un rapporto analogico di somiglianza con il creatore, ma la separazione è così abissale che noi possiamo parlare di Dio solo in termini di teologia negativa, di dotta ignoranza. Più precisamente, come ***via affirmationis*** l'analogia afferma che Dio lo si può conoscere dagli effetti del suo essere creatore, come ***via negationis*** ci dice che non lo possiamo esprimere con il nostro modo finito di riferirci, la ***via eminentiae*** ci dice che a Dio le perfezioni vanno attribuite nella misura più elevata. L'analogia ci aiuta a vedere il mondo in modo diverso, di andare oltre la sua fatticità deterministica, essa così partecipa della struttura della libertà, ci dice che siamo liberi.

La conoscenza del mistero ineffabile di Dio nella fede

Si può essere credenti in una maniera intellettualmente onesta o il credente deve sacrificare la propria ragione alla fede? Dimostrare l'esistenza di Dio? Ma il termine dimostrare può avere un significato analogico in riferimento all'oggetto (prova del matematico, dello scienziato, del giurista, dello storico, del filosofo, del medico etc.). Dalle prove dell'esistenza di Dio non si può ricavare una dimostrazione, ma solo un invito motivato alla fede esse segnalano l'onestà intellettuale di chi crede in Dio.

L'argomentazione cosmologica

Dio come causa della creazione, dell'ordine e della bellezza del cosmo. In Oriente: le tre vie di **Giovanni Damasceno** (*De fide orthodoxa* I, 3); in Occidente le cinque vie di **Tommaso d'Aquino** (*Summa Theologiae* I q.2 a.3). Molti scienziati oggi la rilanciano affascinati dalle scoperte della natura, ma essa può portare, per esempio al panteismo e al panenteismo di Einstein. La filosofia oggi più che sull'ordine del mondo si interroga su una domanda più radicale, perchè qualcosa esiste e non c'è il nulla? Perchè esiste qualcosa e non niente? Ma ciò che è era non è e sarà non è. Di fatto il contingente esprime il bisogno di una necessità, il condizionato presuppone un incondizionato del quale però non possiamo dire nulla.

L'argomentazione antropologica

Si parte dalla realtà interiore dello spirito umano. Per gli antichi già l'esistenza di una coscienza era il segno dell'esistenza di Dio. I Padri parlano di una idea di Dio innata nell'uomo (*l'anima naturaliter christiana* di Tertulliano in Apologetico 17, 6). E' la linea di **Agostino**: dentro di sé l'uomo trova la verità indubitabile di Dio. Per Cartesio l'idea di Dio presente nell'uomo si giustifica solo in base all'esistenza di Dio (terza meditazione). Dio è qui anche garante della conoscenza del mondo. In Kant Dio è garante della libertà, egli ci assicura l'armonia tra libertà e natura e quindi la beatitudine. L'argomentazione antropologica mira a definire come la scelta di Dio sia la più sensata, essa rimanda alla libertà perfetta.

L'argomentazione storico-filosofica

Ci si basa su una teologia della storia che dimostra come essa sia guidata dalla **Provvidenza** (Agostino, Vico, Hegel). L'esperienza di senso colta nella vita umana (lavoro, amore etc.) rimanda alla speranza di un senso più globale di tutta la storia. Qui non si dimostra niente, si resta nella speranza, ma una speranza motivata che può derivare solo d uno spirito che comprende il tutto, uomo e mondo: Dio. Questo Dio della speranza non è il motore immobile, ma è il Dio vivente, libertà, amore.

L'argomentazione ontologica

Sfociano qui le argomentazioni esterne: in realtà noi non possiamo dimostrare Dio, lui solo può dimostrarsi da se stesso, è la via di **Anselmo** (*Proslogion*). Si parte dall'immagine di Dio presente nell'uomo (ogni spirito umano è immagine di Dio), il pensiero lo comprende come l'essere di cui non si può pensare nulla di maggiore che, in quanto tale, non può essere solo nell'intelletto, ma anche nella realtà, se no si cade in contraddizione (Gaunilone: dall'idea di un'isola perfetta non consegue che l'isola esista). Kant: non si può ricavare l'esistenza dal concetto. Ma oggetto della prova ontologica non è un'idea qualsiasi (p, es, un'isola), ma l'idea suprema, necessaria al pensiero (per Anselmo il pensiero è, platonicamente, partecipazione dell'essere). Agostino: conosco Dio a partire dalla luce di Dio presente nell'anima (illuminazione).

La **prova ontologica** (lodata p. es. da Barth che la vedeva funzionale al suo progetto di una *fides quaerens intellectum*) ci dice che Dio può essere conosciuto solo per mezzo di Dio, solo se è lui che si dà a conoscere. Anche le prove a posteriori trovano senso in quanto partono da una idea di Dio innata nell'uomo a causa del nostro essere creati ad immagine di Dio. Linea della teologia attuale: le prove dell'esistenza di Dio non producono tale esistenza, ma la confermano, l'esplicitano a partire da una riflessione sull'uomo e sul mondo. Infine la fede in Dio è un atto che riguarda l'uomo intero, è un atto che coinvolge la ragione e la volontà, il cuore e l'intelletto.

La rivelazione di Dio

«*Il mistero divino si manifesta all'interno di questo mondo*». Nella natura, nella storia, nella coscienza è tutto un rimandare oltre. E' **un mistero, non è un problema**, Dio rimane pur sempre nascosto¹⁶. In realtà di fronte all'infinito il pensiero tace e attende una luce: è la **rivelazione**. La rivelazione è una costante di tutte le religioni, sono segni, segnali, simboli attraverso i quali il divino si manifesta velatamente all'uomo. E' la natura nelle sue situazioni-limite (tempesta, fuoco, terremoto...), i sogni, i fatti della vita, gli oracoli etc. Questa interpretazione presuppone l'atteggiamento della fede, non lo provoca, a monte vi deve essere l'opzione, la decisione vitale, cui segue l'intelletto e il sentimento, la ragione e il cuore.

¹⁶ Cfr. LADARIA L., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999 pag. 19s

Gli eventi di rivelazione sono anche al di fuori della testimonianza biblica. Del resto la Bibbia parla anche di santi pagani i quali testimoniarono la fede in Dio: Abele, Enoch, Daniele (forse un re di Canaan, cfr. Ez. 14, 12-20), Noè, Giobbe, Melchisedech, Lot, la regina di Saba. La Nostra Aetate 2 riconosce una rivelazione anche nel mondo pagano. All'interno di una storia universale della rivelazione, si esplicita la **storia specifica della rivelazione** narrata nella Bibbia, la quale supera le ambiguità della storia universale di rivelazione. In tutti questi episodi, Dio rivela se stesso e il suo piano di salvezza in favore dell'uomo, in tal modo anche l'uomo comprende meglio se stesso. Biblicamente la rivelazione è l'autocomunicazione di Dio all'uomo che investe l'uomo della sua luce e della sua verità, è un procedere dall'alto, è una rivelazione personale, non tanto di cose o di verità (vedi il continuo ricorrere al pronome "Io" Es. 3: *Io sono Jahvè*). Essa avviene in parole (parola profetica, della legge, della sapienza etc.) ed in opere (creazione, interventi di Dio in favore di Israele, miracoli, ecc.). La parola conferma ed interpreta l'opera; Dio ci manifesta il suo cuore, il suo volto, il suo nome (Dei Verbum 2-6).

Gesù Cristo è il compimento di questa rivelazione storica, "*chi vede me vede il Padre*" (Gv. 14, 9). La risposta dell'uomo a questa rivelazione è **la fede**, un progetto di vita che coinvolge tutto l'uomo nel suo essere ragione e volontà, è **atto di fede** (*fides qua creditur*) e **contenuto** (*fides quae creditur*). La rivelazione di Dio, poi, non si dà mai in se stessa, ma sempre mediata in forme umane e storiche, il mistero divino resta sulla terra anche nel Dio rivelato: "*Veramente tu sei un Dio misterioso*" (Is 45,15) e il **Dio rivelato è pur sempre il Dio nascosto**. Eppure il Dio rivelato è un mistero che parla, ma un mistero che non potremo mai esaurire (Rm 11,33; 1Tm 1,17). Nella Bibbia Dio si rivela nella sua misteriosità, attraverso dei segni: rovelto ardente (Es 3,2), nube (Es 13,21) temporali del Sinai (Es 19,9.16). L'uomo non può impossessarsi di Dio, da qui il divieto dell'Antico Testamento delle immagini (nel mondo antico si pensava la divinità presente nell'immagine) il che aiuta a mantenere il carattere pur sempre misterioso della rivelazione di Dio. Il Dio rivelato è il Dio nascosto (perfino in Gesù, rivelazione *sub contrario* nella croce), anche se solo Gesù Cristo è colui che rivela il mistero nascosto nei secoli (Mt 11,25s; Rm 16, 25-27.), anzi lui stesso è definito il mistero (Ef 1,3-14; 3,14; Col 1,12-20; 2,2-3; 4,3).

La teologia fin dall'inizio insegnò che Dio è *invisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis* e ha poi mantenuto il carattere misterioso anche della stessa rivelazione: non si può conoscere Dio in modo esaustivo, al massimo conosciamo di Dio il suo essere inconoscibile (*docta ignorantia*). Inconoscibilità di Dio che troviamo affermata nelle prime formule di fede, nel **Concilio Lateranense IV**¹⁷ (1215) e nel **Vaticano I**¹⁸ (1870). Mediante questi e altri interventi, il Magistero della Chiesa, con il *principio dell'analogia*, ha messo in evidenza la profonda differenza tra il creatore e la creatura, tra Dio e il mondo, salvaguardando la trascendenza di Dio e la sua santità e al tempo stesso ha ribadito la presenza e l'azione di Dio nella creazione e nella storia. Vale la pena qui ricordare un testo della tradizione orientale di **Dionigi l'Aeropagita**¹⁹ e due testi dei due più grandi e speculativi pensatori della teologia occidentale, **Agostino d'Ippona**²⁰ e **Tommaso d'Aquino**²¹.

¹⁷ DS 800

¹⁸ DS 3001

¹⁹ DIONIGI, *De coelestis hierarchia* 11,3 «Riguardo alla divinità, le negazioni sono vere, le affermazioni insufficienti»

²⁰ AGOSTINO, *Sermo 117*: «De Deo loquimur, quia mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis non est Deus... Attingere aliquantulum mente Deum, magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile»

²¹ TOMMASO d'AQUINO, *In Boetium De Trinitate q.2,a.1,ad 6*: «Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiramus: sed quia intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse»

2. IL MISTERO TRINITARIO NELLA RIVELAZIONE

La rivelazione di Dio come Padre

Tutte le religioni invocano Dio come *padre*, da lui tutto viene, lui tutto governa. Comune è l'idea di generazione, il cosmo inteso in modo «luminoso». Nel mondo antico nasceva qui la figura del *pater familias*, capo, sacerdote, signore della casa. Anche l'Antico Testamento parla di un Dio come «Padre». Ma la paternità non viene qui evocata come un fatto mitologico, quanto come un evento storico, Dio è padre di Israele, un popolo scelto ed eletto; il Dio dei padri, di Abramo, Isacco, Giacobbe (Es. 3,13). Dunque ***l'idea di Dio padre è fondata sull'idea di alleanza***. Sono rari gli spunti mitologici dell'Antico Testamento: Dt. 32, 8; Sl. 29, 1; 89, 7. L'esperienza dell'alleanza consente di leggere la creazione non in chiave mitologica, ma come alleanza anch'essa. In prospettiva futura questa paternità assicura la speranza di non essere abbandonati e questo perché Jahvè è il Dio della storia, non è solo l'origine e la causa metafisica di tutto.

Abbiamo allora una **rivelazione progressiva** di Dio che avviene nella storia²²:

1. Fase della monolatria: il Dio dei patriarchi (viene chiamato *El, Elohim, El Elyion, El Saddy, El Olam*, etc.), egli è l'unico, tra i tanti, che si deve adorare. E' un Dio che promette e mantiene, è amico, entra in dialogo, stipula un'alleanza. Al tempo stesso mantiene sempre la sua trascendenza e la sua misteriosità (il combattimento di Giacobbe in Gn 32, 23-33). Infine va ricordato l'atto di fede per eccellenza del pio israelita: "*Ascolta Israele, Il Signore è il nostro Dio (elohim), unico è il Signore*" (Dt. 6, 4-5): è la famosa preghiera detta dello *Shemà Israel* da recitare due volte al giorno.

2. Fase del monojahvismo: la vicenda di Mosè e dell'esodo. Dio ora si specifica, egli è un Dio liberatore, lui solo è degno di gloria e di onore. Il decalogo è l'espressione del *monojahvismo* (Es 20, 3: "*non avrai altri dèi di fronte a me*"). La questione del nome di Dio (vedi più avanti).

3. Fase del monoteismo: la sua completa attuazione avviene nel periodo dell'esilio a Babilonia e nel post-esilio. Jahvè è l'unico Dio esistente, gli altri idoli non sono nulla (cf. Is 41,21-29; 44,6-11). Dio è unico (Es 20, 2-3), onnipotente (Gb 38-41), sapiente (Sl 104, 24), santo (Is 6, 3b), fedele (Dt 7, 9), misericordioso (Is 55, 7), immutabile (Is 46, 4), è silenzioso e nascosto (Sl 28, 1), parla e si rivela (Es 24, 10), egli è il Dio di tutti in quanto creatore (Gn 1-2). Dio è Padre (Is 64,7).

Il termine «**Padre**» riferito a Dio trova nel Nuovo Testamento il suo significato più alto. Ormai «Padre» designa Dio stesso, Gesù ha usato questo termine almeno 170 volte. Dio è il Signore e tutto è signoria di Dio. Gesù annuncia questa signoria, il Regno che viene offerto agli uomini disposti ad accettarlo. Dio Padre e Signore è così misericordioso che all'uomo è chiesto solo di riconoscere questo, di cambiare strada e andare verso di lui (parabola del figliol prodigo, Lc. 15, 11-32). Solo attraverso Gesù noi capiamo la paternità di Dio: "*nessuno conosce il Padre se non il figlio e colui al quale il figlio lo voglia rivelare*" (Mt. 11, 27): Jahvè è il Padre di Gesù di Nazaret, dunque proprio Gesù ce ne rivela il volto nella forma più alta.

Soprattutto nel **vangelo di Giovanni** troviamo sottolineato che Gesù ci svela il Padre (1,18), poiché Gesù è mandato dal Padre (5,43), al punto che "*chi vede lui vede il Padre*" (14,7-10). In Giovanni appare ancora più chiaro che il Padre è il contenuto della rivelazione e il Figlio è il rivelatore: Gesù ci manifesta il Padre (Gv 1,18) perché da sempre è con lui (Gv 10,30: "*io e il Padre siamo una cosa sola*"). La familiarità del rapporto tra il Figlio e il Padre viene espressa nel Nuovo Testamento dall'inaudito uso del vocabolo aramaico *Abbà* (Mc 14, 36; Rm 8, 14; Gal 4, 6), una *«ipsissima vox Jesu»*. Ma questo Dio così familiare resta pur sempre il Dio Signore, onnipotente, creatore e giudice.

²² Cfr. CODA P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 37ss.

Questa paternità è un dono, non dipende dal merito degli uomini, Dio fa questo dono a tutti, e Gesù, nella sua predicazione, ce ne mostra le caratteristiche:

1. Dio è padre di tutti gli uomini e fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti (Mt. 5, 45);
2. Si prende cura di tutti, anche dell'uccello del cielo e dell'erba del campo (Mt. 6, 26-32), dei passeri dell'aria (Mt. 10, 29);
3. E' così vicino agli uomini che tutti lo possono chiamare *Abbà* (cfr. sopra).

E' poi significativo notare come nelle lettere paoline **Dio e Padre** sono spesso congiunti nei saluti iniziali e nelle benedizioni finali ("*Dio e Padre nostro*", "*Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo*"; cfr. 1Ts 1,1; Gal 1,3; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Rm 1,7; Fil 1,2). Così per Paolo Padre è oramai un nome proprio, è il Padre di Gesù Cristo, dunque è distinto dal Figlio: è la prima persona della Santissima Trinità.

Dio come Padre nella storia della teologia e del dogma

La teologia ha recepito il dato della rivelazione neotestamentaria circa la paternità di Dio ed ha cercato di elaborarlo per renderlo comprensibile all'uomo del suo tempo, all'uomo di ogni tempo. Le professioni di fede e le preghiere liturgiche della chiesa nascente iniziano tutte con l'affermazione: ***Credo in unum Deum Patrem onnipotentem***. Quando si parla di Dio si intende sempre il Padre. **Origene** ha la distinzione *ho théos*, il Padre, e *théos* il Figlio.

La paternità di Dio va intesa non nel senso di una generazione padre-figlio, ma nel senso delle categorie dell'alleanza. Dio-Padre assume in sé tratti maschili e femminili. Le **immagini materne di Dio** nell'Antico Testamento: Sal 131, 2; Is 46, 3; 44, 24; 49, 15; 66, 13; Os 11, 1-8. Esse sono comunque poche ed assenti nel Nuovo Testamento dove Dio viene definito Padre di Gesù Cristo (203 volte) e Padre dei credenti (53 volte). Di fatto Gesù ha chiamato Padre la prima persona della Santissima Trinità. L'uso del termine «*Padre*» si presta inoltre a conciliare l'idea filosofica dell'*arché*, del principio ultimo di ogni realtà e il messaggio biblico.

Dunque il dato biblico risolve anche il problema di fondo della filosofia. Questo risponde anche all'esigenza degli Apologisti di presentare il messaggio cristiano anche sulla base di schemi filosofici. Questo tentativo entrò in crisi non tanto nel delineare i rapporti tra il Padre e il modo, quanto nel definire il rapporto tra il Padre e il Figlio (la crisi ariana e il grande dibattito che ne derivò nel IV sec.). Chiarita la **consustanzialità** di Padre e Figlio nei due Concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381) si afferma che nella vita intradivina Dio Padre è l'origine (*arché*) e la fonte, mentre *ad extra* la creazione è opera trinitaria. La confusione dei termini portò poi a definire con «Dio» l'**unica essenza divina** comune al Padre, al Figlio, e allo Spirito Santo invece che a definire il solo Padre.

La dottrina biblica di Dio Padre e quella filosofica del fondamento ultimo (*arché*) presentano una corrispondenza, da qui il tentativo di una sintesi tra fede e pensiero per passare da una riflessione teologica a partire dalla Scrittura ad una ontologica di Dio, sull'essenza di Dio. Punto di partenza è la **rivelazione del nome** di Es. 3,14: "*io sono colui che sono*". Questa traduzione ha già una portata ontologica. Ma nel testo indicava solo la promessa di una presenza e di una azione che protegge e salva. In altri passi Dio si definisce come il "*primo e l'ultimo*" (Is. 41,4), "*l'Alfa e l'Omega*" (Ap 1,8). Da qui Dio è stato definito come colui che esiste. Così Filone di Alessandria, i Padri della chiesa, Agostino, la Scolastica.

Tommaso d'Aquino equipara il nome biblico di Dio e il concetto filosofico di essere che, essendo il concetto più universale, è quello che meglio si può equiparare a Dio il quale comprende in sé tutto ciò che esiste. Ci si può ricollegare al concetto neoplatonico di Essere, il vertice della piramide delle idee, prima realtà dopo l'Uno. Per Tommaso **le cose hanno l'essere**, ma **Dio è l'essere**, è l'***ipsum esse subsistens***: ecco la determinazione ontologica che assicura la trascendenza

di Dio, ma anche un collegamento con il mondo, in parole bibliche la paternità, cioè non un Dio lontano, ma un Dio presente. Se Dio è pienezza di essere è perfetto, non vi è in lui alcuna mancanza, non è potenza, ma solo atto puro, dunque è semplice e immutabile ed eterno.

La definizione ontologica di Tommaso è certo arida e male rende conto dell'aspetto storico biblico, dove si parla dell'essere Dio per noi più che dell'essere Dio in sé. Ma la critica più forte a questa impostazione è venuta da Heidegger: a questo Dio non ci si rivolge in preghiera. Biblicamente Dio è persona, la sintesi scolastica mette almeno in risalto questo aspetto. Si supera allora l'astrattezza metafisica. Personalità indica poi relazionalità e questo è un dato biblico, cioè che "*Dio è amore*" (1Gv. 4, 8.16). La categoria di persona va certo applicata a Dio solo in **modo analogico**: egli è persona in una maniera incomparabilmente maggiore del nostro essere persone. Se dunque Dio è persona:

1. Non è un oggetto definito e disponibile, è soggetto che mantiene la sua misteriosità. Dio non si può chiudere in qualche sistema, non è definibile, è unico;

2. Dio non è predicato del mondo o dell'uomo, non è trasfigurazione di idee, proiezione di sogni. Il suo nome non può essere nominato invano. Dio non può essere strumentalizzato;

3. Dio è la realtà che tutto determina, non è solo un partner, ma è presente in tutte le cose, lo si incontra in ogni uomo. Egli è Dio per noi ed ha così esaltato la relazione che questa relazione è l'amore. Ne deriva che il senso dell'essere non è la sostanza, ma l'amore che si comunica. Per questo dove si ama c'è Dio, c'è il Regno di Dio. Per questo l'amore vince l'odio, perché "*Dio è amore*" (1Gv 4,8) e questo lo capiamo grazie alla sua rivelazione in/di Gesù Cristo.

Nella chiesa cattolica e nelle altre confessioni cristiane si avverte una **grave discrepanza** fra il posto tenuto nella fede dalla Trinità e la prassi dei credenti: ogni cristiano crede nella Trinità, ma pochissimi esprimono questa fede nella loro pietà personale. Il teologo tedesco K. Rahner ha puntato il dito su questo problema già negli anni '60 affermando che i cristiani sono monoteisti nel senso che hanno completamente dimenticato la fede trinitaria. Questa grave dimenticanza è stata poi alimentata dal fatto che sotto le minacce dell'ateismo ci si è preoccupati maggiormente di affermare l'esistenza di Dio, più che di specificarne l'effettivo volto. Un esempio eccellente è Kant: sebbene per Kant il fatto religioso sia fondamentale rappresentando un postulato di tutta la sua filosofia, la Trinità non ha nessun ruolo nella fede, poiché dalla dottrina sulla Trinità non si deduce nulla di utile per la pratica. La Trinità rimane quindi sempre più un mistero logico, un problema che cerca di conciliare l'uno con il trino: si dimentica che il mistero della Trinità è ben altro che un problema logico, matematico; infatti ***nella rivelazione di un Dio Trinità è contenuto il cuore del cristianesimo***, della Buona Novella del Vangelo: il Figlio inviato dal Padre ci conforma Lui nello Spirito Santo.

Il compito allora della teologia trinitaria sarà di presentare la Trinità come il mistero di salvezza di Dio che ama le sue creature donandosi e comunicandosi a loro, dato che Dio stesso è comunione, donazione. Nella **croce troviamo l'espressione più alta della Trinità**: Dio che viene incontro agli uomini in una relazione d'amore che arriva fino alla morte più infamante (cfr. lo splendido affresco della Trinità, denominato ***Trono della grazia***, di **Masaccio** in Santa Maria Novella dove il Padre sorregge il Figlio elevato sulla croce, con lo Spirito sotto forma di colomba).

Dall'unità e unicità di Dio alla Trinità

Lo abbiamo già trovato, ma vale la pena di ricordare il famoso «**credo d'Israele**»: "*Il Signore è il nostro Dio (elohim), unico è il Signore*" (Dt. 6, 4-5) L'unità di Dio, espressa nel famoso "*Ascolta Israele, YHWH è Dio, YHWH è uno solo*" è infatti una unità composta che gli ebrei hanno reso con **אֶחָד** (*achad*), mentre la parola ebraica ideale per indicare unità assoluta è **יְחִיד** (*yachid*): l'uso di *achad* lascia aperta la possibilità di unità composta, non un unità assoluta, ad un'unità che è in relazione a qualcos'altro o meglio a qualcun'altro.

Questa **unità non significa solitudine**. Un Dio solo non è perfetto, è solo! Egli richiede dunque una **relazionalità**. E allora bisogna anche aggiungere che all'interno di questa unità, si deve ammettere la relazionalità nel senso trinitario per evitare il rischio che, per ammettere un Dio in relazione, si richieda la necessità del mondo. Così l'unità relazionale implica la questione della trinità.

L'**Antico Testamento** non parla mai di una struttura trinitaria di Dio, eppure getta le basi per un credo trinitario:

1. Il parlare di Dio al plurale (*"facciamo l'uomo"*...Gn. 1, 26; 3, 22; 11, 7; Is. 6, 8 così interpretavano i Padri), ma è solo una forma stilistica. Dio al plurale: Elohim;
2. I tre angeli a Mamre (Gn. 18); (cfr spiegazione di Rublev)
3. La triplice benedizione di Nm 6, 24-26;
4. I due angeli davanti al trono di Dio, la formula tre volte santo di Is. 6;
5. La figura dell'angelo di Jahve che è, a volte, distinta da Jahve e, altre volte, a lui coincidente. Egli accompagna Israele nel deserto (Es. 14, 19), aiuta gli oppressi (Gn. 16, 7; 1Re 19, 5; 2Re. 1, 3), protegge i pii (Sl. 34, 8) rivela la forza di Dio (Zc. 12, 8) e la sua sapienza (2Sam. 14, 20);
6. Il tema della sapienza intesa come ipostasi distinta da Dio (Pro. 8). In altri passi la personificazione della Parola (Sl. 119, 89; 147, 15ss.; Sap. 16, 2) e dello spirito divino (Ag. 2, 5; Ne. 9, 30; Is. 63, 10; Sap. 1, 7).

I nomi veterotestamentari della vicinanza di Dio: trascendenza e immanenza

Abbiamo visto come sia problematico mettere assieme i due poli della religione ebraica: da un lato l'assoluta alterità ed incomprendibilità di Dio e dall'altra il fatto che Dio si comunica agli uomini. L'Antico Testamento utilizza dei nomi, delle figure per indicare la mediazione fra Dio e l'uomo.

Angelo di Dio (Malak Adonai)

Costituisce la forma di una rivelazione di Dio. Per esempio, Gen 16 (la nascita di Ismaele da Agar) oppure Gen 18,1-15. I Padri della chiesa vedevano nell'intervento dell'angelo l'intervento diretto del Logos divino o della Trinità. Lo studioso Eichrodt ha messo in evidenza come l'esigenza fondamentale del popolo dell'alleanza di gettare un ponte fra il Dio incomprendibile e il Dio che si manifesta nella storia abbia fatto nascere l'immagine dell'angelo. Rimane un interrogativo aperto il fatto se si tratti solo di un genere letterario o se c'è qualcosa di più profondo.

La Parola (Dabar Adonai)

Dio crea con la Parola: *"Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera"* (Sl 132,6); La Parola assume dei veri e propri tratti personali, viene quasi *"ipostatizzata"*: *"Mandò la sua parola e li fece guarire, li salvò dalla distruzione"* (Sl 106,20); La Parola riceve una missione: *"Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose, e la notte era a metà del suo corso, la tua parola onnipotente dal cielo, dal tuo trono regale, guerriero implacabile, si lanciò in mezzo a quella terra di sterminio, portando, come spada affilata, il tuo ordine inesorabile"* (Sapienza 18, 14-15).

La sapienza

Il testo più importante è quello di Prov 8, 22-31 (Ario si basava anche su questo testo per dimostrare come il logos non è increato, bensì creatura): *"Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra. Quando non esistevano gli abissi, io fui generata; quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua; prima che fossero fissate le basi dei monti, prima delle colline, io sono stata generata. Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi, né le prime zolle del mondo; quando egli fissava i cieli, io ero là; quando tracciava un cerchio sull'abisso; quando*

condensava le nubi in alto, quando fissava le sorgenti dell'abisso; quando stabiliva al mare i suoi limiti, sicché le acque non ne oltrepassassero la spiaggia; quando disponeva le fondamenta della terra, allora io ero con lui come architetto ed ero la sua delizia ogni giorno, dilettrandomi davanti a lui in ogni istante; dilettrandomi sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo".

Lo spirito

L'espressione «*ruah Adonai*» assume nell'A.T. una molteplicità di significati: un **significato cosmico** (vento, brezza che soffia sul creato); un **significato antropologico** (spirito dell'uomo, energia vitale dell'uomo); un **significato teologico**. All'interno del significato teologico è possibile individuare alcune ulteriori caratterizzazioni: Significato carismatico: forza data da Dio ad un individuo in funzione di un compito particolare che deve svolgere (vedi Giudici). Si tratta di un dono dato in forma non permanente, ma finalizzato al compito. Significato profetico: lo spirito viene dato ai profeti affinché portino la Parola. Rispetto al re: lo spirito viene dato in modo permanente al re affinché svolga la funzione di regnare.

Nella presenza dello spirito viene mano a mano individuato il segno di una presenza escatologica: *“Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici. Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore. Si compiacerà del timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese. La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento; con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio”* (Is 11,1-4).

Nei testi più recenti dell'Antico Testamento lo spirito viene effuso su tutte le genti per una maggiore conoscenza di Dio e della Sua volontà. In tutte queste raffigurazioni sono copresenti sia l'idea della **trascendenza** che dell'**immanenza** di Dio. In modo molto forte l'immanenza di Dio è sottolineata dall'abitazione dello spirito nel cuore dell'uomo. Grazie a queste figure possiamo parlare di una certa anticipazione della Trinità all'interno dell'Antico Testamento. Queste rappresentano i primi tentativi di anticipare l'apertura dell'alleanza ad una pienezza d'essere divino in più persone, di un Dio che esiste in sé come scambio interpersonale.

Nel **Nuovo Testamento** si scopre che il partner del Padre, il Tu cui si rivolge dall'eternità è la seconda persona, cioè il Figlio. Gesù ci rivela Dio come Padre, cioè come persona, ma così facendo Gesù si rivela come il Figlio fin dall'eternità. I momenti più significativi della rivelazione del Nuovo Testamento hanno una dimensione trinitaria.

La tradizione sinottica

1. Il battesimo di Gesù;
2. In Luca 10, 21 Gesù esulta nello Spirito e glorifica il Padre;
3. La predicazione apostolica ha da subito una dimensione trinitaria, stando ad Atti. 2, 32;
4. Stefano, pieno di Spirito Santo vede la gloria di Dio e Gesù che sta alla sua destra (Atti. 7, 55ss);
5. Il comando battesimale è il riferimento più autorevole del Nuovo Testamento: Mt 28, 19: *“Andate dunque ed ammaestrate tutte le nazioni battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”*. Qui Padre, Figlio e Spirito Santo sono sullo stesso piano.

Paolo

Le lettere di Paolo abbondano di formule trinitarie: Rm. 1, 3ss; Gal. 4, 4-6; la dossologia di 2Cor 13, 13: *“La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi”*. Le formule trinitarie esprimono la pienezza della realtà salvifica. L'attività stessa di Dio nella chiesa ha una dimensione trinitaria: 1Cor 12, 4-6; L'inno agli Efesini parla dell'opera del Padre, di quella del Figlio e di quella dello Spirito Santo (*“Benedetto sia Dio,*

Padre del Signore nostro Gesù Cristo... Ef 1, 3-14); Dall'unità trinitaria nasce l'unità della chiesa: Ef. 4, 4-6.

Giovanni

Giovanni nei primi 12 capitoli del suo vangelo tratta del rapporto tra il Padre e il Figlio, mentre nei capp. 14-17 dell'invio dello Spirito che procede dal Padre e della sua missione. La vita (in Gv=salvezza) sta nel conoscere (= riconoscere la gloria di Dio, = comunione) Dio e Gesù (Gv. 17, 3), la gloria che Gesù ha presso il Padre fin dalle origini (17, 5), riconoscere questa realtà significa partecipare ad essa (17, 23.26), ciò può avvenire grazie allo Spirito Santo. Attraverso lo Spirito l'unità tra Padre e Figlio si allarga fino a diventare unità fra i credenti. Quando Giovanni dice che "*Dio è amore*" (1Gv. 4, 8) intende affermare la comunione eterna di amore trinitario nella quale è destino che l'uomo sia infine inserito (taglio soteriologico).

Genesi 18,1-15: l'icona della Trinità di Andrei Rublev

La più celebre icona della tradizione orientale è sicuramente quella della **Santissima Trinità** (conservata oggi a Mosca nella Galleria Tret'jakov), dipinta agli inizi del secolo XV dal monaco e iconografo russo **Andrej Rublev** (1360-1430) per il monastero della Trinità di Zagorsk (oggi Sergiev Posad) fondato da S. Sergio di Radonez (1313-1392). L'icona faceva parte dell'iconostasi della chiesa che S. Sergio aveva voluto dedicata alla Trinità affinché gli uomini «*mediante la contemplazione della Trinità vincano l'odio lacerante del mondo*» in un momento storico travagliato per la Russia sconvolta dalla violenza e dalla guerra dell'invasione tartara e da soprusi e lotte interne dei vari principati. L'ideale di vita tracciato da S. Sergio era che i monaci «*vivendo insieme e in comunione, adorando la Santissima Trinità, potessero scongiurare il pericolo delle discordie*». L'opera di Rublev, contrassegnata da una particolare luminosità e dolcezza, volle essere un messaggio di consolazione per uomini che vivevano in un'epoca violenta e dura.

La fede cristiana ci dice che **Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo**. Ma nella luce abbagliante della sua vita trinitaria egli rimane per noi essenzialmente un **mistero**. Volerlo penetrare e comprendere con il debole lume della nostra ragione è come voler contenere nel cavo di una mano le acque degli oceani o trattenere nel pugno l'aria che ci circonda. Chi, sospinto dall'amore, ha cercato di fissare il proprio sguardo nel rovelo ardente della Trinità ha sempre finito per confessare in umiltà la propria pochezza, offrendo a Dio l'omaggio della fede orante e adorante. «*La Trinità - afferma Adam de Perseigne - è amica del silenzio*». E il silenzio è l'unica via di accesso al mistero. Alla presenza dell'ineffabile mistero di Dio, ogni tentativo di comprensione puramente razionale sa di follia, e tutte le nostre spiegazioni e definizioni non reggono alla luce del suo fulgore. Esiste tuttavia una strada per comunicare con Dio uno e trino: **l'amore**. "*A chi mi ama mi manifesterò*" (Gv 14,21), afferma Cristo; e ancora: "*Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui*" (Gv 14,23). L'amore conosce Dio. Ma ciò che l'amore ha conosciuto nessuno è mai stato in grado di tradurlo nel linguaggio dei nostri idiomi, perché l'amore non è comunicazione di parole, ma esperienza di vita. E' possibile penetrare il mistero di Dio attraverso l'immagine sacra, destinata a guarire e trasfigurare la nostra sensibilità: non esiste altrove nulla di simile quanto a potenza e a bellezza artistica. I cristiani della grande tradizione orientale hanno espresso l'inesprimibile attraverso le **icone** (dal greco *εικον eikon*). Le icone possono considerarsi «*Scrittura proclamata con l'immagine*» e che sono chiamate a rivelare il divino non diversamente dalla Parola e dai Sacramenti.

L'icona della Trinità di Rublev si ispira all'episodio biblico della visita fatta da tre misteriosi personaggi ad **Abramo** alle **querce di Mamre** (Gn 18,1-15), episodio interpretato nella tradizione giudaica secondo quanto viene evocato nella lettera agli Ebrei: "*Non dimenticate la philoxenia; alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli*"(Eb 13,2). L'amore per lo straniero

(philoxenia) e l'ospitalità fanno tutt'uno. Il riferimento del passo neotestamentario al testo della Genesi è inequivocabile: si tratta dell'ospitalità di Abramo. Eppure il nome del patriarca non risuona. Al suo posto c'è un apparentemente anonimo «qualcuno». Non solo, si aggiunge anche un «senza saperlo». I due termini si rimandano reciprocamente. Secondo il Talmud Abramo credeva che coloro che transitavano per via «fossero semplici arabi del deserto» (b. Qjddushin 32b). Altra è invece la lettura cristiana: la liturgia orientale interpreta l'episodio in chiave trinitaria “*Felice Abramo, tu li hai visti, tu hai ricevuto la divinità una e trina*”, cui fa eco la tradizione occidentale per mezzo del suo autore più rappresentativo per quanto riguarda l'indagine trinitaria, S. Agostino: «*tres vidit, unum adoravit*». Fin dalla più antica tradizione iconografica, i tre visitatori di Abramo sono rappresentati conformemente al modo di ritrarre gli angeli, giovani imberbi, senza ali, vestiti di bianco, di una somiglianza quasi perfetta; successivamente (si veda i mosaici di Santa Maria Maggiore a Roma, di San Vitale a Ravenna, della Cappella Palatina a Palermo) i tre personaggi verranno rappresentati con le ali e lo scettro. Rublev seppe interpretare il testo della *Genesi* in modo essenziale e fece emergere dei particolari e un'armonia che rendono unici il messaggio teologico e la forza di questa immagine.

Per quanto riguarda l'interpretazione delle singole figure sono state date tante varianti, tutte ben giustificate: noi preferiamo quella secondo l'ordine del *Simbolo della fede* con al centro la figura del Figlio, anche in riferimento al messaggio eucaristico-ecclesiale verso il quale tutta la scena fa convergere l'attenzione con la coppa del sangue sulla tavola che richiama la mensa eucaristica²³. La realtà di Dio, uno e trino, è espressa dai tre personaggi di origine celeste, come indicano i troni su cui siedono, poggiati sul verde della terra, la statura allungata, quasi spiritualizzata, l'aureola e lo scettro che richiama il bastone dei tre ospiti inviati ad Abramo (né lui, né Sara compagno nell'icona), il bastone colorato di rosso per indicare l'amore che li ha messi in cammino. Identici nella fisionomia, essi assumono attitudini e ruoli diversi, sottolineati dalla posizione che occupano (secondo l'ordine del *Credo*), dal movimento del corpo e dai colori degli abiti: l'azzurro indica la loro provenienza, il giallo-oro divinità e gloria, il bianco la luce increata che abbaglia, il rosso il fuoco e il sangue, simboli dell'umanità e del sacrificio, il verde la vita.

Il Padre, a sinistra, in posizione di perfetto riposo e avvolto in un'ampia veste dorata, accoglie il Figlio a missione compiuta e, rivolto verso lo Spirito, dona suo tramite la benedizione agli uomini (mano benedicente sorretta dal ginocchio rialzato).

Il Figlio, figura centrale della redenzione, è tornato in grembo alla divinità dopo la missione terrena. Appoggia, ancora benedicente la mano sulla mensa (Lc 24,51); le due dita stanno a indicare umanità e divinità; il braccio dall'ampio gesto sul tavolo, chiede, rivolto al Padre, di inviare agli uomini l'«altro consolatore», lo Spirito Santo (Gv 14,16). Porta sulla spalla la stola sacerdotale e regale ed è vestito d'azzurro e di rosso, colore quest'ultimo che attraverso le pieghe dilatate della manica si riversa sul calice come un fiotto di sangue.

Lo **Spirito Santo** è raffigurato all'inizio della sua missione, ed è di fronte al Figlio colto invece al compimento della propria missione. Ha il piede destro scoperto, in atto di partenza. Lo Spirito è in atteggiamento di oblatività pura: è tutto consenso e tutto dono colui che deve «*compiere ogni santificazione*». Vestito di verde, è sorgente zampillante per la vita eterna (Gv 7,38) e quale «*dito della destra del Padre*» (inno *Veni Creator*) indica la terra con struggente condiscendenza. Il movimento dei volti, la profondità degli sguardi, il collo dilatato, rigonfiato di soffio vitale (Gn 2,7;

²³ Cfr. ANGE D., *Dalla Trinità all'Eucaristia*, Ed. Ancora, Milano 1989; EVDOKIMOV P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, E.P., Cinisello B. 1990

Gv 20,22), l'assenza di ombre, la luce dirompente rappresentano a perfezione la vita trinitaria, in cui ogni differenza converge verso l'unità, e la diversità sprigiona armonia, comunione e pace.

Il fulcro dell'icona, il motivo unificante di tutta la scena, il punto convergente dei tre personaggi celesti, la chiave interpretativa della vita divina così come si è manifestata agli uomini, sono espressi dalla **grande coppa della salvezza**, la cui figura è delineata dalle sagome del Padre e dello Spirito, tra i quali è accolto Cristo, l'Agnello immolato. Tale coppa assume le dimensioni del **calice**, in cui è raffigurata la testa dell'agnello "condotto al macello" (Is 53,7). Verso il calice sono rivolte le mani dei tre personaggi e su di esso sembra scendere verticalmente e alimentarsi l'albero della vita (dietro al Figlio, velato accenno alle querce di Mamre) La liturgia celeste si traduce in liturgia terrestre con il suo potente appello: "Siate uno, come io e il Padre siamo uno" (Gv 17,20).

Il vincolo che lega i tre personaggi in un'intima comunione non è soltanto la loro comune sostanza divina, l'unità della loro natura nella trinità delle loro persone, ma è l'**Amore**. Questo amore non rimane confinato all'interno della Trinità, lo sguardo del Figlio non ritorna al Padre per rimanere in lui in un riposo eterno, va verso il calice, simbolo del sacrificio e infine va oltre il calice, verso coloro per i quali il sacrificio verrà consumato. Come ogni vita, la vita della Trinità divina trova il suo compimento nel sacrificio. Non è Abramo o Sara, a servire i tre misteriosi personaggi, ma è la divina Trinità che invita tutti gli uomini a riunirsi intorno alla medesima ed unica coppa, a prendere parte al banchetto dell'Agnello. La tavola eucaristica diviene allora non solo il centro dell'icona, ma la «*sorgente e il culmine*» di tutta la vita cristiana (SC n. 10). La natura e la missione della Chiesa (rappresentata sullo sfondo) da lì partono e lì convergono, frutto della comunione divina. Il miracolo di una vita comunitaria non ha nessun'altra sorgente, se non in Dio.



Andrej Rublev (1360-1430) – La Trinità

La rivelazione di Dio come Figlio

L'eterno dilemma: Gesù o Cristo? L'unità del Gesù terreno e del Cristo glorificato

Il Catechismo della Chiesa cattolica al n. 469 così riassume la professione di fede su Cristo: «La Chiesa confessa che Gesù è inscindibilmente vero Dio e vero uomo. Egli è veramente il Figlio di Dio che si è fatto uomo, nostro fratello, senza con ciò cessare d'essere Dio, nostro Signore: *«Id quod fuit remansit et quod non fuit assumpsit - Rimase quel che era e quel che non era assunse»²⁴*», canta la liturgia romana. E la liturgia di san Giovanni Crisostomo in oriente proclama e canta: «*O Figlio unigenito e Verbo di Dio, tu, che sei immortale, per la nostra salvezza ti sei degnato d'incarnarti nel seno della santa Madre di Dio e sempre Vergine Maria; tu, che senza mutamento sei diventato uomo e sei stato crocifisso, o Cristo Dio, tu, che con la tua morte hai sconfitto la morte, tu che sei uno della Santa Trinità, glorificato con il Padre e lo Spirito Santo, salvaci!*²⁵».

Il problema fondamentale su Gesù Cristo, cioè l'eterno dilemma Gesù o Cristo, s'è posto con **acutezza nuova** nei nostri tempi, sia sul piano della storia sia su quello della teologia. Numerosi elementi nuovi vengono apportati dallo studio della Sacra Scrittura e dalle ricerche storiche sui grandi concili cristologici (Nicea, Efeso, Calcedonia, Costantinopolitano III). Con nuova insistenza gli uomini e le donne d'oggi pongono gli stessi interrogativi d'una volta: «*Chi è dunque quest'uomo?*» (Lc 7, 49); «*Donde gli vengono questi doni? E che sapienza è mai questa che gli è stata data? Che cosa significano i miracoli compiuti dalle sue mani?*» (Mc 6, 2). Lo stesso maestro lungo le strade intorno a Cesarèa di Filippo interrogava i suoi discepoli «*La gente, chi dice che io sia?*» (Mc 8, 27). Quella domanda è valida ancora oggi.

Gesù Cristo, che è l'oggetto della fede della Chiesa, non è né un mito né una qualsivoglia idea astratta. Egli è un uomo che ha vissuto in un contesto concreto, che è morto dopo aver condotto la propria esistenza nell'evoluzione della storia. Una ricerca storica su di lui è quindi un'esigenza della stessa fede cristiana. Del resto, questa ricerca non manca di difficoltà, come appare dai problemi che essa ha conosciuto nel corso dei tempi. Il Nuovo Testamento non ha lo scopo di presentare un'informazione puramente storica su Gesù. Esso intende innanzitutto trasmettere la **testimonianza della fede ecclesiale su Gesù** e presentarlo nel suo pieno significato di «*Cristo*» (Messia) e di «*Signore*», *Kyrios*, Dio). Questa testimonianza è l'espressione di una fede e cerca di suscitare una fede. Una "biografia" di Gesù, nel senso moderno del termine, intesa cioè come un racconto preciso e dettagliato, non può quindi essere composta. Ma la stessa cosa vale per numerosi personaggi dell'antichità e del Medioevo. Da ciò non bisognerebbe tuttavia trarre conclusioni improntate ad un pessimismo esagerato circa la possibilità di conoscere la vita storica di Gesù.

L'unità del Gesù terrestre e del Cristo glorificato

Le ricerche scientifiche sul **Gesù della storia** hanno certamente un grande valore. Ma una conoscenza veramente cristiana di Gesù non può restare in queste prospettive limitate. **Non si può raggiungere pienamente la persona e l'opera di Gesù Cristo, se non si evita di dissociare il Gesù della storia ed il Cristo quale è stato predicato.** Una conoscenza piena di Gesù Cristo non può ottenersi senza tener conto della fede viva della comunità cristiana che sottostà a questa visione dei fatti. Ciò vale per la conoscenza storica di Gesù e per la genesi del Nuovo Testamento come per la riflessione cristologica odierna. I testi del Nuovo Testamento hanno di mira una conoscenza sempre più profonda e l'accettazione della fede. Quindi essi non considerano Gesù Cristo nella prospettiva del genere letterario della storia pura o della biografia in un orizzonte quasi retrospettivo. Il significato universale ed escatologico del messaggio e della persona di Gesù Cristo

²⁴ Solennità di Maria SS. Madre di Dio, Antifona al « Benedictus »: *Liturgia delle Ore*, v. 1, LEV 1981 p. 475

²⁵ *Liturgia delle Ore bizantina, Inno*

esige che si oltrepassi la semplice evocazione storica, come anche le interpretazioni unicamente funzionali. La nozione moderna della storia, avanzata da alcuni in opposizione alla fede ed esibita addirittura come la presentazione nuda ed obiettiva d'una realtà passata, è diversa dalla storia quale la concepivano gli antichi. L'identità sostanziale e radicale di Gesù nella sua realtà terrena col Cristo glorioso appartiene **all'essenza stessa del messaggio evangelico**. Una ricerca cristologica che pretendesse di limitarsi al solo Gesù «della storia» sarebbe incompatibile con l'essenza e la struttura del Nuovo Testamento, ancor prima di essere rifiutata da un'autorità religiosa esterna.

Le innumerevoli immagini e teologie su Cristo?

«**Quale immagine di Cristo è l'autentica?** È il giovane, imberbe, bonario pastore dell'arte catacombale paleocristiana o il barbuto, trionfante *Imperator* e *Cosmocrator* della tarda iconografia relativa al culto imperiale, aulico-rigido, inaccessibile, minacciosamente maestoso sullo sfondo dorato dell'eternità? È il *Beau-Dieu* di Chartres o il misericordioso Salvatore tedesco? È il Cristo re e giudice del mondo, troneggiante in croce sui portali e nelle absidi romaniche, o l'uomo dolente raffigurato con crudo realismo nel *Christus im Elend* di Dürer e nell'unica crocifissione superstite di Grunewald? È il protagonista della *Disputa* di Raffaello, dall'impassibile bellezza, o l'umano moribondo di Michelangelo? È il sublime sofferente di Velázquez o la figura torturata dagli spasimi del Greco? Sono i ritratti salottieri, impregnati di spirito illuministico, di Rosalba Carriera e di un Fritsch, in cui si muove un elegante filosofo popolare o le edulcorate rappresentazioni del Cuore di Gesù del tardo barocco cattolico? È il Gesù del diciottesimo secolo, il giardiniere o farmacista che somministra la polvere della virtù, o il classicistico Redentore del danese Thorwaldsen, che scandalizzò il suo compatriota Kierkegaard eliminando lo «scandalo della croce»? È il Gesù umano, mite ed esausto, dei nazareni tedeschi e francesi e dei preraffaelliti inglesi o è il Cristo, calato in ben altre atmosfere, degli artisti del ventesimo secolo, i vari Beckmann, Corinth, Nolde, Masereel, Rouault, Picasso, Barlach, Matisse, Chagall?

Ne meno diverse sono le **teologie** che sottendono le immagini. Quale cristologia è l'autentica? È, nell'*antichità*, il Cristo del vescovo Ireneo di Lione o del suo discepolo Ippolito (antipapa di Callisto), quello del geniale compilatore greco Origene o dell'eloquente giurista latino Tertulliano? È il Cristo dello storiografo Eusebio o quello di Antonio, il padre del deserto egiziano; quello del massimo teologo dell'Occidente, Agostino o quello di papa Leone magno? È il Cristo degli alessandrini o quello degli antiocheni, quello dei cappadoci o quello dei monaci d'Egitto? È, nel *medioevo*, il Cristo del neoplatonico speculativo Giovanni Scoto Eriugena o quello dell'acuto dialettico Abelardo, quello delle tanto commentate sentenze di Pietro Lombardo o quello delle prediche sul Cantico dei Cantici di Bernardo di Clairvaux? È il Cristo di Tommaso d'Aquino o quello di Francesco d'Assisi, quello del potente Innocenzo III o quello degli eretici valdesi e albigesi da lui combattuti? È il Cristo dell'apocalittico Gioacchino da Fiore o quello dell'audace pensatore e cardinale Nicola Cusano, quello dei canonisti romani o quello dei mistici tedeschi?

È, nell'*età moderna*, il Cristo dei Riformatori o quello dei papi romani, quello di Erasmo da Rotterdam o quello di Ignazio di Loyola, quello degli inquisitori spagnoli o quello dei mistici spagnoli da loro perseguitati? È il Cristo dei teologi della Sorbona e dei giuristi della corona francesi o il Cristo di Pascal, quello degli scolastici spagnoli dell'età barocca o quello dei teologi dell'illuminismo tedesco, quello dell'ortodossia riformata luterana o quello delle antiche e nuove Chiese libere protestanti? È il Cristo dei filosofi-teologi dell'idealismo tedesco, di Fichte, Schelling, Hegel, o è quello del teologo-antifilosofo Kierkegaard? È quello della scuola cattolica di Tubinga o quello dei teologi gesuiti e neoscolastici del Vaticano I, quello dei movimenti del risveglio protestante nel sec. XIX o quello dell'esegesi liberale dei secc. XIX e XX, quello di Romano Guardini o quello di Karl Adam, di Karl Barth o di Rudolf Bultmann, di Paul Tillich o di Teilhard de Chardin?²⁶».

²⁶ Cfr KUNG H., *Essere cristiani*, Mondatori Milano 1976, pag. 132ss

Gesù Cristo rivelatore del mistero divino

Gesù Cristo ci ha rivelato **Dio nella pienezza del suo essere trinitario**: Padre, Figlio e Spirito Santo. Noi crediamo nel Dio di cui Gesù ci ha parlato, un Dio che è uno e trino. Dunque nel dire di sì a Gesù Cristo noi diciamo di sì al Dio-Trinità. Gesù così ci ha annunciato il più grande mistero, il dato più assoluto e trascendente, una verità che va oltre le possibilità della comprensione della ragione umana, dunque un Dio che è **oltre**, oltre la nostra immaginazione, oltre le nostre aspettative, oltre i nostri criteri di pensiero. Eppure Gesù, nella sua vicenda, ci ha anche rivelato che questo Dio è, al tempo stesso, **vicino**, compagno di viaggio, *Abbà*. Il tutto in una forma inaudita: *“Dio ha tanto amato gli uomini da dare il suo Figlio unigenito”* (Gv 3, 16). Il **Credo** afferma: *“per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo”*. Gesù Cristo non solo ha segnato la storia, ma ha cambiato la storia degli uomini, la sua resurrezione ha aperto prospettive prima solo parzialmente intuite e ha dato soluzione ai problemi fondamentali dell'uomo quale il dolore, l'ingiustizia, la morte. L'Antico Testamento è stato come un lunga preparazione ad accogliere il Messia, il salvatore.

Punto di partenza della **crisologia** del Nuovo Testamento è la fede post-pasquale degli apostoli: i titoli crisologici (*Cristo, Salvatore, Redentore, Figlio di Dio*) sono tutti post-pasquali. Di se stesso Gesù disse solo di essere il *Figlio dell'uomo* (82 volte nei vangeli, 80 volte sulla bocca di Gesù). Questo titolo, volutamente ambiguo, sottolinea l'umanità di Cristo, ma si ricollega alle profezie del libro di Daniele (Dn 7) e della apocalittica inter-testamentaria. La **Pasqua** di Gesù, il mistero della sua passione, morte e resurrezione, **è il dato fondamentale che ci rivela la divinità di Gesù**, la morte non ha potere su di lui! Oltre alla dimensione crisologica (che qui però non possiamo trattare) è interessante riscoprire la *storia trinitaria di Pasqua*²⁷, come cercheremo di illustrare più avanti. Eppure anche nel Cristo pre-pasquale vi sono apporti preziosi in questo senso:

1. Gesù si è presentato come rabbì, profeta, maestro di sapienza, ma la sua predicazione accompagnata dai miracoli poneva continuamente la questione sulla sua identità. *“La gente chi dice che sia il Figlio dell'Uomo?”* (Mt 16,13). Compie i miracoli con una forza che non era presente in chi, nell'Antico Testamento, aveva compiuto fatti straordinari simili. Nel *“ma io vi dico”*, nel *“in verità, in verità vi dico”* egli si fa portatore di un'autorità inaudita, interpreta la legge, ma anche la supera. Egli parla in prima persona, non in nome di Jahvè, come i profeti.
2. Nel suo comportamento concreto, nel suo accostare e mangiare con i peccatori e i pubblicani, Gesù anticipa il perdono, compie segni di perdono e di accoglienza (banchetto significa comunione ed è sempre un richiamo al banchetto escatologico) che solo Dio può fare. Qui Gesù sta al posto di Dio, egli opera ed agisce come Dio.
3. Gesù invita alla sequela, chiama (si entra nel gruppo perché chiamati, non per propria iniziativa o volontà), invita alla comunione con lui (ben più del rapporto rabbino-discepolo che comunque, finita la preparazione, si interrompeva). La sua sequela chiedeva di rompere con tutte le altre cose, è un qualcosa di esclusivo, e solo per chi è più grande di tutti si lascia tutto.
4. Il suo modo inaudito di rivolgersi al Padre: *“Abbà”* e distinzione *“Padre mio e padre vostro”* (dunque il suo è un rapporto particolare ed unico, Gesù dice Padre nostro solo nella preghiera che insegna ai discepoli, ma questa locuzione è preceduta dal *“quando pregate dite...”*). Ciò indica la coscienza del suo essere Figlio. Questo rapporto tra Gesù e il Padre **implica un rapporto precedente, la preesistenza**. La divinità di Gesù richiedeva la sua essenza eterna con il Padre: Gesù è il *Logos*, il Verbo incarnato, per essere Dio il *Logos* deve essere eterno, preesistere all'incarnazione:

Gv 1, 1: *“In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio”*.

²⁷ Cfr. FORTE B., Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano, EP, Cinisello Balsamo 1985, pagg. 29ss

Gv 8, 58: “Prima che Abramo fosse io sono”.

Paolo era consapevole dell’idea della preesistenza, dato che essa era presente fin dall’inizio nella tradizione apostolica. In varie formule di missione il rapporto Padre e Figlio presuppone la preesistenza (Rm. 8,3; Gal. 4, 4 ed anche Gv. 3, 17; 1Gv. 4, 9ss.14). L’**inno cristologico** di Fil. 2, 6-11 parla della spoliazione riferita al Cristo preesistente, non al Gesù terreno. Gesù Cristo esiste dall’eternità nella forma (o nell’essenza) di essere divino (*morphè theou*), si abbassa poi fino alla morte di croce e viene elevato alla posizione di *Kyrios*. In Col. 1, 15-17 si dice che “*tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui*”.

L’identità del Gesù terreno: la portata cristologica del comportamento di Gesù

L’inquadramento sociale. Gesù ebbe uno stile di vita fortemente originale: rinuncia alle ricchezze, distacco dalla famiglia, celibato, predicatore itinerante, tutte cose che la chiesa primitiva non intese come normative per il cristiano in genere. Gesù si propone come una autorità carismatica originale libera nei confronti della famiglia, della società, dei valori culturali e culturali del tempo, costituisce un movimento profetico del tutto particolare.

Il rapporto con i discepoli. Gesù inizia il suo ministero pubblico con la chiamata dei discepoli. Il gruppo di Gesù si distacca chiaramente dal gruppo di Giovanni il Battista (per esempio Gesù non fa battezzare), Gesù non è un asceta come il Battista, non si comporta come altri profeti apocalittici del tempo che puntavano a gesti straordinari. Gesù non pensa neppure al modo degli esseni, il suo gruppo è itinerante e non stabile. Gesù veniva definito *maestro* titolo usato solo nei vangeli; è lui che chiama i discepoli (diversamente dall’uso del tempo in cui erano i discepoli a scegliere il maestro) e lo fa con una autorità inusuale che provoca la immediata risposta. Gesù chiama a seguire se stesso mentre i profeti chiamavano a seguire Dio (autocoscienza divina di Gesù) e lo fa chiedendo una radicalità inaudita, senza condizioni (la *halakà* prevedeva l’obbligo di seppellire i defunti della propria famiglia Lc 9,60), chiede di rinunciare alle ricchezze (Mc 10,29-30), ai legami di parentela (Mt 10,37-38; Lc 14,26-27), al matrimonio (fatto decisamente nuovo, per gli ebrei il celibato era un qualcosa di negativo, Mt 19,12). Mentre andare dai rabbini significa dedicarsi allo studio della *Torah*, andare con Gesù significava entrare in comunione con la sua persona e dividerne il destino, a perdere la vita a causa sua (Mt 10,39). Mentre alla scuola dei rabbini il discepolo diventerà rabbino, alla scuola di Gesù il discepolo resta sempre discepolo.

I miracoli. Gesù viene ricordato come un operatore di miracoli (cfr. Atti 2,22). Di fatto i miracoli non sono decisivi ai fini della fede in Gesù il quale in genere chiede che essa ci sia prima di intervenire (Mc 9,23-24) anche i discepoli che videro i miracoli scapparono e Gesù non volle fare il miracolo di scendere dalla croce (Mt 27,39-43; Mc 15,24-28; Lc 23,35-38). Essi non solo allora da intendere come la prova della divinità di Gesù, ma possono dirci che Gesù aveva questa autocoscienza quando li compiva, ci fanno capire ciò che Gesù pensa di se stesso, compie le scritture e segnala l’avvento del Regno.

Il gesto compiuto nel Tempio. Circa il Tempio Gesù ne rispettava l’istituzione, partecipava al culto, ma la sua purificazione indica forse una polemica con il sacerdozio giudaico, tanto che vi fu subito la reazione dei sacerdoti e degli scribi (Mc 11,15-18; Lc 19,45-48), ma indica anche la sua volontà di distruggere quel tempio per edificarne uno nuovo così come era anche nelle attese degli israeliti. E Gesù fece la previsione della distruzione del Tempio, perché lui stesso è più grande del Tempio. In quel gesto era compresa oltre una critica al culto e ai riti sacrificali per ottenere il perdono dei peccati, anche un significato simbolico, le promesse di Dio da Israele passano ad un altro popolo che le farà fruttare, l’antica alleanza viene sostituita dalla nuova (Lc 20,1-19; Mc 13).

Atteggiamento verso la legge e i suoi trasgressori. Circa il rapporto con la Legge, Gesù fu molto critico, la frase sul compimento non è risale a Gesù, è molto probabilmente redazionale (cioè dell'evangelista e della comunità) ed è riportata solo da Matteo (Mt 5,17-20). Così Gesù proibisce ad un discepolo di seppellire il proprio padre (Mt 8,21-22: è del Gesù storico in quanto in contrasto con la prassi giudaica e successivamente cristiana), ricomprende il riposo del sabato (Mc 1,21-28; 2,23-27; 3,1-6; Lc 13,10-17; 14, 1-6; Gv 5,1-11; 7,22-23; 9,14), la concessione del divorzio (Mc 10,2-12; Mt 5, 31s; 19,3-9; Lc 16,18; 1Cor 7,10-11), la pratica del digiuno (Mc 2,18-19), la casistica di puro-impuro Gesù è sempre molto libero su queste cose, per cui tiene tranquillamente rapporti proibiti con lebbrosi (Mc 1,40-45; Lc 17,12-14), donne mestruate (Mc 5,25-34; Mt 9, 20-22; Lc 8, 43.48 l'emorroissa), cadaveri (Mc 5,35-43; Mt 9,18-19.23-25; Lc; 8,49-55: figlia di Giairo; Lc 7,11-15: vedova di Nain), pagani (Mc 7,24-30: Mt 15,21-28: donna fenicia; Mt 8,5-13; Lc 7,1-10; Gv 4,46-53: centurione di Cafarnao), samaritani (il lebbroso guarito di Lc 17,15-18; il buon samaritano Lc 10,29-37; donna la pozzo di Sichem Gv 4,1-42), pubblicani (Mc 2,15-17; Mt 9,10-13; Lc 5,29-32; Mt 11,19: mangione e beone; Mt 21,31: i pubblicani vi precederanno nel Regno), prostitute (Mt 21,31: vi precederanno; Lc 7,36-50: prostituta perdonata).

Con questo atteggiamento **Gesù manifesta di agire a nome di Dio**. Gesù contesta ancora il *Korbàn* (qualsiasi cosa offerta a Dio era sacra e non poteva essere utilizzata a scopi profani) per cui in nome di Dio si andava contro la giustizia (Mc 7,8-13), contesta che qualcosa di esterno contaminava l'uomo (Mc 7,15; Mt 15,11). Perciò Gesù non contesta tanto la Legge, in molte cose la seguiva, quanto afferma di esserle superiore.

L'identità del Gesù terreno: la portata cristologica delle parole di Gesù

Se anche non possiamo essere certi circa le *ipsissima verba Jesu*, almeno siamo sicuri della *ipsissima intentio Jesu*, e del fatto che il suo era un **parlare con autorità** (Mc 1,27; Mt 7,29).

L'amore per i nemici. Il movimento di Gesù era un movimento pacifista fino al punto di amare i nemici e benedire quelli che maledicono (Lc 6,27-28; Mt 5,44). Il comandamento dell'amore è strettamente collegato all'annuncio del Regno. Ora il prossimo da amare non è più solo l'israelita, ma **ogni uomo**, specie se bisognoso.

Loghia (discorsi) e parabole. Gesù si presentava anche come maestro di sapienza, come i saggi di Israele. Vi sono i suoi *loghia* sapienziali, specie le ammonizioni imperative rivolte ai discepoli (Mt 5,42: "dà a chi ti domanda" o Mc 9,43: "se la tua mano ti scandalizza, tagliala") o alla comunità (come Mt 6,19-21: "non accumulate tesori sulla terra; o Mc 10,44: chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti"). Gesù si mostra così consapevole del suo compito di educare e formare, alcuni di questi *loghia* sono certamente storici come quello che dove due o tre sono riuniti... (Mt 18,20) o quello del fuoco portato sulla terra (Lc 12,49.51) o chi non è con me è contro di me (Mt 12,30; Lc 11,23). Sono propri di Gesù i detti introdotti dalla formula originale "in verità vi dico" (Mc 3,28), allora essi sottolineano la convinzione di Gesù circa il suo essere. Anche le **parabole** appartengono al Gesù terreno, esse hanno quasi tutte una portata cristologica che tende a dire qualcosa di Gesù. Così cristologia implicita è quella della pecorella smarrita (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7) che rivela un comportamento proprio di Gesù (e di Jahvè) che va alla ricerca dei peccatori come il pastore la pecora smarrita. Cristologia esplicita è quella dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-9; Lc 20,9-19), per quel riferimento al figlio, che Gesù identifica in se stesso.

L'annuncio del Regno di Dio. È l'**annuncio chiave di Gesù** (Mt 4,23; Mc 1,15), è tipico suo e recede nella comunità cristiana man mano che ci si avvicina all'ambiente ellenistico. Negli ultimi brani del Nuovo Testamento non si trova quasi più mentre si trova Regno di Cristo, Regno del Figlio diletto e simili, nel tentativo di cristologizzare una affermazione solo teologica (i passi sul regno di Dio nei Sinottici sono circa 70, inesistenti nel vangelo di Giovanni). Regno di Dio ha tutto

un suo **retrotterra semitico** legato al concetto di Jahvè-re, nella letteratura extra-canonica Regno assume connotati apocalittico-escatologici. Il Regno di cui parla Gesù ha una dimensione futura ed escatologica (nel Padre Nostro: “*venga il tuo Regno*”, Mt 6,10; Lc 11,2). Il Battista minacciava perdizione, Gesù rivela il destino di salvezza (v. beatitudini). Al tempo stesso, però, il Regno è un qualcosa di **presente nella persona stessa di Gesù**, nelle sue azioni e nelle sue parole. Vi sono **sei detti di Gesù**, sicuramente propri della stessa predicazione di Gesù (discontinui tanto all’ambiente giudaico dato che nessuno avrebbe fatto tale affermazione, quanto alla chiesa primitiva che essa non usò questa formula):

1. “*Il Regno di Dio si è reso vicino*” (Mc 1,15b), *enghiken* indica una imminenza non più rimandabile che confina con l’attività di Gesù.
2. Le cinque parabole della crescita (la semina in vari terreni Mc4,4-9; il seme che cresce da solo Mc 4,26-29; il granello di senapa Mc 4,30-32; la zizzania Mt 13,24-30; il lievito nella pasta Mt 13,13e Lc 19,20-21) con il loro gioco di contrasto tra l’inizio e la fine.
3. Il detto sulla cacciata dei demoni (Lc 11,20; Mt 12,28) è il realizzarsi della regalità liberatrice di Dio.
4. Il giudizio di Gesù sul Battista: “*Il più piccolo del Regno di Dio è più grande di lui*” (Lc 7,28; Mt 11,11). Con Gesù si verifica già una irruzione della regalità escatologica di Dio, sicché con essa si provoca un cambiamento di prospettiva e di dignità; lo stadio di Giovanni, quello della pura attesa apocalittica, è superato, e chi aderisce a Gesù è già oggi nella sfera del Regno di Dio.
5. Il Regno nelle mani dei violenti: “*La legge e i profeti vanno fino a Giovanni; da allora il Regno di Dio viene annunciato e ognuno fa violenza contro di esso*” (Lc 16,16; Mt 11,12s). Qui è ancora più chiaro lo stacco tra il Battista e Gesù. Qui fare violenza non indica la persecuzione, ma il desiderio dei peccatori di entrare in questo Regno.
6. La presenza del Regno: “*Interrogato dai farisei quando sarebbe venuto il Regno di Dio, rispose loro: il Regno di Dio non viene in modo osservabile (...) poiché ecco, il Regno di Dio è in mezzo a voi*” (Lc 17,20-21). Dunque il Regno è tra gli uomini. Così incontrare Gesù è incontrare il Regno che però richiede un suo compimento escatologico.

Dio come Abbà. È il segno della coscienza della paternità di Dio e della propria personale particolarissima figliolanza (mai Padre nostro, ma Padre mio, molto presente in Mt e soprattutto in Giovanni). Solo sulla croce citando il salmo, Gesù si rivolge al Padre chiamandolo *Theos*, se no lo chiama sempre *abbà*. Per Jeremias il greco *abbà* traslittera l’aramaico *abbà* termine proprio del linguaggio infantile (ma veniva anche usato dagli adulti per indicare padre). Esso non era mai usato per rivolgersi a Dio, ma passa poi nella chiesa post-pasquale. Siamo di fronte ad un passo proprio di Gesù (*ipsissima vox Jesu*).

I titoli cristologici. Rabbi, maestro, figlio di Davide (poco), servo di Jahvè. Spesso Gesù viene chiamato *profeta* (Mc 8,29; Mt 16,14; Lc 9,19; Mc 6,15; Lc 9,8; Mt 21, 11.46; Lc 7,16). Il titolo è presente anche in Giovanni (4,19; 6,14; 7,40; 9,17). Gesù stesso afferma che nessuno è profeta nella sua patria citando il proverbio (Lc 4,24; Mc 6,4; Mt 13,57; Gv 4,44). “*Non conviene che un profeta perisca fuori di Gerusalemme*” (Lc 13,33-34), Gesù si comprendeva come profeta. Gesù **non usa per sé il termine Cristo** ed è raro nei testi terreni (Mc 8,30), mentre è usatissimo nel Nuovo Testamento **dopo la resurrezione**. Il Cristo, l’unto era il messia, ma l’attesa messianica in Israele a quel tempo non era per niente omogenea. Vi fu un messianismo senza messia che pensava alla venuta di Dio stesso negli ultimi tempi (Is 4,4-5; 43,11; 46,13; 60,16-33; Abd, Gl), un altro che pensava ad un ritorno di alcune figure bibliche come Elia (Mal 3,23-24) o Mosè (Dt 18,15.18) non legate alla dinastia davidica. Vi fu poi il messianismo regale dell’unzione che nessuno si era attribuito prima di Gesù (ammesso che Gesù lo abbia attribuito a sé), alcuni aspettavano un unto sacerdotale, non un re (fino all’esilio babilonese si ungevano solo i re, ma dopo l’esilio si ungevano

anche i sacerdoti). Per il messianismo giudaico il Messia non aveva alcuna connotazione divina ed era impensabile che la sua missione avvenisse attraverso la sofferenza e la morte nonostante Is 53.

Comunque il **titolo di Cristo assegnato a Gesù** tra le varie aveva la connotazione politico-regale. Dunque il comportamento di Gesù ha fatto pensare ad alcuni che lui sia effettivamente il messia, l'uno, il Cristo nuovo capo e re (cristo è traduzione di messia che significa unto): Pietro a Cesarea (Mc 8,29; Lc 9,20; Mt 16,16) la folla di Gerusalemme la domenica delle palme (Mc 11,1-11 e par.), l'interrogatorio di Caifa ("Sei tu il Figlio di Dio, il Cristo..? Mc 14,61; Mt 26,63; Lc 22,67), il titolo sulla croce: *re dei giudei* (Mc 15,26). Gesù **sapeva di essere il messia**? Egli impose il silenzio a Pietro dopo Cesarea per evitare fraintendimenti, Gesù pensava ad un messianismo ben differente. Di fronte a Caifa, poi, Gesù afferma di essere il messia (Mc 14,62).

Gesù **attribuì a sé il titolo di Figlio dell'uomo** (Mt 31 volte, Mc 14 volte, Lc 25 volte, Gv 13 volte, questo titolo non è mai affermato da altri, ma solo da Gesù), sempre alla terza persona (mai come autodesignazione). Se ne parla al futuro ("*Vedrete il Figlio dell'uomo venire...*" Mc 14,62; anche "*Il Figlio dell'uomo si vergognerà...*" Mc 8,38) e al presente ("*Il Figlio dell'uomo deve soffrire*" Mc 8,31; 9,31; 10,33s; 10,45. "*Il Figlio dell'uomo è venuto per servire...*" Mt 20,28. "*Il Figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati...*" Mc 2,10; "*È Signore del sabato...*" Mc 2,28; "*Non ha dove posare il capo...*" Mt 8,20; Lc 9,58; "*Mangia e beve...*" Lc 7,34. Il titolo Figlio dell'uomo ha origine semitica. In Ezechiele esso significa uomo. C'è il passo di Dn 7,13 con il Figlio dell'uomo che scende dalle nubi e l'identificazione che viene fatta tra Figlio dell'uomo e l'eletto, e il messia nel *Libro delle Parabole* testo giudaico intertestamentario. Il 4Esdra (fine I sec. d.C.) conferma l'identità apocalittica. Il titolo Figlio dell'uomo è *ipsissima vox Jesu*: vi è la molteplice attestazione, la discontinuità (poco usato nel giudaismo e poi al di fuori dei vangeli, solo 4 volte: At 7,56; Eb 2,6; Ap 1,13; 14,14 forse perché ormai questo titolo non era ben capito).

Vi è comunque una originalità e correzione nell'uso di Gesù di questo titolo che però volutamente mantiene gli aspetti suoi propri, compreso quello umano. L'uso poi della terza persona non indica certo che Gesù pensasse ad un altro Figlio dell'uomo, dato che Gesù non parla esplicitamente di sé alla prima persona. L'uso di questo titolo da parte del Gesù storico segnala la sua volontà di correggere certe attese messianiche, ci comprendersi come giudice escatologico, per esprimere il suo destino di sofferenza.

Il titolo **Figlio di Dio** viene pronunciato da più parti: l'angelo all'annunciazione (Lc 1,32.35), al battesimo e alla trasfigurazione (Mc 1,11; 9,7), dal diavolo nel deserto (Mt 4,3.6), dagli indemoniati (Mc 3,11; Mt 8,29; Lc 8,28), dai discepoli (Mt 14,33; 16,16), da Caifa (Mc 14,61; Mt 26,63), dalla folla esultante (Mt 27,40.43), dal centurione pagano (Mc 15,39; Mt 27,54). **Gesù non ha mai applicato a sé questo titolo**. Nella cultura mitologica greca era molto presente l'idea dei figli di Dio, vi erano anche gli uomini divini come i filosofi, i sovrani divinizzati. Nella cultura semitica Figlio di Dio era soprattutto Israele (Es 4,22: "*Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito*"; Os 11,1; Dt 14,1; 32,6.18-19; Ger 3,4; Is 43,6; 1Cr 29,10; Tb 13,4; Sap 14,3). Poi vi sono gli angeli e gli esseri della corte celeste (Sl 29,1; 89,6-7; Gen 6,3. Figlio di Dio è il giusto al singolare (Sir 4,10; Sap 2,13.16.18; 5,5). Figlio di Dio è anche il messia, lo era il re (Sl 2,7; 89,27-28; 110,1.3). Mt 16,16: "*Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente*" è un testo posteriore che esprime una cristologia che non proviene dall'autocoscienza di Gesù, e così è anche di tutti gli episodi sopra elencati.

Oltre al tema dell'*Abbà*, in **tre testi dei sinottici**, indirettamente, Gesù manifesterebbe la consapevolezza della figliolanza: 1. la parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,6; Mt 21,37; Lc 20,13; 2. poi l'affermazione "*quanto a quel giorno e a quell'ora nessuno li conosce, né gli angeli nel cielo, né il Figlio, ma solo il Padre*" (Mc 13,32; Mt 24,36), *Loghion* autentico dato che la chiesa non poteva inventarlo poiché il Figlio non fa bella figura, lui non sa.

3. “Tutto mi è stato dato dal Padre mio, e nessuno conosce il Figlio se non il Padre, né alcuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare” (Mt 11,27; Lc 10,22), è testo proprio di Gesù che esprime già una cristologia molto forte, con il suggerimento di una uguaglianza di natura tra Padre e Figlio. Perciò Gesù ha pensato **se stesso in termini di figliolanza**.

Il Signore glorificato: la storia trinitaria di Pasqua - Gesù di fronte alla sua morte

Gesù da un certo momento in poi aveva capito di dover morire di una morte violenta. Ciò a partire dal suo contrasto con i farisei (diatribe sulla legge) e i sadducei (diatribe sul tempio). A ciò si aggiunge la fine del Battista (Mc 9,13; Mt 17,12), la consapevolezza del destino dei profeti (Mc 6,4; Mt 23,37; Lc 13,33-34), alcuni suoi detti (*rinnegare se stessi*: Mc 8,34; *perdere la vita per salvarla* 8,38; bere il calice: Mc 10,38 e Mt 20,22; *lo sposo che sarà tolto*: Mc 2,20)), la parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,8). Nel giudaismo mai si pensava ad un messia che doveva morire, ma lo stesso Gesù quando parla della croce non collega ad essa un significato salvifico. Il riferimento dell'ultima cena al sangue versato per molti in remissione dei peccati (Mc 14,24; Mt 26,28, Lc 22,20). Prima di tutto Gesù sa che la sua morte non è una fatalità o un evento profano, ma qualcosa inerente al piano di Dio. Lo si intuisce, per esempio, per il riferimento al calice presente anche in testi dell'Antico Testamento (Is 51,17; Ger 25,15-29; Ez 23,31-34).

Si può però parlare di una soteriologia implicita, anche perché l'idea di una morte espiatrice era presente ai tempi di Gesù, per esempio a partire dal **quarto canto del Servo** di Is 53, o di Zac 12,10 (*guardare a colui che hanno trafitto*) o di Dn 3,39-40. Anche a Qumram si pensava ad una figura escatologica che espierà i peccati, mentre il 4Mac ha il tema della morte espiatrice dei martiri. I Testamenti dei XII patriarchi parla di un giusto senza peccato che morirà per gli empi. La stessa tradizione greco-romana conosce questo tema²⁸.

Ma soprattutto è l'intero contesto della vita di Gesù, predicazione ed opere, che fa pensare ad una **coscienza di Gesù** circa la sua morte espiatrice. Si pensi al comandamento dell'amore per i nemici e del perdono per i peccatori, si pensi all'atteggiamento di Gesù obbediente al Padre e a servizio degli uomini, così “*Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti*” (Mc 10,45; Mt 20,28) testo con molti semitismi, senza la modalità dell'attuarsi del dare la vita e senza lo scopo del riscatto (da che cosa?). Si discute se dietro questi testi ci sia Is 53 il quale però nel giudaismo non conosceva una interpretazione messianica individuale. Tra Mc 10,45 e Is 53 vi sono molte diversità di vocaboli. L'unico punto di contatto è in pratica il riferimento ai “*molti*”. Doveva essere chiaro a Gesù almeno il fatto delle sofferenze di uno solo per il bene di tutti. Importanti sono anche i testi dell'ultima cena con tutti i riferimenti ad una morte espiatrice, molto di più di una semplice allusione ad un dono di sé.

²⁸ Cfr. HENGEL M. *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988

La morte e Risurrezione di Gesù come evento trinitario in Hans Urs von Balthasar

In un poderoso saggio del 1968, confluito nell'opera collettiva *Mysterium salutis, nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar comincia ad addentrarsi nel mistero della Pasqua di Cristo mettendo in evidenza la stretta connessione che esiste tra **incarnazione e passione**²⁹. Egli dimostra che l'incarnazione è in funzione della Passione: ne danno conferma sia la tradizione che la Scrittura. E' nella passione che l'incarnazione raggiunge il compimento del proprio scopo: la *kenosi* di Dio. La *morte di Dio* è il luogo originario della salvezza e della rivelazione³⁰. La croce, scelta consapevolmente e liberamente da Dio, ci dice molto sul volto di Dio e sul modo in cui Dio vuole salvare l'umanità. La centralità della croce all'interno del piano di salvezza non può essere ignorata e, nonostante i tentativi degli uomini di razionalizzare lo scandalo, la croce resta perennemente aldilà di essi, come protetta dall'inesauribile mistero della volontà trascendente divina. Solo da Dio può venire il perché della croce: il *principio logico* della morte di Cristo è solo l'amore di Dio per gli uomini e l'amore del Figlio per il Padre. Da qui, dunque, ogni seria teologia deve partire.

Il "mysterium paschale"

Fatte queste premesse, Hans Urs von Balthasar prende in considerazione da vicino gli ultimi eventi della vita di Gesù, seguendo passo passo le vicende del Triduo pasquale. La **prima tappa** è data dal Venerdì Santo³¹. Il cammino verso la croce misura tutto un susseguirsi di eventi, che vengono letti in chiave teologica. Innanzitutto, dai Vangeli appare immediatamente che la vita di Gesù è tutta protesa verso la sua *ora*. Egli è venuto per compiere precisamente questa missione, che si conclude e si realizza proprio nella morte in croce: non altro. Tutto quello che egli fa e dice è in previsione di questa *ora*. L'ultima cena stessa nasce dalla consapevolezza di Cristo che il suo momento è giunto ed in essa egli preannuncia ed affida, come a futura memoria, la sua donazione imminente. L'eucaristia quindi mette insieme la dimensione del banchetto-convito, come festa di comunione di Gesù con i suoi, a quella del sacrificio, che Gesù sta per compiere con la sua morte. I discepoli, che celebreranno nel tempo della Chiesa l'eucaristia, sono chiamati a donarsi come Cristo si è donato: Cristo diventa per i suoi la misura della donazione.

Nel giardino degli ulivi Cristo accoglie definitivamente la volontà del Padre: nella solitudine e nella sofferenza, il Figlio pronuncia il suo *sì* al Padre. E' un *sì* detto per amore del Padre e dei fratelli, nell'obbedienza totale al Padre. La consegna di Gesù ai suoi uccisori fa emergere un *passivo teologico*: è il Padre l'attore principale che guida per mezzo della sua mano provvidente gli eventi. Tutto accade secondo il piano salvifico voluto dal Padre. Ma senza l'obbedienza del Figlio nulla si sarebbe svolto. Nella passività dell'obbedienza egli esprime tutta la sua attività, in termini di amore e donazione.

La crocifissione è il compimento dell'amore del Padre nei confronti dell'umanità: egli dà il suo Figlio per la salvezza dell'uomo. Ma da essa traluce tutto l'amore del Figlio per il Padre: solo per amore, Gesù obbedisce fino a tal punto di donazione. Dalla croce traspare anche l'amore di Cristo per gli uomini, per i peccati dei quali egli si sacrifica. Accanto all'amore trinitario per l'uomo, la croce manifesta l'odio di Dio per il peccato: Dio *esige* un'espiazione dei peccati e pretende che qualcuno paghi. Se non fosse così, Dio acconsentirebbe al male e lo lascerebbe esistere impunemente, riconoscendogli il diritto all'esistenza. Ma Dio non può essere indifferente al male. Per questa ragione, la croce è *giudizio di misericordia* per i peccatori, ma è anche *giudizio di condanna* per il peccato del mondo.

²⁹ Cfr. BALTHASAR H.U.von, *Mysterium Salutis*, vol. 6, Queriniana, Brescia 1971 pp. 171-203

³⁰ Cfr. BALTHASAR, o.c., pp. 204-235

³¹ Cfr. BALTHASAR, o.c., pp. 236-288

Ai piedi della croce nasce la Chiesa. Dal fianco squarciato sgorgano sangue ed acqua, simboli dei sacramenti e dello Spirito. I discepoli sono chiamati ad accogliere questi doni ed a vivere secondo lo stile di donazione totale inaugurato da Cristo. Essi offrono le proprie sofferenze e partecipano al valore redentivo della croce. La Chiesa è *concrocifissa* con Cristo ed offre e dona le sue sofferenze a Lui perchè sia *completata*, attraverso i cristiani, la sua opera di redenzione. **Nella croce si rivela il volto trinitario di Dio:** le tre persone sono coinvolte, ciascuna in un proprio modo nell'evento redentivo. Il Padre *vuole*; il Figlio *obbedisce*; lo Spirito *viene donato e realizza* l'opera del Padre e del Figlio.

Ma l'azione redentrice del Figlio non si ferma alla morte in croce del Venerdì. Egli scende giù nel regno dei morti per portarvi la salvezza. E' la *discesa agli inferi*³² del Sabato Santo, la *seconda tappa*. Essa va compresa opportunamente sulla scorta della tradizione e della Scrittura. Il principio dell'incarnazione ci offre la via principale di comprensione: Cristo ha assunto la condizione umana e l'ha assunta fino in fondo, condividendone tutte le dimensioni, quelle relative allo stato di *vita* e quelle relative allo stato di *morte*. Così egli esprime al massimo grado la sua solidarietà con il genere umano. Ora, perché la solidarietà sia vera, Cristo deve assumere la condizione di morte così come essa si presenta all'uomo, e cioè come stato di assoluta mancanza di attività e di comunicazione vitale. La morte infatti è per l'uomo silenzio e inattività.

Dinanzi ad un Dio che muore appeso al supplizio degli infami, l'uomo è colto di sorpresa e non sa che cosa dire. Non è umanamente comprensibile che un Dio si comprometta così tanto per gli uomini. L'uomo ha cercato subito di difendere la propria immagine di Dio, e così di difendere se stesso, tentando di razionalizzare la croce: la gnosi³³, alcune filosofie³⁴ e persino alcune correnti teologiche hanno tentato di addolcire la croce, inquadrandola in un sistema di pensiero umano... Già Paolo dovette difendere la croce dai primi tentativi gnostici³⁵.

Il cristiano deve resistere alla tentazione di ridurre la croce alle sue categorie. Egli è chiamato a riconoscere che la croce ha un *principio logico*, che può provenire soltanto da Dio: solamente Dio può dire il perché della sua morte, non la ragione umana. Solo il Logos di Dio può giustificare l'affermazione secondo la quale egli, pur essendo vita eterna, nello stesso tempo egli sia morto, morto della morte di maledizione. Solo Dio può colmare lo "iato" lasciato dalla sua morte, che appare così un «*paradosso assoluto*» (Kierkegaard), e rivelare nella dinamica interna della sua morte la finalità della croce. E' proprio in questa finalità che brilla una luce: la luce dell'amore. La morte di Cristo è *concretizzazione dell'amore assoluto* - egli è morto per tutti- ed allora essa assume la validità e la forza dell'affermazione di un principio. La morte di Cristo in croce, dunque, svela all'uomo che **Dio è amore**: amore assoluto, totale, estremo, scandaloso... La continuità tra lo stato di abbassamento ubbidiente fino alla croce e quello del Kyrios esaltato è data dall'amore assoluto di Dio per l'uomo, efficacemente rappresentantesi in tutti e due gli aspetti. Il fondamento della possibilità di questo amore per l'uomo è data dall'amore trinitario in se stesso. Nella croce, Dio si conferma e si rivela come il *concretamente e divinamente libero*, cioè come *colui che ama* nella propria libertà.

Dinanzi ad un Dio, che ama così profondamente l'uomo, anche la morte viene ad acquistare un volto nuovo. Se la croce vuol dire che Dio è amore, allora anche la morte fa meno paura: egli allora non può abbandonare le sue creature nella morte e non può privarle per sempre della sua vita. La morte dopo l'evento Cristo non può più essere intesa come un nero baratro, che segna per sempre il termine di ogni umano sperare, ma uno spiraglio di luce vi entra, grazie alla rivelazione del Dio della croce.

³² Cfr BALTHASAR, o.c., pp. 289-324

³³ Cfr i vangeli apocrifi, ma anche moderni movimenti che risolvono la croce in un simbolo, fuori dell'ambito cristiano, come la massoneria e i rosacrociati.

³⁴ Cfr la dialettica hegeliana.

³⁵ Cfr 1 Cor 1, 1-2: il *Logos* della croce.

La morte di Cristo non si esaurisce nella esperienza della croce. La solidarietà di Cristo con l'umanità non può fermarsi all'agonia del Calvario. Il principio della solidarietà illumina il significato teologico della discesa agli inferi: Gesù morto in croce partecipa come tutti gli altri uomini alla condizione di morte. La descrizione accurata, ancora libera da ogni tendenza apologetica, della deposizione dalla croce, delle cure apprestate al cadavere e della sepoltura costituisce una testimonianza schietta di questa solidarietà. Il cadavere *deve* essere posto sotto terra dove si viene implicitamente ad affermare l'«essere» dell'anima di Cristo con i morti.

La discesa agli inferi è parte integrante dell'opera di redenzione. Da un lato essa segna la fine dell'attesa dei giusti nell'ade, dall'altro essa costituisce il punto di massima lontananza del Figlio dal Padre. E' l'esperienza del più totale abbandono del Figlio da parte del Padre nelle mani delle potenze avverse. Proprio in questa assoluta solitudine ed assoluto abbandono, Cristo pone sulle sue spalle l'intero effetto del peccato dell'uomo e vive tutto il dramma della mancanza dalla visione di Dio. Nella discesa agli inferi, Cristo si mostra come il Signore dell'ade.

Egli non solidarizza semplicemente con l'umanità peccatrice ma porta nel regno dei *refaim* l'annuncio della vittoria ormai compiuta sul peccato e sulla morte. Il suo discendere testimonia ulteriormente che non c'è spazio al di fuori della sua portata, ma tutto reca i segni del suo passaggio e nulla mai è definitivamente irrecuperabile. Cristo si pone come evento decisivo della storia della salvezza, come *efàpax*. Egli segna la fine dell'ade e apre le porte dell'inferno, come *possibilità di eterna dannazione*: dinanzi a Cristo l'uomo è chiamato a prendere una decisione, che ormai ha il carattere della definitività.

Il cammino verso i morti è un evento salvifico che tocca tutto il regno della morte. Non ci sono zone dell'ade che non siano travolte dall'ondata di salvezza di Cristo. Infatti, prima di Cristo non c'è un inferno ed un purgatorio, ma solo *ade*³⁶, dove tutti i morti sono riuniti: Cristo entra in questo unico e grande regno dei morti per redimerli. Ma ciò non vuol dire che tutti siano automaticamente salvati. Ormai la salvezza è offerta a tutti, cosicché i morti, corrispondentemente alla possibilità dell'uomo di prendere una decisione a favore o contro la rivelazione di Dio in Cristo e sotto l'influsso della direzione fondamentale mantenuta durante la vita, possono ormai prendere la loro decisione. Il *descensus* quindi mette in rilievo l'offerta universale della salvezza di Cristo a tutti gli uomini, compresi quelli che erano morti prima della sua venuta, ai quali però è chiesto un atto di decisione per Dio come condizione minima necessaria per salvarsi, alla stessa stregua dei vivi.

La discesa agli inferi conferma ulteriormente che il Dio di Cristo è il Dio della solidarietà e dell'amore, che si sostituisce all'uomo, secondo la logica del "giusto che giustificherà molti", e che lo segue fin nelle aree più buie e scabrose del regno della morte. Il fatto che Cristo scenda tra i morti e qui vi porti la redenzione vuol dire che: «*Dio ha toccato tutte le parti della creazione... affinché ognuno potesse trovare il Logos, anche lo sperduto nel mondo dei demoni*³⁷». Per citare un altro Padre: «*Cristo è disceso fino alle ultime profondità del mare, quando scese all'Inferno più profondo, per liberare da esso le anime dei suoi eletti. La profondità del mare non era una via ma un carcere,... ma Dio ha fatto di questo abisso una via*³⁸».

Non ci sono zone di esclusione per Dio. Non c'è luogo nella creazione o dentro l'uomo che non porti i segni di Cristo e non possa essere illuminato dalla sua luce. Non c'è posto dove Cristo in qualche modo non sia già passato e vi possa ancora passare, portandovi la sua salvezza. In definitiva, non c'è situazione umana, di morte o di peccato, dove Cristo non possa discendervi e portarvi la sua salvezza, trasformando così quello che era un abisso di perdizione in una via ed una occasione di incontro con lui.

³⁶ Si può pensare, prima di Cristo, una distinzione tra un'Ade superiore ed una inferiore: cfr Lazzaro ed il ricco Epulone

³⁷ ATANASIO, citato in BALTHASAR, o.c., p. 309

³⁸ GREGORIO MAGNO, citato in BALTHASAR, o.c., p. 317

L'*ultima tappa* è la Pasqua: il giorno della risurrezione³⁹. Per la Chiesa, l'*affermazione fondamentale* è la risurrezione di Cristo, i cui principali significati teologici sono il suo carattere di unicità, la sua connotazione trinitaria, la necessità della autotestimonianza del Cristo Risorto. La risurrezione è la condizione fondamentale, che va messa prima di tutto, perché soltanto essa ci permette di comprendere adeguatamente il significato della morte di Cristo. L'incarnazione è funzionale alla passione, ma la passione, senza risurrezione, non dice niente: la morte in croce e la discesa agli inferi sarebbero un nulla se non ci fosse la risurrezione. La Chiesa ha da sempre avuto coscienza che l'affermazione della risurrezione di Cristo è fondamentale: da un lato essa l'ha sempre intesa come una realtà oggettiva⁴⁰, dall'altro essa sa che questa affermazione è possibile solo nella fede. La Chiesa non ha mai parlato della risurrezione in maniera distanziata o non impegnativa, ma sempre con commozione e nella confessione. Questa affermazione è fondamento della Chiesa, infatti se Cristo non fosse risorto non si darebbe né Chiesa e né fede. E' impossibile eliminare dal centro della fede cristiana la risurrezione di Cristo ed è soltanto qui che ricevono il loro peso l'esistenza terrena di Gesù e la sua croce. La testimonianza più antica della risurrezione è la formula di fede di Paolo ai Corinti: "...che Cristo è morto... e che è stato resuscitato il terzo giorno..." (1 Cor 15, 3-5).

Croce e Trinità

Lo scandalo della croce può essere accettato dal credente solo come azione del Dio trinitario. L'agente originario è Dio Padre. "*Tutto questo viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione. Era Dio infatti che riconciliava a sé il mondo in Cristo*" (2Cor 5,18-19). Ed il segno che quest'opera di riconciliazione è arrivata a compimento è lo Spirito Santo che tende "*alla vita e alla pace*" (Rm 8,6). Infatti come dice Paolo "*voi non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi*" (Rm 8,9). In questa prospettiva la croce di Cristo acquisisce la trasparenza del mezzo di riconciliazione tra il Padre e noi, che siamo suoi figli, grazie allo Spirito che abita in noi (Rm 8,15). La croce del Figlio è rivelazione dell'amore del Padre⁴¹ e lo sfogo cruento di quest'amore sulla croce trova il suo adempimento interiore attraverso l'effusione del suo Spirito nel cuore degli uomini: "*l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*" (Rm 5,5).

Nella croce Dio consegna suo Figlio caricandolo del nostro peccato. Il Figlio nella sua libertà prende su di sé tutto il peso della realtà del peccato. Colui che è senza peccato conosce e diviene peccato⁴². Questo spiega l'agonia della croce e il grido d'abbandono. Egli affronta l'abisso del peccato, la separazione da Dio. Sulla croce Gesù sperimentò la realtà dell'inferno. Sulla croce la Parola di Dio si fece silenzio; sulla croce Gesù sperimentò l'obbedienza del cadavere. Egli beve il calice fino all'ultima goccia, ma poiché lo fa per amore, trasforma il peccato in amore. Assistiamo così a quell'*admirabile commercium* di cui parlano i Padri: Gesù diviene quello che siamo (peccato) affinché noi possiamo diventare quello che è lui (giustizia). Il Padre e il Figlio sulla croce sono uniti dal vincolo dello Spirito come ben testimonia la Lettera agli Ebrei "*Cristo con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio*" (9,14).

³⁹ Cfr BALTHASAR, o.c., pp. 325-404

⁴⁰ Cfr Lc 24,34 oppure At 2,32; 3, 15; 4,10.

⁴¹ Cfr. Rm 8,32: "*Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci donerà forse ogni cosa insieme con lui?*"; Gv 3,16 "*Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna*"

⁴² Cfr. 2Cor 5,21: "*Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui potessimo diventare giustizia di Dio*"

Il «Trono di grazia»: la Trinità di Masaccio in Santa Maria Novella a Firenze

La tradizione iconografica dell'Occidente ha espresso una delle sue più significative rappresentazioni della Trinità mediante l'immagine del legno della Croce dal quale pende, abbandonato nell'infinito dolore e nella suprema solitudine della morte, il Figlio, tenuto fra le braccia dal Padre, mentre la colomba dello Spirito unisce e separa l'Abbandonante e l'Abbandonato. Questa scena, di cui la **Trinità** di Masaccio⁴³ in Santa Maria Novella a Firenze rappresenta forse la testimonianza più alta, lascia trasparire come la Croce non sia soltanto un evento della storia di questo mondo. La croce diviene il **Trono di grazia** per eccellenza. Il Crocefisso muore fra le braccia di Dio. La sua morte non è l'atea *morte di Dio*, ma è la morte *in* Dio: la Trinità divina, cioè, è profondamente raggiunta nel suo mistero di Padre, di Figlio e di Spirito, dall'evento che si compie nel silenzio del Venerdì Santo. La fede cristiana non professa un Dio impassibile, spettatore del dolore umano dall'alto della Sua infinita lontananza, ma un Dio "*compassionato*", come diceva l'italiano del Trecento, un Dio cioè che, avendo amato la Sua creatura accettandone il rischio della libertà, l'ha amata sino alla fine. È questo amore "*sino alla fine*" (Gv 13,1) a motivare il dolore infinito della Croce!

La Croce: storia trinitaria

L'affresco è inserito in una volta a botte la cui fattura è tanto perfetta da far apparire il muro forato. La struttura e l'impianto prospettico, rinviano alla cupola di Santa Maria del Fiore, con cui Brunelleschi esprime l'*oggi* della storia tra le arcate gotiche di Arnolfo di Cambio. Sulla Croce si offre anzitutto il Figlio di Dio, come dicevano i Concili della Chiesa antica: «*Unus de Trinitate passus est*»; «*Deus crucifixus*», affermava Agostino. Che cosa significano queste formule paradossali? che vuol dire che sulla Croce la morte tocca il Figlio di Dio? Nella *Lettera ai Galati* Paolo afferma: «*Questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me*» (2,20). La Croce è la rivelazione dell'amore, per il quale il Figlio si è consegnato alla morte per noi. Il Figlio di Dio non è stato a «passeggio» fra gli uomini: egli è diventato il compagno del nostro dolore, ha condiviso la nostra fatica di vivere, le nostre stanchezze, ha pianto il pianto dell'amore. «*Guardate come l'amava*» (Gv 11,36), dicono di Lui, vedendolo piangere di fronte alla morte dell'amico Lazzaro. Egli è morto sulla Croce per amore nostro.

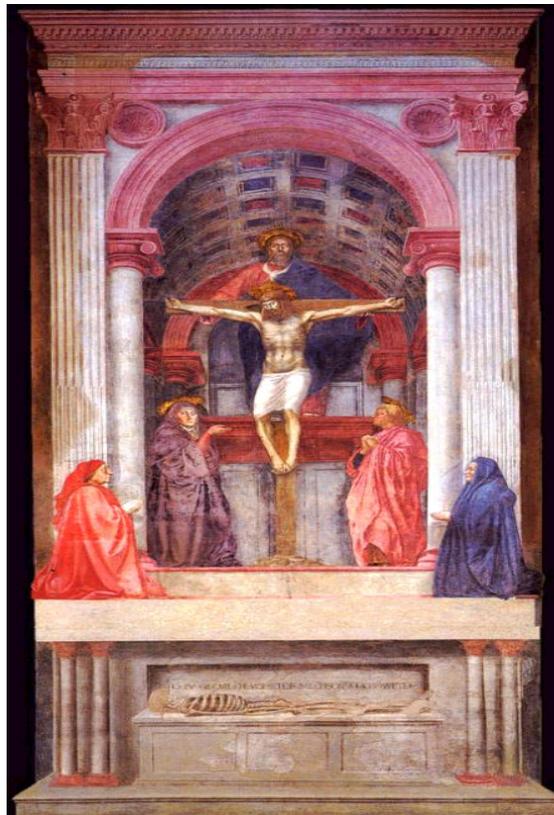
La Croce è storia del Figlio eterno che soffrendo ci ha rivelato il Suo infinito amore: è dalla Croce che il Figlio pronuncia la parola riportata dai mistici: «*Non per scherzo ti ho amato*» (Angela da Foligno). Se gli uomini pensassero veramente a quelle parole "*li amò sino alla fine*", quante resistenze e paure cadrebbero davanti all'Amore, che si è fatto umile, crocefisso, abbandonato nell'infinito dolore della Croce! La Croce, certo, non è solo la storia del Figlio: questi viene consegnato alla morte da Dio, Suo Padre. È Lui che tiene fra le braccia il legno della vergogna, l'albero dell'abbandono. È ancora Paolo ad affermarlo nella *Lettera ai Romani*: «*Dio non ha risparmiato suo Figlio ma lo ha consegnato per tutti noi*» (Rm 8,32). E Giovanni dice: «*Dio ha tanto amato il mondo da dare per noi il suo Figlio unigenito*» (Gv 3,16).

In tal maniera la Croce, come storia trinitaria, viene a situarsi nell'*oggi* di sempre. Questa storia, antica, ma autentica e verace, sempre presente è storia dell'amore del Padre, della *consegna* del suo unico Figlio, forte come la morte, tenace come gli inferi (Ct 8, 6) che trova il suo inizio nel Principio (Gen 1, 1) ed attraversa tutta la storia dell'Alleanza: «*Il mio Diletto aveva una vigna...*» (Is 5, 1). Il padrone della vigna, per il paradosso dell'amore, nella totale dimenticanza di sé, si espone alla solitudine dell'abbandono, nell'Incarnazione del Figlio per la salvezza degli uomini, fino a *ritrarsi* nell'ora delle tenebre: *consegna* che rivela *sub contrario* lo spessore della sua *gloria* (Mc 14, 4b; Gv 14, 30-31). Il Figlio che pende dalla Croce ha oramai emesso l'ultimo respiro e tutto si

⁴³ Cfr. DIANICH S.-VERDON T. (a cura di), *La Trinità di Masaccio. Arte e teologia*, EDB, Bologna 2004

compone in un silenzio misto di timore, adorazione, dolore. Irradiato dallo Spirito, divinamente consegnato dal Padre, lui, il suo «*diletto*» si è consegnato nelle mani dei peccatori e vive in questo supremo momento il supremo abbraccio trinitario: “*E chinato il capo, consegnò lo Spirito*” (Gv 19, 30). Lo Spirito, nell'affresco sotto forma di colomba, conduce la storia trinitaria verso il suo limite estremo che nel sabato Santo compie il *passaggio* nella terra dei peccatori, di coloro che sono morti, per ridare la sorgività della vita, trasformando la morte in vita eterna. Questo primo livello permette di passare al secondo livello di lettura, in cui l'uomo, di fronte al Mistero, nelle figura dei donatori, rimanda alla storia dell'amore e del tradimento dell'umanità, dell'amore sempre fedele nell'immagine della Croce. Accanto a questa umanità lontana ed infedele, vivendo le stesse angosce ma trasformandole in offerta, è la figura dell'umanità fragile ma fedele di Maria e Giovanni.

Al terzo livello di lettura la *Trinità* di Masaccio, che ha raccontato la storia della fedeltà del Dio cristiano, l'abisso del cuore dell'uomo e l'affidamento senza riserve (Maria e Giovanni) all'amore divino, affidamento che rende però solidali i santi di Dio con i lontani, prende ad annunciare la novità dischiusa a Pasqua e nella Croce si dischiude la gioia del nuovo inizio (la Colomba che aleggiava sulle acque e che ora riposa sul Figlio) l'aldilà ritrovato nel Risorto, vivente in mezzo a noi, l'assoluta accoglienza del Padre verso tutti, quel Padre addolorato ed interrogante che Masaccio ha dipinto, che aspetta che il figlio lontano ritorni per fargli indossare i calzari, la veste nunziale, l'anello al dito, per far festa e mangiare perché colui che era lontano è ritrovato, che era morto, ora è tornato in vita. La teologia della visione, sposando il linguaggio dell'arte, coniugandolo strettamente al linguaggio teologico, dice che la teologia, ripercorrendo i sentieri tracciati dal dogma, non finirà mai di stupirsi delle meraviglie del Dio cristiano. Di queste meraviglie vorrà raccontare ed, umile e silenziosa, nutrendosi della Parola, si accosterà al pensiero dei Padri e della grande teologia dell'Occidente, incontrerà gli artisti di tutti i tempi e con loro canterà la Bellezza che non muore del Dio di Gesù Cristo.



Masaccio, *Trinità*, 1426-1428 ca., affresco, Santa Maria Novella, Firenze

La rivelazione di Dio come Spirito Santo

Lo Spirito Santo nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento si parla moltissimo dello “*spirito di Jahvè*” eppure non se ne conosce la realtà personale distinta, propria della rivelazione del Nuovo Testamento. Il termine che viene usato è *Ruah* e si trova 378 volte nell'Antico Testamento, con una molteplicità di significati:

1. In una cinquantina di testi *ruah* è il soffio dell'uomo, ne è il respiro, quindi è segno di vita, morire significa perdere la *ruah* (***ruah* è femminile**) (Sl 78, 39; Qo 3, 21).
2. Ad un secondo livello *ruah* indica animo, sede delle emozioni.
3. In una terza accezione *ruah* indica il centro spirituale dell'uomo, la sede delle decisioni ed è molto simile a *nefesh* (anima) e a *leb* (cuore).
4. Ma soprattutto in un terzo dei testi esso significa il soffio del vento che è sempre un qualcosa di misterioso messo in relazione dagli autori sacri con Jahvè.
5. A volte *ruah* è il respiro stesso di Jahvè, è il soffio di Dio che asciuga il mar Rosso (Es 15, 8) esso indica poi la forza dinamica per cui Dio agisce nella storia.
6. Lo Spirito è anche la potenza di Dio nella storia, egli ha parlato per mezzo dei profeti. Mosè (Nm. 11, 25), Giosuè ((Nm. 27, 18), Balaam (Nm. 24, 2) sono profeti che parlano mediante lo Spirito, così i giudici e Saul. E' la *ruah* di Jahvè che scende sui giudici (Gdc 3, 10; 6, 34; 13, 25; 14, 19) qui essa è una forza divina che agisce sull'uomo. Dunque la *ruah* Jahvè è soprattutto realtà che agisce nella storia, mentre la sua azione nell'opera creatrice è attestata solo in Gn 1, 2: *ruah* come spirito creatore.
7. In modo stabile la *ruah* di Jahvè agisce sui re, nella consacrazione di Davide si dice che “*la ruah del Signore si posò su Davide da quel giorno in poi*” (1Sam 6, 13), sul re promesso la *ruah* Jahvè riposerà (Is 11, 2).
8. Solo nel post-esilio *ruah* viene riferita ai profeti (Ez 3, 12; 8, 3; 11, 1.24) prima si pensa ad una polemica del profetismo con il *nabiismo* popolare, il quale consisteva in una discesa della *ruah* che portava a fenomeni liberi di esaltazione.
9. Infine sul messia riposerà la *ruah* Jahvè (Is 11, 1ss), sul servo di Jahvè Dio dice: “*ho posto il mio spirito su di lui*” (Is 42, 1).
10. Ma si parla anche di uno spirito dato a tutti i credenti nei tempi escatologici (“*vi darò un cuore nuovo metterò dentro di voi uno spirito nuovo... Ez 36, 26ss; cfr. le ossa inaridite di Ez 37*”). “*Dopo questo io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie...*” (Gioele 3, 1-2), l'effusione dello spirito segnala i tempi nuovi.

Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento

I Sinottici

1. La buona novella inizia pubblicamente con il battesimo di Gesù, in quell'episodio, nella discesa dello Spirito Santo, Gesù si manifesta a noi come il Messia.
2. Lo Spirito conduce Gesù nel deserto (Mt 4, 1) dove viene tentato: Gesù, con la forza dello Spirito, vince Satana.
3. Gesù scaccia i demoni con lo Spirito di Dio (Mt 12, 28).
4. Lo Spirito all'Annunciazione (Lc 1,35). Lo Spirito è poi forza di evangelizzazione (Lc 4, 14), a Nazaret Gesù inaugura la sua missione applicando a sé le parole del profeta (Is 61, 1: “*Lo Spirito del Signore è su di me*”; cfr. Lc 4, 16-30), chi rifiuta la predicazione bestemmia contro lo Spirito (Mc 3, 29; 12, 31; Lc 12, 10), lo Spirito aiuterà gli evangelizzatori che nulla dovranno temere neppure davanti i tribunali (Mc 13, 11; Mt 10, 20; Lc 12, 12 e 21, 15).

5. La preghiera di Gesù è mossa dallo Spirito (Lc 10, 21). Nella sua preghiera Gesù si rivolge sempre al Padre chiamandolo *Abbà*, ma da Gal 4, 6 sappiamo che solo lo Spirito fa gridare *Abbà*, lo Spirito suggerisce ed anima tale preghiera, in Gesù e su di noi.

6. Secondo la Tradizione del Nuovo Testamento, lo Spirito è soprattutto all'opera nella resurrezione ed elevazione di Cristo, ma in realtà in tutta la vita di Gesù è all'opera lo Spirito.

Giovanni

La prospettiva di Giovanni è questa: Gesù colui che ci fa dono dello Spirito, “*lo Spirito che procede dal Padre*” (Gv 15, 26). La tradizione teologica si è soprattutto rifatta al suo vangelo circa la dottrina dello Spirito Santo. Per esempio il termine che nella dottrina teologica indica la **processione** dello Spirito dal Padre (*ekporeuetai, procedit*) è lo stesso di Gv 15, 26.

Questo Spirito che dimora nel Cristo viene poi donato ai cristiani. Gesù afferma di essere sorgente di acqua viva, essa è lo Spirito che i credenti avrebbero ricevuto da lui una volta glorificato (Gv 7, 37-39). Nel morire Gesù, sulla croce, “*consegnò lo Spirito*” (Gv 19, 30). Il dono dello Spirito alla chiesa è poi ancora più esplicito nelle apparizioni di Gesù risorto agli apostoli: “*Ricevete lo Spirito Santo*” (Gv 20, 22). In Giovanni lo Spirito viene chiamato “*Spirito Santo*” solo in Gv 14, 26; altrimenti troviamo “*Spirito di verità*” (Gv 14, 17; 15, 26; 16, 13; 1Gv 4, 6), “*Spirito Paraclito*” (14, 26). Il paraclito è l'avvocato difensore, è colui che difende la causa di Gesù contro il mondo.

Gesù e lo Spirito sono presso il Padre, Gesù manderà lo Spirito che procede dal Padre (Gv 15, 26), lo Spirito dovrà insegnare e ricordare (Gv 14, 26) e guidare alla verità tutta intera (Gv 16, 12-15). Lo Spirito e Gesù sono entrambi mandati dal Padre, Gesù è venuto nel nome del Padre (Gv 15, 26), lo Spirito è mandato dal Padre nel nome di Gesù⁴⁴.

Atti degli Apostoli

Dopo l'ascensione di Gesù al cielo troviamo affermata l'azione dello Spirito nella chiesa. Negli Atti, infatti, lo Spirito è attivo dal giorno di Pentecoste che è la contro-Babele: nell'unico Spirito ora le genti si ritrovano in unità, l'alleanza torna ad essere per tutti. Si compie la profezia di Gioele (3, 1-5), Dio effonde lo Spirito su ogni uomo. Luca sottolinea poi il ruolo preciso dello Spirito che è quello di guidare la chiesa nascente. Egli agisce attraverso segni straordinari, i carismi, la glossolalia ecc. ed è principalmente presente, e si trasmette, attraverso i sacramenti. Luca sottolinea il legame Spirito-Battesimo e Spirito-imposizione delle mani. Lo Spirito inoltre assicura la comunione nella fede tra le varie chiese nascenti.

Negli Atti la nascita della chiesa è collegata con la venuta dello Spirito: Gesù dopo aver ricevuto lo Spirito presso il Giordano inaugura la sua missione pubblica, così la chiesa dopo aver ricevuto lo Spirito a Pentecoste (Atti 2, 1-4) inizia la sua missione con il discorso di Pietro a Gerusalemme (Atti 2, 14ss). Negli Atti questa discesa dello Spirito si ripete in 4, 31, in 10, 44-47, in 19, 5-6 (inizio della evangelizzazione di Efeso): all'inizio di ogni esperienza ecclesiale troviamo lo Spirito. Ma lo Spirito non si trova solo all'inizio della chiesa, egli ne accompagna lo sviluppo e la vita fino alla fine del mondo.

Paolo

Il termine Spirito, in greco πνεῦμα *pneuma* ricorre in Paolo 139 volte (è l'autore biblico che lo usa di più, segue Luca con 109). In Paolo lo Spirito viene definito principalmente “*Spirito di Cristo*” (Rm 8, 9 e ancora: 2Ts 2, 8; Gal 4, 6; Fil 1, 19), anche se in 19 volte esso è ancora “*Spirito di Dio*” (lo Spirito di Cristo è pur sempre lo Spirito di Dio della tradizione!). Si deve intendere: lo

⁴⁴ Cfr. CODA P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 307-312.

Spirito di Dio che è in Cristo e che opera mediante Cristo, Cristo infatti agisce mediante lo Spirito, con la forza dello Spirito (Rm 15, 18-19).

Paolo non manca di sottolineare **l'agire trinitario** nella storia della salvezza, p.es. la resurrezione di Gesù viene attribuita a Dio, cioè al Padre (1Ts 1, 10; 1Cor 6, 14; 15, 15; 2Cor 4, 14; Gal 1, 1; Rm 4, 24; 10, 9; At 2, 24; 1Pt 1, 21), ma anche all'azione dello Spirito che è *"lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti"* (Rm 8, 11). In Paolo il rapporto Gesù-Spirito è strettissimo, si è battezzati in Cristo (Gal 3, 27) e nello Spirito (1Cor 12, 13), la fede è nel Cristo (Gal 3, 26) e nello Spirito (1Cor 12, 19), ma i due non sono confusi.

L'esperienza apostolica di Paolo è una esperienza carismatica: *"Il nostro vangelo non si è diffuso tra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo"* (1Ts 1, 5), in particolare la comunità di Corinto era carismatica con tanti doni provenienti dallo Spirito per l'utilità comune (1Cor 12, 7). Lo Spirito edifica la chiesa, agisce singolarmente in ogni credente, è lui che ci fa figli e non più schiavi (Gal 4, 7), uomini liberi (Gal 5, 1), grazie a lui possiamo gridare *Abbà* (Rm 8, 15; Gal 4, 6), e rendere a lui culto.

Solo grazie allo Spirito si può professare che Gesù Cristo è il Signore, da lui proviene, dunque, il dono della fede: 1Cor. 12, 3: *"Nessuno può dire Gesù è il Signore se non sotto l'azione dello Spirito Santo"*. Lo Spirito è infine il garante della totale maturazione escatologica. E' dunque lo Spirito che conduce la creazione attraverso le doglie del parto nel regno della libertà dei Figli di Dio (Rm 8, 19ss). Fra tutti i doni dello Spirito il più importante è l'amore (1Cor. 13, 13). I suoi frutti nella realtà quotidiana sono: *"amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé"* (Gal 5, 22ss).

Lo Spirito dà la vita (*"La legge dello Spirito che dà la vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte"* Rm 8, 2), aleggiava sulle acque quando Dio creò tutto (Gn 1, 2), la ruah Jahvè dà vita all'uomo, dà vita a Israele suscitando profeti etc., feconda Maria, vivifica la chiesa, il mondo intero. E' Spirito Santo perché santo è l'attributo di Dio, che qualifica Dio, così lo Spirito è staccato, è trascendente, è mandato dal Padre, scende su Maria, sugli apostoli. Oltre che santo, nel Nuovo Testamento lo Spirito è Spirito di santificazione (Rm 1, 4) ed è lo Spirito della gloria (1Pt 4, 14).

Nell'economia della nuova alleanza l'amore di Dio ci viene comunicato per mezzo dello Spirito Santo che è così lo Spirito dell'amore (Rm 5, 5). Il vertice dell'amore è la liberazione, è la Pasqua che sconfigge il peccato, il dolore, la morte: *"la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dal peccato e dalla morte"* (Rm 8, 2) e così non siamo più schiavi, ma figli adottivi (Rm 8, 15).

3. LA CONFESIONE TRINITARIA NEL TEMPO

La nascita e lo sviluppo del dogma: i primi quattro secoli

Le prime comunità cristiane hanno subito avuto chiara la portata salvifica dell'opera e del messaggio di Cristo: incontrandolo l'uomo poteva sperimentare un mutamento ontologico e la propria deificazione che comportava il superamento della paura della morte. Tuttavia di fronte alla necessità di salvaguardare l'unità della fede e di rispondere agli attacchi del giudaismo e alle critiche di carattere filosofico mosse dai pagani contro l'idea dell'Incarnazione (e di Risurrezione), che si scontrava con i fondamenti dello stoicismo e del platonismo, occorre spiegare questa nuova realtà, rispondendo ad un doppio interrogativo:

- a) come salvaguardare la figliolanza divina integrale di Gesù e la sua integrale umanità?
- b) come affermare la divinità di Gesù senza mettere in discussione l'unità e l'unicità di Dio?

Nel tentativo di superare queste difficoltà sin dalla fine del I secolo si svilupparono dottrine che, tuttavia, non riuscivano a conciliare i vari elementi del problema, esaltando un aspetto a danno dell'altro: se le *sette giudaico-cristiane ebionite* difendevano l'umanità di Gesù al punto da non prendere in considerazione la sua divinità, i *docetisti* affermavano che il Logos era sceso in Gesù solo al momento del Battesimo, per poi abbandonarlo all'inizio della Passione, mentre Marcione e, in modo diverso, le *dottrine gnostiche* rifiutavano l'idea che Gesù avesse assunto una vera carne materiale, mettendo in discussione la stessa autorità delle Scritture⁴⁵. Peraltro apparve subito chiara l'idea dell'*admirabile commercium*, secondo cui in Gesù Dio si era fatto veramente uomo affinché l'uomo potesse essere deificato. Infatti, come noteranno i Padri, si è compreso che per avere una nuova creazione occorre che vi sia l'azione di un creatore divino (vedi Atanasio), che la figliolanza divina, ricevuta gratuitamente dall'uomo, gli sia stata comunicata dal Figlio (vedi Cirillo) e quindi che il Verbo per sanare integralmente l'uomo doveva aver assunto integralmente l'umanità (vedi Gregorio Nazianzeno). E' a partire dall'esperienza della fede su Gesù Cristo che la comunità cristiana comincia a riflettere e formulare una nuova comprensione su Dio uno e trino e in concreto, sulla divinità del Figlio e dello Spirito Santo nell'unità dell'essenza con Dio Padre, con il quale sono un solo Dio.

Le prime confessioni trinitarie nascono in un contesto tipicamente liturgico in riferimento al battesimo: "Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo". (Mat 28,19). Si veda il testo della **Didaché** (fine del I secolo) nella quale troviamo la formula trinitaria del battesimo. Abbiamo però anche delle formule interrogatorie: il battezzando viene interrogato sulla fede (vedi DS 10, il testo di **Ippolito Romano** della *Traditio Apostolica* 215-217). La prima conclusione importante è che la fede trinitaria nasce e si sviluppa nel *contesto della vita della Chiesa primitiva* a partire dal battesimo, per arrivare anche all'eucaristia: l'eucaristia è vista come il rendimento di grazie rivolto al Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito Santo (cfr. Ippolito, *Traditio Apostolica*, 4). La prima parte del testo è *anamnetica* (ricordo di ciò che Dio ha fatto e operato), la seconda è caratterizzata dall'*epiclesi* e dalla *dossologia*. A proposito della dossologia presente in Ippolito si può notare che esista il pericolo di interpretarla in senso *subordinazionista*: la lode sale a Dio per mezzo di Gesù Cristo e dello Spirito Santo. **Basilio**, alla fine del IV secolo, per evitare ogni ambiguità propose una nuova dossologia: «*Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo*». In questo caso tutte e tre le persone sono poste sullo stesso piano. Nacque il bisogno quindi di capire quale fosse il rapporto fra Padre, Figlio e Spirito Santo, e a partire da ciò si sviluppò la riflessione teologica successiva.

⁴⁵ Il primo negava qualsiasi valore all'AT, mentre i secondi asserivano l'esistenza di una nuova Rivelazione che Gesù aveva riservata a pochi eletti e che non era presente nei Vangeli canonici.

Gli apologisti e i tentativi del II° secolo

Giustino (morto nel 165) vuole mostrare il rapporto esistente fra la cultura ellenistica e il cristianesimo; per gli innumerevoli agganci con la cultura ellenistica Giustino sviluppa molto la dottrina del *λογος*. Nell' *Apologia* e nel *Dialogo con Trifone* Giustino vuole dimostrare come Dio si sia sempre manifestato in ogni tempo e in ogni luogo tramite il *λογος* che si configura come quell'istanza divina che entra direttamente in contatto con il mondo. Il *λογος* è l'agente della creazione e della rivelazione anche al di fuori del cristianesimo: molte persone hanno vissuto in conformità al *λογος* anche non essendo cristiane. Giustino elabora la dottrina dei *λογοι σπερματικοι*. Anche l'Antico Testamento ha rivelato il *λογος*, contro l'affermazione di **Marcione** che vedeva nel Dio del Antico Testamento un demiurgo cattivo totalmente diverso da quello del Nuovo Testamento. Dietro a queste idee c'è un concetto fondamentale: Dio è visto come il totalmente trascendente che necessita di un mediatore per entrare in contatto con il mondo immanente: il *λογος* rappresenta un *ponte*, un *collegamento* fra Dio e la creazione. Esiste allora per Giustino un certo qual *subordinazionismo* di natura non metafisica (come invece sarà per Ario che nega l'essere divino del *λογος*), che però gli serve per collegare la trascendenza di Dio con la sua immanenza. Un concetto fondamentale in questa riflessione è quello di generazione. Il *λογος* è generato prima della creazione e in vista della creazione.

Esistono due fasi, due stadi del *λογος*: *λογος ενδιαθετος* (logos immanente) e *λογος προφορικος* (logos in uscita, proferito); esistono quindi due momenti dell'esistenza eterna del *λογος*: non si tratta di una successione temporale, ma *ab aeterno*. Il *λογος* è della stessa essenza del Padre, proviene interamente dal Padre attraverso la volontà libera del Padre. Generazione non significa che dal Padre si è «*staccato un pezzo*» di divinità per andare a formare il *λογος*, ma nel Padre questa generazione non muta nulla. Per spiegare il rapporto fra Padre e *λογος* Giustino ricorre ad alcune immagini: l'immagine del sole (Padre) e dei raggi (*λογος*) che promanano da esso (immagine presa da Filone d'Alessandria) non lo convince molto, dato che non rende sufficientemente ragione della distinzione fra *λογος* e Padre. Giustino ricorre allora all'immagine del fuoco acceso da una fiaccola (un fuoco - Il Padre - accende un altro fuoco che prende un'esistenza propria, distinta, ma con la stessa essenza). Assieme alla possibile interpretazione subordinazionista esistono altri punti deboli della dottrina di Giustino: non sviluppa tutto il discorso di fede legato al *λογος* fino alla passione e alla morte del *λογος* incarnato; dimentica lo Spirito Santo.

Ireneo (morto verso il 202), con lui abbiamo un grande ed importante passo in avanti nella dottrina trinitaria. Egli reagì allo sviluppo della gnosi: uno dei tratti fondamentali della gnosi era la contrapposizione dualistica fra Dio e mondo. L'*uno originario*, per via di successive emanazioni necessarie entra in rapporto con il mondo materiale. Contro la gnosi Ireneo sottolinea con forza il fatto che la creazione e l'economia della rivelazione sono avvenute per un *atto di volontà libera* di Dio. In quest'economia si afferma la completa divinità del Figlio e dello Spirito per il fatto che si trovano da sempre nel Padre, pur mantenendo salda la distinzione delle persone. Ireneo non si sofferma nella spiegazione della generazione, della nascita del *λογος*, come invece aveva fatto Giustino: egli preferisce affermare e riconoscere il grande mistero (non bisogna usare le immagini, come per esempio quella della parola che viene pronunciata). Concludendo: Ireneo esprime una teologia trinitaria storico salvifica; non cede al subordinazionismo: non possiede tuttavia ancora gli strumenti per esprimere la *sussistenza personale* del *λογος* in Dio.

Il monarchianismo

Il monarchianismo cerca di salvare a tutti i costi l'**unità in Dio**. Dio si rivela come trino, Padre e Figlio e Spirito, ma in verità c'è un solo Dio (un solo principio: *μοναρχια mon-archia*),

che è il Padre: il Figlio e lo Spirito sono o due modi di manifestarsi del Padre o due forze del Padre, che però non hanno una *sogettività* propria o una consistenza propria. E' Tertulliano ad utilizzare per la prima volta questo termine. Questa eresia assume due forme⁴⁶:

1. monarchianismo dinamico o adozionismo: Gesù di Nazaret era dotato di una forza, di una *δυναμις*, che lo contraddistingueva da tutti gli altri uomini, pur rimanendo sempre un uomo: Gesù viene *adottato* da Dio. Due teologi: **Teodoto di Bisanzio** (verso il 190 a Roma) afferma che nel battesimo Gesù è stato dotato della natura divina, non essendo egli Dio. Su Gesù scese il Cristo. **Paolo di Samosata** (morto verso il 272), vescovo di Antiochia, sostenne che sia il Figlio che lo Spirito *non avevano una sussistenza propria* pur avendo la loro esistenza in Dio (un po' come la sapienza la parola per l'uomo: queste realtà non hanno una loro sussistenza propria pur esistendo nell'uomo). Il *λογος* sarebbe quindi una proprietà divina che si unisce, che va ad abitare in Gesù di Nazaret e lo rende il Salvatore. Il *λογος non è un'ipostasi divina*. Le dottrine di questi teologi non avranno molto seguito e saranno presto condannate.

2. monarchianismo modalista (patripassianesimo, sabellianesimo): **Noeto e Prassea** (attivi in Asia alla fine del II secolo) elaborano il *patripassianesimo*: secondo loro l'unico Dio è identificato nel solo Padre, e il Figlio non è che un modo attraverso il quale Dio si manifesta per attuare la redenzione. Sulla croce quindi non avrebbe sofferto il Figlio, bensì il Padre. Tertulliano condanna il patripassianesimo nell'*Adversus Praxesan*.

Sabellio sostenne invece che Padre, Figlio e Spirito fossero *tre modi* attraverso i quali Dio si è manifestato in momenti diversi della storia. Al Padre corrisponde la creazione, al Figlio la redenzione e allo Spirito la santificazione. I passi biblici che Sabellio adduceva erano: “*Gli rispose Gesù: Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è con me compie le sue opere*” (Gv 14, 9-10) e “*Io e il Padre siamo una cosa sola*” (Gv 10,30). Si nota come in Sabellio ci sia una netta distinzione fra quella che noi abbiamo chiamato Trinità economica e quella immanente: in Dio non esiste separazione, distinzione: solo nel momento del suo comunicarsi in vista della redenzione avviene una triplice manifestazione.

La prima grande sintesi teologica: Tertulliano e Origene

Tertulliano (160-220): l'importanza di Tertulliano è determinante: egli elabora per la prima volta, in lingua latina, concetti che saranno ampiamente utilizzati in seguito. Nell'opera *Adversus Praxean* confuta le idee di Prassea e sostenne l'unità in Dio assieme alla distinzione delle tre persone della Trinità. Abbiamo visto come i modalisti si rifacessero al passo di Gv 10,30 per sostenere che fra Padre e Figlio non ci fosse distinzione; per Tertulliano invece il passo serve a dire che il Figlio è la manifestazione del Padre e che quindi esiste una distinzione. “*Ego et Pater unum sumus*”: Tertulliano nota che *unum* è neutro e non maschile (*unus*): fra Padre e Figlio esiste una distinzione, pur nella stessa sostanza.

Il concetto di **sostanza** (*substantia*) viene elaborato in senso *corporeo*; anche in Dio esisterebbe una materia, anche se finissima. Il Padre rappresenta tutta la sostanza «*Pater enim tota substantia*». Il *λογος*, come anche lo Spirito, vengono generati per emanazione, per ripartizione dal Padre: «*derivatio totius partis*». Questa generazione viene rappresentata con alcune immagini: il Figlio e lo Spirito vengono generati dal Padre come dalla radice la pianta e il frutto, dal sole il raggio e la fiammella, dalla fonte il fiume e il canale. Nella generazione avviene però sempre il passaggio dell'unica sostanza, dell'unica *potestas*, dello stesso *status* e dell'unica monarchia.

⁴⁶ Cfr. CODA P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 344-347.

Per affermare invece la **distinzione fra le tre persone** Tertulliano ricorre all'economia delle salvezza nella quale si sono manifestati il Padre, Figlio e Spirito Santo. Leggiamo un passaggio significativo: «[...] quell'economia... che dispone l'unità nella Trinità, prescrivendo Padre, Figlio e Spirito come tre: tuttavia tre non per la natura (*statu*), ma per il grado (*gradu*), non per la sostanza (*substantia*) ma per la forma (*forma*), non per la potenza (*potestate*), ma per la specificità (*species*), ma di una sola sostanza (*substantia*), di una sola esistenza (*statu*), di una sola potenza (*potestate*), perché Dio è unico, e derivando da lui questi gradi, forme (*forme*) e specificità (*species*) sono distribuiti nelle persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Adversus Praxean, II, 4).

Fra le tre persone esiste **un'alterità** (non un'alterità cosale, non sono tre *aliud*, ma un'alterità personale, sono tre *alius*). *Substantia* (ma anche *status*, *potestas*) dice l'unità di Dio. Allora, Padre, Figlio e Spirito sono della stessa *sostanza*, hanno il medesimo *status* e partecipano all'unica *potestas* (monarchia); *gradus*, *forma* e *species* mettono in evidenza le differenze tra Padre, Figlio e Spirito. In questo contesto Tertulliano conia il termine **Trinitas**. In Dio si afferma quindi una *distincta Trinitas* anche se Dio è una *Trinitas unius divinitatis*. La distinzione è a livello delle persone. Tertulliano è il primo che comincia a parlare di *persone divine*: nell'*Adversus Praxean* il termine **persona** è usato 33 volte, in opposizione a *substantia*. L'uso di questo termine viene introdotto nel linguaggio trinitario per combattere il monarchianismo ed affermare la pluralità in Dio. Non si è ancora chiarita l'origine del termine *persona*. Esso sembra provenire dall'etrusco (*fersu*), tuttavia al tempo di Tertulliano era un termine comune ed era utilizzato in diversi ambiti: nella retorica e grammatica, nel linguaggio del diritto e nel linguaggio teatrale, dove potrebbe corrispondere al greco *προσωπον*, *prosopon*. Merito indiscusso di Tertulliano sta nell'aver riconosciuto l'importanza teologica di *persona* e di aver lottato con tutte le forze per consacrare quest'uso: *persona* è scelto da un uso comune e trasportato ad un uso tecnico. Il significato di *persona* oscilla tra il significato grammaticale e teatrale e quello di personaggio reale e concreto: il ragionamento di Tertulliano tende a spogliare *persona* del suo significato drammaturgico ed attribuirgli il valore di «*realtà distinta nell'agire e nell'apparire*». Grazie a Tertulliano *persona* diventa termine economico che indica «*persona divina con proprie manifestazioni*».

Abbiamo detto come sia l'economia a mostrare la distinzione delle persone poiché nell'economia esiste un dialogo fra Padre e Figlio (se c'è dialogo significa che esiste distinzione fra gli interlocutori). Dal fatto che nella economia della salvezza si sia manifestato un dialogo fra le persone divine, Tertulliano deduce che anche all'interno di Dio esiste questa distinzione (trinità economica = trinità immanente). Possiamo anche notare che in questi secoli di riflessione, il Figlio e il Padre assumono una loro identificazione personale sempre a partire dalla storia della salvezza. Rimane presente in Tertulliano un certo subordinazionismo: il *λογος* inizia la sua esistenza con la creazione (*λογος* immanente, *λογος* proferito). Il *λογος* è comunque sempre una parte del Padre, è sì Dio ma non con la pienezza, nella stessa misura del Padre.

Origene (185-253). Considerato il primo teologo sistematico, perché cerca di inquadrare organicamente il messaggio cristiano⁴⁷, reagisce alla gnosi anche se il suo linguaggio le è formalmente molto vicino. Per Origene il *λογος* è l'intermediario fra il Padre e la creazione, come anche lo Spirito Santo (allo Spirito è attribuita l'opera dell'ispirazione delle Scritture e la santificazione). Origene afferma anche la **distinzione** delle persone della Trinità. Esse sono distinte in quanto all' *υποστασις* (*sussistenza individuale*). Origene identifica poi il concetto di *υποστασις* con quello di *ουσια* fino a farli diventare quasi sinonimi. Solo nel IV secolo avverrà la distinzione fra *υποστασις* e *ουσια*. Questa **confusione** di termini era dovuta al fatto che nella filosofia

⁴⁷ Le opere di maggiore interesse di Origene circa il nostro tema sono: il *Contra Celso*, opera apologetica commissionata ad Origene, per dare risposte alle dure critiche contro il cristianesimo di Celso; il *De principiis* (*Περί αρχων*), in quattro libri (Dio e gli esseri invisibili; il mondo; l'uomo; la Scrittura). Nel primo libro del *De principiis* affronta esplicitamente il discorso trinitario.

aristotelica esiste una distinzione fra due tipi di ουσια: l'ουσια prima (essenza individuale di ciascun essere) e l'ουσια seconda (essenza comune a tutti gli esseri appartenenti ad una stessa specie). E' importante sottolineare che per Origene Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre υποστασις distinte, ma anche in un ordine degradante di potenza e importanza (*rischio del subordinazionismo*).

- L'unità deve essere affermata a partire dal Padre, unico principio della divinità: è Lui che partecipa la divinità al Figlio e la comunica attraverso lo Spirito.

- L'unità è affermata anche sul piano della cooperazione e del comune volere e agire all'interno dell'economia della salvezza. Origene è contro l'idea di generazione materiale (vedi Tertulliano). Origene parte da una concezione spirituale di Dio, non dunque all'**emanazione gnostica** che suppone la divisibilità del divino ed ha quindi contenuti di tipo materialistico. Il reale, secondo Origene, avviene per distacco dalla realtà trascendente, cui alla fine ritorna. E' libera creazione di Dio. La dinamica creazione-ritorno è garantita da Gesù Cristo nello Spirito Santo. Il Figlio procede dal Padre, non è creato, è a lui consustanziale, nonostante accenni subordinazionisti. Noi comprendiamo poi il Figlio per mezzo dello Spirito Santo. Dio opera per mezzo di Cristo nello Spirito. Per mezzo di Cristo noi torniamo al Padre nello Spirito (aspetto soteriologico).

Alcuni passi del *De principis I*:

2,2. Dio è sempre Padre del Figlio: non c'è un momento nel quale Dio non era Padre. Il Figlio trae dal Padre il suo essere, senza aver un inizio temporale. Origene identifica il λογος con la Sapienza: nella Sapienza sono contenuti tutti i principi delle cose create.

4. La generazione del λογος non avviene però in modo materiale: con il concetto di generazione Origene mette in risalto la profonda unità del Padre col Figlio: viene usata l'immagine della luce (ripresa poi dal concilio di Nicea «*luce da luce*»).

5. Origene porta delle prove bibliche per spiegare la generazione del Figlio dal Padre: il Figlio è immagine, splendore, sapienza di Dio.

6. Ancora precisa il concetto di generazione: come la volontà dall'intelletto, il Figlio procede dal Padre non con una separazione: viene tolta ogni idea di materialità (vedi Tertulliano).

In Origene è possibile riscontrare la possibilità di un esito **subordinazionista**: è Dio Padre il principio di unità della Trinità, e per parlare del λογος Origene si rifà sempre all'opera creativa, all'uscire di Dio da sé nella creazione. Nel grande alessandrino è presente l'inclinazione a subordinare il λογος (δευτερος θεος) e lo Spirito Santo quali intermediari tra Dio (ο Θεος) e la creazione. Questa possibilità subordinazionista sarà portata alle estreme conseguenze da Ario (cfr. Prestige: la *doppia posterità* di Origene, padre dell'eresia ariana e allo stesso tempo padre dell'ortodossia nicena).

La dottrina trinitaria di questi secoli in Occidente e Oriente ha il pregio di aver sottolineato l'aspetto **soteriologico** per affermare poi che la Trinità economica è legata alla Trinità immanente. I chiarimenti apportati da Tertulliano esercitarono un'influenza determinante soprattutto nel corso della cosiddetta **controversia fra i due Dionigi**.

La controversia dei due Dionigi

Nel 262 in una sua lettera **papa Dionigi** contesta al vescovo di Alessandria **Dionigi** sia il suo (supposto) triteismo e sia il modalismo di Sabellio, il quale per affermare l'unità di Dio, annullava la realtà del Figlio e dello Spirito, i quali sono *modi* attraverso i quali l'unico Dio, il Padre, si manifesta nell'economia della salvezza. Dionigi di Alessandria era discepolo di Origene. Utilizzando il linguaggio di Origene (τριας/υποστασις), Dionigi alessandrino rigetta Sabellio e sostiene con decisione che in Dio vi sono *tre ipostasi*. Afferma con tanta convinzione questa tesi da rischiare a sua volta l'accusa inversa: quella di essere un *tri-teista*. L'insistenza eccessiva sulla *distinzione delle persone* prestava il fianco a tale accusa, quella cioè di perdere l'unità in Dio di

Padre, Figlio e Spirito. Né l'unità divina può essere dissolta in tre divinità fra loro completamente separate (triteismo), né Padre e Figlio possono essere messi sullo stesso piano (modalismo).

Dionigi di Roma non dice come si debba poi intendere la realtà divina. Ma è interessante osservare che, al pari di Tertulliano, egli vede la **monarchia non nell'unica sostanza divina**, bensì nel Padre, cui è unito il Figlio e nel quale lo Spirito permane e abita. Qui, ancora, il vincolo dell'**unità nella Trinità** non è - come poi in Agostino - lo Spirito, ma il Padre. Alla base dell'intervento c'è ancora la concezione dell'**identità** fra ουσΙΑ e υποστασις, tipica della scuola alessandrina e di tutta la teologia nicena.

I passi fondamentali di una di queste lettere ci sono stati tramandati da Atanasio. Possiamo tratteggiare brevemente lo scopo della lettera: il papa intende prendere le distanze dal modalismo di Sabellio, ma anche dal tritesimo (di cui era accusato Dionigi alessandrino, che tuttavia non viene nominato nel testo) e anche dal subordinazionismo (esito del triteismo). Tre le affermazioni chiave:

1. contro i triteisti, richiama il concetto di «monarchia» (μοναρχια - monade), facendo così comprendere che c'è una relazione molto profonda tra Padre, Figlio e Spirito, anche se la lettera non esplicita il come ed il perché (DS 112a).

2. contro Sabellio: Dionigi romano dice solo che è una teoria blasfema pensare che «*il Figlio stesso è il Padre*». Lo liquida così, senza tante storie (DS 112b).

3. contro il subordinazionismo, che considera l'ipostasi del Figlio «creatura» (ποιημα) del Padre, Dionigi romano dedica ampio spazio (DS 113-114-115). Preziose le citazioni individuate da Dionigi romano e la distinzione dei significati di «creare/produrre» (κτιζειν/ποιειν) e «generato/originato» (γεννητος / γηνητος). Queste attenzioni terminologiche faranno scuola⁴⁸.

La chiusura della lettera (DS115) presenta una formulazione di un breve *credo*, in cui si ribadisce l'unità di Dio e la sua Trinità. Interessanti i termini usati in questo ultimo passo: *trias* τριας (Trinità) e *monarchia* μοναρχια (unità). Non sfugga che Dionigi lascia cadere invece il termine *ipostasi*, forse per il rischio del triteismo? Si può intuire che il termine *ipostasi* non era ben visto a Roma o non era compreso. La disputa si ferma a questo punto, senza condanne reciproche, ma anzi con un vero e proprio tentativo di comprendersi vicendevole. Tuttavia, è evidente che in questo caso l'Oriente (Alessandria) insiste di più sulla distinzione delle persone divine ed usa il termine *ipostasi* per dire il Padre, Figlio e Spirito. L'Occidente (Roma) invece insiste di più su ciò che rende unita la santa Triade (*monarchia del Padre*).

Ecco i passaggi principali della **Lettera di Dionigi di Roma a Dionigi di Alessandria**⁴⁹:

1. A buon diritto vorrei parlare, di seguito, anche contro coloro che dividono, lacerano e distruggono il kerigma più santo della Chiesa di Dio, la monarchia μοναρχια (di Dio), in tre potenze e tre ipostasi e divinità separate. Ho infatti appreso che alcuni di quanti tra voi, in qualità di catechisti e maestri, istruiscono sulla parola di Dio, sono promotori di questa concezione: in breve, si oppongono diametralmente all'opinione di Sabellio.

Costui - *Sabellio* - bestemmia, asserendo che il Figlio stesso è il Padre e viceversa; quelli invece annunciano in certo modo tre dèi, dividendo in tre ipostasi reciprocamente estranee (e) del tutto separate la santa unità (monade). E' necessario, infatti, che il Logos divino sia unito con il Dio

⁴⁸ Si può intuire che questa eresia "esplicitamente" subordinazionista, che considera il Logos come una creatura del Padre, cui si riferisce il Papa, sta già prendendo piede, ancora prima di Ario e in termini davvero evidenti. Ad Ario basterà raccogliere il materiale già presente e riproporlo. Per curiosità, i testi biblici su cui più insisteranno gli ariani saranno Pv 8,22 (κτιζειν) e Pv 8,25 (γεννητος). La risposta ortodossa preciserà i termini distinguendo decisamente γηνητος (da γεννωω: generare) da γηνητος (da γηνωμαι: essere fatto). Il Verbo è «generato» ma «non fatto».

⁴⁹ DS 112-115

di tutte le cose e bisogna che lo Spirito Santo dimori e viva in Dio. È inoltre assolutamente necessario che anche la Triade divina (τριας) si ricapitoli e riunisca *in uno solo*, come in un vertice, intendo dire nel Dio di tutte le cose, l'onnipotente, poiché l'insegnamento del folle Marcione - che divide in tre principi la monarchia μοναρχια - è un ammaestramento diabolico, ma non dei veri discepoli di Cristo e di quanti trovano gradimento nelle dottrine del Salvatore. Costoro, infatti, ben conoscono che la Triade è proclamata dalla Scrittura divina, ma che né l'Antico Testamento né il Nuovo annunciarono tre dèi.

2. Non meno biasimevole sarebbe anche chi ritiene il Figlio una produzione (ποιημα) e reputa che il Signore abbia avuto origine come una qualsiasi delle cose realmente fatte, dal momento che le asserzioni divine attestano espressamente nei suoi confronti una generazione (γεννησιν) congrua e conveniente, non invece una creazione e una plasmazione. Dire che il Signore è in qualche modo «manufatto» è una bestemmia non comune, bensì la più grave. Se il Figlio, infatti, è stato fatto, v'era un tempo in cui non c'era (ην ποτε οτε ουκ ην); era invece da sempre, se è «nel Padre», come egli stesso afferma (Gv 14,10), e se il Cristo è «Logos, Sapienza e Potenza». Le divine Scritture del resto, come sapete, dicono che il Cristo è queste cose (Gv 1; 1Cor 1,24) e tali cose sono potenze esistenti in Dio. Se pertanto il Figlio è stato fatto, v'era un tempo in cui non era queste cose; v'era un tempo quando Dio era senza queste cose; ma ciò è il massimo dell'assurdità.

E perché discorrere più a lungo su questo con voi, uomini portatori dello Spirito e che ben conoscete le assurdità derivanti dall'affermare che il Figlio è un'entità prodotta? Mi sembrano non avervi posto mente i sostenitori di questa opinione e perciò non hanno assolutamente compreso la verità, avendo inteso diversamente da come qui vuole la Scrittura divina e profetica (l'espressione): «Il Signore mi creò come principio delle sue vie» (Pr 8,22).

Come sapete, il significato di *creò* non è univoco. Qui infatti *creò* va inteso in luogo di «prepose» alle opere da lui fatte, fatte mediante il Figlio stesso. Il *creò* non si dovrebbe intendere nel senso di *fece*. *Creare*, infatti, differisce da *fare*. [...]

3. Non bisogna dunque né dividere in tre divinità l'ammirabile e divina monade, né sminuire, ricorrendo all'idea di produzione, la dignità e la trascendente grandezza del Signore; bisogna invece credere in Dio, Padre onnipotente, in Cristo Gesù, il suo Figlio, e nello Spirito Santo e (credere) che il Logos è unito al Dio di tutte le cose. Dice infatti: "Io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 10,30) e "Io sono nel Padre e il Padre è in me" (Gv 14,10). In questo modo si potrà tutelare sia la Triade divina sia il santo kerigma della monarchia».

Le scuole teologiche dell'antichità patristica

La scuola di Alessandria

La scuola di Alessandria fu il più antico centro di scienza sacra che abbia avuto la storia cristiana. All'ambiente in cui si sviluppò essa deve i suoi caratteri distintivi: ignote sono le origini del cristianesimo ad Alessandria d'Egitto, anche se una tradizione ben attestata pone l'evangelista Marco tra i primi annunciatori della fede. L'ambiente culturale di Alessandria, oltre che dall'ellenismo (Platone e stoicismo) era caratterizzato dalla presenza di una delle più fiorenti colonie giudaiche della diaspora. Questa comunità giudaica rappresentava la punta più avanzata dell'inculturazione della fede biblica nel mondo ellenistico. Basti pensare al grande evento che fu la traduzione della Bibbia ebraica in greco, nel secondo secolo a.C., detta dei *Settanta* (LXX).

Da Alessandria proviene un personaggio che ebbe molto influsso sui Padri della Chiesa: **Filone** (20 a.C.-50 d.C.). Imbevuto del pensiero platonico e stoico, Filone fa una lettura *filosofica* della Torah e fece uso del metodo dell'allegoria nella spiegazione della Bibbia. A suo giudizio, il senso letterale della Sacra Scrittura non è che un'ombra rispetto al corpo: è il senso allegorico quello più profondo per rappresentare la verità autentica. I padri adottarono questo metodo, poiché consideravano in molti casi l'interpretazione letterale indegna di Dio, a motivo del modo *antropomorfo* di presentare la divinità. E' questa la cosiddetta lettura *allegorica* della Scrittura fatta propria dalla scuola alessandrina, il cui fondatore fu **Panteno** ed ebbe tra i suoi allievi e dottori celebri teologi e pastori come Clemente, **Origene**, Dionigi, Pietro, **Atanasio**, Didimo, **Cirillo** e influenzò in modo determinate anche gli stessi Cappadoci, Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, come anche il grande storico della Chiesa Eusebio di Cesarea.

La scuola di Antiochia

La scuola di Antiochia fu fondata da **Luciano di Samosata** (312) in diretta opposizione agli eccessi del metodo allegorico origeniano. Essa concedeva al testo sacro un'attenzione diligente, e guidava i discepoli all'interpretazione letterale e allo studio storico e grammaticale della Scrittura. Semplificando, si può asserire che l'ambiente antiocheno risentì più dell'influsso del realismo e razionalismo della filosofia aristotelica, mentre ad Alessandria ebbe il sopravvento il misticismo e l'indole speculativa del platonismo.

Antiochia di Siria, sede episcopale prestigiosa (vedi l'apostolo Pietro, il martire Ignazio e l'apologista Teofilo) ricordata già negli *Atti degli Apostoli* come sede di una viva comunità cristiana, dove per la prima volta il vangelo fu annunciato direttamente ai pagani e i discepoli ricevettero il nome di "*cristiani*" (At 11, 19-26), conobbe un lungo e penoso scisma a causa dell'eresia ariana e della legittima autorità sulla sede episcopale della città (dal 362 in poi ben tre vescovi in lotta!). La disputa tra il gruppo di Paolino fedele a Nicea, appoggiato da Atanasio e da Roma e il gruppo di Melezio, antiariano ma non apertamente niceno, sostenuto da Basilio e dagli altri vescovi orientali, la presenza di una comunità ariana e apollinarista molto numerosa e battagliera, avevano evidenziato l'importanza di Antiochia come porta dell'Oriente e città tra le più influenti dell'Impero.

La scuola di Antiochia ebbe la sua massima fioritura tra la fine del IV e il V secolo, rivelandosi come culla di una grande esegesi. Toccò l'apogeo con Diodoro di Tarso. Il più celebre dei suoi allievi fu **Giovanni Crisostomo**, poi vescovo di Costantinopoli e il più estremista **Teodoro di Mopsuestia** (ma molto di più lo fu il suo discepolo Nestorio). La scuola di Antiochia, a causa della sua tendenza razionalista, divenne anche la culla dell'eresia ariana (Luciano fu il maestro di Ario) ed ebbe una certa influenza anche sull'impostazione della cristologia nestoriana, condannata nel concilio di Efeso del 431.

Il subordinazionismo e la crisi ariana del IV secolo – il concilio di Nicea (325)

Coloro che oggi mettono in dubbio la divinità del Cristo ricorrono spesso a quest'argomentazione: un tale dogma non può provenire dall'autentica rivelazione biblica; la sua origine si trova nell'ellenismo. Ricerche storiche più profonde dimostrano, al contrario, che la maniera di pensare dei greci è totalmente estranea a questo dogma e lo rifiuta con tutte le sue forze. Alla fede dei cristiani, che **proclamavano la divinità di Cristo**, l'ellenismo ha opposto il suo dogma sulla **trascendenza divina**, che esso riteneva *inconciliabile con la contingenza e l'esistenza nella storia umana di Gesù di Nazareth*. Era particolarmente difficile per i filosofi greci accettare l'idea di una incarnazione divina. I platonici la ritenevano impensabile a motivo della loro dottrina sulla divinità; gli stoici non potevano farla coincidere con il loro insegnamento sul cosmo.

Per rispondere a queste difficoltà molti teologi cristiani hanno preso a prestito più o meno apertamente dall'ellenismo l'idea di un *Dio secondario* (δευτερος θεος) o intermediario, oppure ancora quella di un demiurgo. Evidentemente si apriva così la porta al pericolo del *subordinazionismo*. Questo era latente presso alcuni Padri e in particolare presso Origene, come abbiamo sopra accennato. **Ario** (260-336) ne fece una eresia formale: **egli insegnò che il Figlio occupa un posto intermedio tra il Padre e le creature**. Con Ario, presbitero di Alessandria troviamo un *subordinazionismo estremo* che si propone innanzitutto di salvaguardare il monoteismo cristiano, la monarchia del Padre. Verso il 320 Ario cominciò a diffondere le sue convinzioni in opere che furono però distrutte dopo il concilio di Nicea. Di lui ci sono rimaste tre lettere e vari frammenti del suo componimento *Thalia* (banchetto). Radicalizzò le tendenze subordinazioniste della precedente tradizione, elaborando un sistema in cui Dio e il mondo si pongono in radicale distinzione tra loro e quindi esigono di venir conciliati attraverso un *λογος* inteso come *essere intermedio*⁵⁰.

Secondo Ario il *Figlio è stato creato dal Padre* e prima di essere generato non esisteva, il Figlio ha così principio, mentre il Padre non ha principio, il Figlio deriva dal nulla. Ario non distingue tra generazione eterna e creazione nel tempo. Il Figlio non è allora Dio, come non è Dio lo Spirito Santo. Ario sostiene le sue posizioni richiamandosi a passi biblici come Pro 8, 23; Sir 24,9; Col 1, 15 dove si usano i verbi creare, generare o testi giovannei apparentemente subordinazionisti (Gv 14, 28; 17, 3; ma anche Mc 10, 18). Per Ario il *λογος* è un *secondo* Dio, la più nobile delle creature, ma pur sempre *creatura*, nata nel tempo; il Figlio è stato generato prima della creazione del mondo, ma non è coeterno con il Padre; il Figlio esiste nell'*ante tempus* e non *ab aeterno*.

Il Figlio è dunque *κτισμα* (creatura), anche se diversa dalle altre cose create: infatti attraverso questa *creatura speciale* sono state fatte tutte le altre cose. Il figlio è quindi un *essere intermedio*, un demiurgo: non può essere chiamato Dio, al limite è un *secondo* Dio. Lo Spirito è la prima creatura del Figlio e si colloca ad un livello inferiore rispetto ad esso. Vediamo come con Ario abbiamo una vera e propria ellenizzazione della fede cristiana: per il mondo greco era assolutamente impensabile un Dio che si potesse essere incarnato e addirittura che avesse sofferto. L'idea di *immutabilità*, propria del pensiero greco, andava a tutti i costi salvata.

Il **Concilio di Nicea**, primo ecumenico del mondo cristiano, fu convocato e presieduto dall'imperatore Costantino, preoccupato dalle dispute tra cristiani che si facevano sempre più aspre. Se prima tali dispute erano tenute all'interno di luoghi di culto quasi in sordina o confinate nelle sedi ecclesiastiche, ora che Costantino aveva dato al cristianesimo un'autorità all'interno dello Stato, queste dispute erano diventate anche una questione di stato e come tali andavano trattate: infatti, se queste non fossero state risolte avrebbero dato un ulteriore impulso alla fase di disgregazione in cui l'impero si trovava. Con queste premesse, in un clima di grande tensione, il concilio ebbe inizio il **20 maggio del 325**; i partecipanti provenivano in maggioranza dalla parte orientale dell'Impero. Lo

⁵⁰ Cfr. MOWRY-LACUGNA C., *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 41-46

scopo del concilio era quello di rimuovere le divergenze nella Chiesa di Alessandria a seguito di quella che sarà chiamata l'eresia ariana, e stabilire la natura di Cristo in relazione al Padre; in particolare, stabilire se il Figlio fosse della stessa ουσια (ousia) o sostanza del Padre.

Su proposta di Eusebio di Cesarea si arrivò ad una dichiarazione di fede, che ricevette il nome di **Simbolo niceno**. Il simbolo stabilì esplicitamente la dottrina dell'*homoousion*, ομοουσιον cioè della consustanzialità del Padre e del Figlio: nega che il Figlio sia creato (*generato, non creato*), e che la sua esistenza sia posteriore al Padre (*prima di tutti i secoli*). In questo modo, l'arianesimo viene negato in tutti i suoi aspetti. Inoltre, viene ribadita l'incarnazione, morte e resurrezione di Cristo, in contrasto alle dottrine gnostiche che arrivavano a negare la crocifissione. Venne definita ufficialmente la nascita verginale di Gesù, già affermata nel Vangelo di Matteo. Al termine del simbolo niceno dove, volutamente non si intende chiarire la dottrina sullo Spirito Santo limitandosi ad affermarne la fede, fa seguito l'anatematismo (condanna) contro Ario e alcune affermazioni tratte dai suoi scritti: «C'è stato un tempo in cui non esisteva» (ην ποτε οτε ουκ ην) o «Non esisteva prima di essere stato generato» o «E' stato creato dal nulla» o quelli che affermano che egli (il Figlio) deriva da altra *ipostasi o sostanza* o che il Figlio di Dio è o creato o mutevole o alterato, tutti costoro condanna la chiesa cattolica e apostolica.

Il testo conciliare nella parte che riguarda la professione di fede su Gesù Cristo è articolato in due sezioni: la prima confessa la *preesistenza del Signore Gesù*, la sua *uguaglianza* col Padre e il suo *ruolo nella creazione*; la seconda riprende la storia dell'Incarnato crocifisso e risorto, che costituiva la materia esclusiva dei simboli di fede più antichi. La prima sezione è caratterizzata da un linguaggio astratto, da enunciati sull'essenza; la seconda da un linguaggio concreto, che narra gli eventi. La prospettiva della prima parte, considerata già nel capitolo precedente, è concettuale, filosofica; quella della seconda è storica, dinamica. Leggiamo il testo **conciliare di Nicea**⁵¹:

*Crediamo...in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio,
generato come unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza (ousia) del Padre,
Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato, consostanziale (omoousion) al Padre,
per mezzo del quale tutte le cose furono create,
quelle nei cieli e quelle sulla terra.*

*Il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito, ed è risorto al terzo giorno,
è asceso nei cieli, e verrà a giudicare vivi e morti.*

A Nicea si sconfessò Ario basandosi sugli antichi simboli battesimali, quindi sulla tradizione e sul dato biblico, non su una riflessione speculativa. Il tutto venne però presentato in un linguaggio segnato dalla cultura ellenistica, dato che diversamente non si poteva fare, quello era il tempo. Così si giustifica la scelta del termine ομοουσιος *homoousios* per definire la verità della divinità del Figlio il quale, essendo della **stessa sostanza** del Padre, è Dio come il Padre. Grazie al lavoro di **Atanasio di Alessandria**, si disse infatti che il Figlio è:

- Dalla stessa sostanza del Padre (εκ της ουσιας του Πατρος – *hoc est de substantia Patris*);
- Dio vero da Dio vero, generato non creato (γεννητηντα ου ποιηθεντα, *genitum non factum*);
- della stessa sostanza del Padre (ομοουσιον το πατρι - *unius substantiae cum Patre*)

⁵¹ DS 125

La **difficoltà di recezione**⁵² delle affermazioni del concilio furono dovute all'uso del termine *homoousios* per due ordini di motivi: *ομοουσιος* non era una parola biblica ed era stata usata in senso modalista da Paolo di Samosata e condannato dal sinodo di Antiochia nel 268. Tuttavia Atanasio fu lo strenuo difensore dell' *homoousios* di Nicea, a costo di calunnie e perfino della vita (subì minacce e conobbe l'esilio: ben cinque volte per un totale di diciassette anni!).

Nel simbolo niceno troviamo però anche una difficoltà: l'***ipostasi e la sostanza divina*** sono equiparate (DS 126) e il rischio è sempre quello di cadere nel sabellianesimo o modalismo. A Nicea, come ha sottolineato Atanasio («*Tu ci porti via il Salvatore*», dice ad Ario), si vuole garantire la possibilità di credere in Gesù Cristo salvatore: non ammettere che **Gesù Cristo sia vero Dio e vero uomo** significherebbe togliere la possibilità all'uomo di salvarsi, significherebbe vanificare la redenzione e tutta l'opera realizzata dal Cristo.

La definizione di Nicea costituisce l'atto di nascita del linguaggio propriamente dogmatico nella Chiesa. E' la prima volta che in un testo ecclesiale ufficiale e normativo si trovano impiegate delle parole che non provengono dalla Scrittura, ma dalla filosofia greca. Questa novità apparve scandalosa a molti contemporanei e fu la causa di una delle più gravi crisi che la vita della Chiesa abbia conosciuto. In primo luogo, *homoousios* pareva insinuare il pericolo di una *concezione materialistica della divinità*, nella quale cioè Padre e Figlio fossero intesi come parti o porzioni separabili di una sostanza concreta. Inoltre dava luogo al sospetto di modalismo o sabellianesimo, come abbiamo visto sopra. Ma qual è il senso profondo della scelta dell'*ομοουσιος* che caratterizzerà nel tempo la confessione nicena: il termine vuol significare innanzitutto, contro la riduzione ariana, che il Figlio sta sul *grado di essere del Dio trascendente*. L'intenzione dei Padri conciliari e successivamente di Atanasio consiste nel far luce sul modo di concepire i rapporti fra il Padre e il Figlio, proclamando in maniera positiva la *vera e stretta filiazione divina* del *λογος* generato dalla sostanza del Padre, così come la sua *assoluta identità d'essenza* con l'unico vero Dio.

Un accenno alle **vicende storiche** che caratterizzarono il dopo concilio di Nicea (325-360). La **prima fase** si svolge fino alla morte di Costantino (337): gli ariani sconfitti a Nicea pian piano acquistano la maggioranza, Ario viene riabilitato, Eusebio di Nicomedia ne diviene il laeder ed entra nelle grazie dell'imperatore. Si formano partiti di vescovi contrari a Nicea, Atanasio divenuto vescovo di Alessandria (328), viene deposto ed esiliato a Treviri nel 335 dal sinodo di Tiro perché si rifiuta di reintegrare Ario che muore nel 336, un anno prima di Costantino:

La **seconda fase** si svolge sotto Costanzo e Costante (337-361), il movimento ariano si espande, Eusebio di Nicomedia riceve la sede episcopale di Costantinopoli, diversi vescovi fedeli a Nicea vengono esiliati (papa Liberio, Osio di Cordova, Ilario di Poitiers, e lo stesso Atanasio). Intorno al 360 in oriente l'arianesimo ha il predominio. Più tardi **Basilio di Cesarea** paragonerà la situazione delle Chiese a un combattimento navale sotto la tempesta e in piena notte, dove nessun combattente sa più distinguere il suo alleato dal suo nemico⁵³. **Girolamo** riassumerà la situazione con una di quelle formule assai efficaci: «*allora la parola sostanza ουσια fu abolita; la condanna della fede di Nicea fu proclamata ovunque. La terra intera gemette e si stupì di essere diventata ariana - ingenuit totus orbis et se esse arianum miratus est*»⁵⁴.

Durante questo periodo, viene tenuta una sequenza ininterrotta di sinodi locali tanto in oriente che in occidente (fra il 320 ed il 382 si contano circa 118 concili celebrati, contro una novantina dei due secoli e mezzo precedenti), che produrranno numerose formule di fede. Talune sono decisamente ariane, altre restano ambigue, altre manifestano la enorme confusione di questo periodo come ad esempio il **sinodo di Serdica** (attuale Sofia in Bulgaria) del 342 che, sotto la

⁵² Cfr. MOWRY-LACUGNA C., o.c., pp. 48-50

⁵³ BASILIO, *Lo Spirito Santo*, XXX, 76-77

⁵⁴ GIROLAMO, *Dialogo tra un luciferiano e un ortodosso*, 19

presidenza di Osio di Cordova, condanna la dottrina delle tre ipostasi e proclama l'unità ipostatica (ancora una volta troviamo l'identità tra ουσια e υποστασις).

Ma il momento più triste è rappresentato dal **sinodo di Sirmio** (vicino l'attuale Belgrado) del 359, passato alla storia sotto il nome di *blasphemia Sirmiensis*. Eccone la formula IV: «*Quanto al nome di sostanza ουσια, poiché i Padri l'hanno impiegato troppo ingenuamente, il popolo non lo comprende e ne è stato scandalizzato, e poiché le Scritture non lo comportano, è stato deciso di lasciarlo da parte e di non fare ormai più assolutamente questione di sostanza a proposito di Dio. Così come le sante Scritture dicono e insegnano, noi diciamo che il Figlio è in tutto simile al Padre*». Da questa data la formula di Sirmio segna uno **spartiacque** nella storia del dopo-Nicea e da questo momento si è soliti distinguere tre diversi partiti ariani: i più estremisti gli **anomei o eterusiasti** (il Figlio è dissimile dal Padre, di altra sostanza) i cui rappresentanti sono Aezio ed Eunomio; poi gli **omei** (da ομοιος, il Figlio è simile secondo le Scritture) rappresentati da Acacio; infine il partito semi-ariano per eccellenza perché più vasto numericamente, è quello detto degli **omeusiani** (da ομοιουσιος, il Figlio è *simile* secondo la sostanza al Padre) che è rappresentato da Eusebio di Nicomedia, Basilio d'Ancira, Eusebio di Cesarea (lo storico della Chiesa antica).

Questo partito prende sempre più campo con il **sinodo di Ancira** del 358, presieduto dal vescovo Basilio ed entriamo nella **terza fase** del dopo-Nicea. In questo sinodo si riconosce il Figlio come coeterno col Padre, generato realmente da lui e perciò pienamente Dio. Questo rapporto era formulato con il ricorso all'espressione *simile al Padre secondo la sostanza* (ομοιος κατ ουσιαν), respingendo però l'*homoousios*. Il dibattito si fa sempre più acceso, e grazie alla situazione politica migliore per i fautori di Nicea a seguito dell'avvento al trono di Giuliano (nel 361 restituisce la libertà agli esiliati, anche se poi la politica dell'imperatore cambiò presto e per questo è passato alla storia con il nome di Giuliano l'Apostata), Atanasio riunì ad **Alessandria nel 362 un grande sinodo** con la partecipazione, accanto ai vescovi egiziani, di esponenti dell'episcopato sia occidentale (Eusebio di Vercelli, delegati di Lucifero di Cagliari) che orientale (Asterio di Petra, e altri). E' questo sinodo il capolavoro di Atanasio, passato alla storia come il **concilio dei confessori**, rappresentò anche l'inizio di una vera e propria svolta teologica ed ecclesiale. Atanasio spinse i vari gruppi a riconoscere reciprocamente la loro ortodossia di fondo, e pertanto la legittimità, in linea di principio, delle due formule: *una substantia* (in greco ουσια) e τρεις υποστασεις.

Il compromesso escogitato da Atanasio, rasserenò gli animi e gettò le basi per un futuro chiarimento: ci si rese conto che il problema era soprattutto di linguaggio e di formule per esprimere compiutamente la fede che Nicea aveva proclamato circa la divinità del Figlio. Frutto di questa mediazione fu il *Tomus ad Antiochenos*⁵⁵, cioè di una lettera destinata ai cristiani di Antiochia, ma indirizzata a Eusebio e Asterio, i due vescovi delegati, e a Lucifero, Cimazio e Anatolio, i tre vescovi che erano già ad Antiochia. Il documento è considerato opera di Atanasio, anche se esprime il pensiero dell'assemblea. Nel *Tomus* si trova l'esortazione a ricostruire l'unità e la concordia attorno all'essenziale, ossia quanto stabilito a Nicea.

Emerge nel *Tomus* un accenno alla problematica riguardante lo Spirito Santo, in rapporto alle prime affermazioni dei cosiddetti «**pneumatomachi**» quelli cioè che «*combattevano lo Spirito*». Nel documento si rileva una singolare inchiesta dottrinale tra omeusiani (o omoiusiani) e pseudosabelliani; si conclude dicendo che entrambi sono ortodossi se concordi nel dire che la fede confessata dai Padri a Nicea è migliore e più esatta e se in seguito si useranno i termini di quella professione. Il problema trinitario è così risolto mettendo da parte la terminologia discussa e tornando all'*homoousios*. Un'analoga prospettiva si delinea nella questione cristologica, di cui si colgono le prime avvisaglie dell'apollinarismo. Il problema venne aggirato con formulazioni generiche accettabili da tutti. Il motivo di fondo è costituito dal fatto che non si sarebbe dovuta fare

⁵⁵ Cfr. BELLINI C., *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Jaca Book, Milano 1978, 489-494

alcuna indagine al di là del concilio di Nicea, né si sarebbero dovute tollerare parole derivanti dallo spirito di contesa. Il *Tomus ad Antiochenos* per ottenere la conciliazione fu restio ad approfondimenti dottrinali, che pur vennero da altre parti. Tuttavia, il documento ebbe il merito di porre sul tappeto il problema trinitario nella sua globalità, accennando anche allo Spirito Santo, e il problema cristologico, rilevandone la complessità.

Verso il chiarimento terminologico e teologico

Il passaggio da Nicea (325) a Costantinopoli (381) è da considerarsi come l'estensione della fede nicena allo Spirito Santo (vero Dio) e, soprattutto, come passaggio dalla teologia del Figlio consustanziale (ὁμοουσιος) alla teologia trinitaria propriamente detta. E' il passaggio dalla teologia di Atanasio a quella di Basilio. Saranno proprio i **Padri cappadoci** (Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno) ad elaborare una migliore precisazione terminologica⁵⁶. Muovendosi nelle categorie della filosofia stoica e anche aristotelica⁵⁷, **Basilio** intende la sostanza (ουσια) come l'universale indeterminato, ciò che è comune a tutti gli uomini. Le ipostasi (υποστασεις), invece, ne sono l'attualizzazione concreta, individuale, e si effettuano mediante un complesso di *idiomata*, cioè di specifiche peculiarità. Basilio e gli altri due Cappadoci distinguono fra:

ουσια *ousia*: essenza comune alle persone divine;

υποστασις *hypostasis*: proprietà distintiva di ogni singola persona divina. Tale proprietà deriva dal modo particolare con la quale la persona divina partecipa dell'unica *ousia* divina. Si parla allora delle diverse relazioni che intercorrono fra il Padre e le altre persone divine: il Figlio è generato e si trova in una relazione di generazione col Padre, e lo Spirito procede dal Padre e si trova in una relazione di processione dal Padre. Ciò che è tipico del Figlio non lo è dello Spirito e del Padre e viceversa. Questa distinzione delle persone non indica che al Figlio manca qualcosa che invece appartiene al Padre o allo Spirito, ma invece indica che esiste una relazione distinta e unica col Padre. «*Non essere generato αγεννησια - essere generato γεννησις - procedere εκπορευσις*», sono le tre proprietà che caratterizzano le tre persone divine. Tutta la teologia dei Cappadoci può essere riassunta nella formula: μια ουσια, τρεις υποστασεις, cioè una *sola essenza o natura, tre ipostasi o persone*.

Se in Oriente questo appariva sufficientemente chiaro, in Occidente una simile distinzione poneva delle difficoltà. Υποστασις, infatti, veniva tradotto in latino con *substantia*, per cui poteva sembrare che con le tre ipostasi s'intendessero le tre sostanze divine e quindi si profilasse il **triteismo**, la dottrina delle tre divinità. Viceversa in Oriente risultava di difficile comprensione la distinzione occidentale (Tertulliano) fra *natura* e *persona*, dato che *persona* in greco veniva tradotto con προσωπον, il cui significato era quello di *maschera* (il termine era derivato dal teatro), cioè un mero modo di apparire, e che quindi ricordava le posizioni modalistiche.

La differenza era solo nella distinzione di tipo terminologico, ma identica e comune la confessione di fede: mentre la confessione di Nicea (DS 125) e poi di Costantinopoli (DS 150) parte dal Padre ed afferma poi il Figlio e lo Spirito dell'unica sostanza del Padre, l'Occidente propone, in luogo di una concezione più dinamica, una prospettiva più statica, che ha il suo punto di partenza nell'unica sostanza, della quale poi si dice che sussiste in tre persone. Soltanto con il **II Concilio di Costantinopoli** (553), il quinto ecumenico, si giunse ad una formulazione comune e si utilizzarono come sinonimi i concetti di υποστασις- προσωπα e *subsistentia - persona* (DS 421).

In questa fase dello sviluppo del dogma (cristologico e trinitario) è importante ricordare l'altro grande merito di Atanasio, recepito da Nicea e sviluppato nei successivi Concili e

⁵⁶ Cfr. MOWRY-LACUGNA C., o.c. pp. 60-81; CODA P., o.c., pp. 364-369

⁵⁷ Cfr. MOWRY-LACUGNA C., o.c. pp. 66-70

continuamente sottolineato da altri Padri della Chiesa: è l'impostazione di tipo **soteriologico** «per noi uomini e per la nostra salvezza» della missione di Cristo. L'argomento di Atanasio contro Ario è che tutti i riferimenti scritturali all'inferiorità di Cristo hanno a che fare con l'opera della salvezza (*oikonomia*) a nostro vantaggio. L'economia è dunque «divina condiscendenza»⁵⁸. Questa riflessione porterà a formulare il principio dello scambio «**admirabile commercium**»: «Dio si è fatto uomo, perché l'uomo diventi divino» (cfr. Ireneo, Tertulliano, Cipriano, Agostino, i Cappadoci e successivamente nella teologia medievale Anselmo). Atanasio ribadisce che se il Verbo non avesse assunto una natura umana completa non avrebbe neanche salvato completamente l'uomo, perché «ciò che non è assunto non è sanato».

Sarà soprattutto **Gregorio di Nazianzo** a fare di questa espressione un principio fondamentale che contribuirà in maniera determinante allo sviluppo della cristologia e dal punto di vista della metafisica e della storia. Leggiamo in uno dei suoi discorsi più famosi⁵⁹, quello che la Liturgia delle Ore pone al martedì della 1° settimana di Avvento: «*Il Verbo stesso di Dio, colui che è prima del tempo, l'invisibile, l'incomprensibile, colui che è al di fuori della materia, il Principio che ha origine dal Principio, la Luce che nasce dalla Luce, la fonte della vita e della immortalità, l'espressione dell'archetipo divino, il sigillo che non conosce mutamenti, l'immagine invariata e autentica di Dio, colui che è termine del Padre e sua Parola, viene in aiuto alla sua propria immagine e si fa uomo per amore dell'uomo. Assume un corpo per salvare il corpo e per amore della mia anima accetta di unirsi ad un'anima dotata di umana intelligenza. Così purifica colui al quale si è fatto simile. Ecco perché è divenuto uomo in tutto come noi, tranne che nel peccato. Fu concepito dalla Vergine, già santificata dallo Spirito Santo nell'anima e nel corpo per l'onore del suo Figlio e la gloria della verginità.*

Dio, in un certo senso, assumendo l'umanità, la completò quando riunì nella sua persona due realtà distanti fra loro, cioè la natura umana e la natura divina. Questa conferì la divinità e quella la ricevette. Colui che da ad altri la ricchezza si fa povero. Chiede in elemosina la mia natura umana perché io diventi ricco della sua natura divina. E colui che è la totalità, si spoglia di sé fino all'annullamento. Si priva, infatti, anche se per breve tempo, della sua gloria, perché io partecipi della sua pienezza. Oh sovrabbondante ricchezza della divina bontà!

Ma che cosa significa per noi questo grande mistero? Ecco: io ho ricevuto l'immagine di Dio, ma non l'ho saputa conservare intatta. Allora egli assume la mia condizione umana per salvare me, fatto a sua immagine e per dare a me, mortale, la sua immortalità. Era certo conveniente che la natura umana fosse santificata mediante la natura umana assunta da Dio. Così egli con la sua forza vinse la potenza demoniaca, ci ridonò la libertà e ci ricondusse alla casa paterna per la mediazione del Figlio suo. Fu Cristo che ci meritò tutti questi beni e tutto operò per la gloria del Padre. Il buon Pastore, che ha dato la sua vita per le sue pecore, cerca la pecora smarrita sui monti e sui colli sui quali si offrivano sacrifici agli idoli. Trovatela se la pone su quelle medesime spalle, che avrebbero portato il legno della croce, e la riporta alla vita dell'eternità.

Dopo la prima incerta luce del Precursore, viene la Luce stessa, che è tutto fulgore. Dopo la voce, viene la Parola, dopo l'amico dello Sposo, viene lo Sposo stesso. Il Signore viene dopo colui che gli preparò un popolo scelto e predispose gli uomini alla effusione dello Spirito Santo mediante la purificazione nell'acqua. Dio si fece uomo e morì perché noi ricevessimo la vita. Così siamo risuscitati con lui perché con lui siamo morti, siamo stati glorificati perché con lui siamo risuscitati».

⁵⁸ Cfr. COZZI A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, pag. 345ss.

⁵⁹ GREGORIO di NAZIANZO, *Discorso 45*, 9. 22, 28; PG 36, 634-635. 654. 658-659. 662

In Occidente, coeva ai Cappadoci è la riflessione di **Agostino di Ippona**, che vedremo più avanti⁶⁰. Per il momento, è possibile mettere in risalto innanzitutto una **fondamentale distinzione** fra la teologia orientale e quella occidentale circa il modo di procedere nell'ambito della riflessione sulla Trinità: l'oriente cerca di spiegare **l'unità divina a partire dal Padre**, unica sorgente della divinità. L'occidente invece ricorre al concetto di **unica sostanza divina**: Padre, Figlio e Spirito Santo hanno la medesima essenza divina. Il termine essenza diventa il termine per spiegare Dio, dato che Dio è l'essere in pienezza. In Dio c'è solo essenza, non ci sono accidenti.

Veniamo allora ad alcune precisazioni:

1. Con l'affermazione dogmatica di Nicea si intendeva solo chiarire in termini precisi per quel tempo ciò che la tradizione aveva tramandato;
2. Non ci troviamo qui di fronte ad una ellenizzazione indebita del cristianesimo in senso negativo, ma semmai ad una de-ellenizzazione, poiché l'arianesimo era invece una ellenizzazione inaccettabile (Ario tentava di interpretare la figura di Gesù in base ad una concezione greca di Dio);
3. Del resto l'attenzione a Nicea non era speculativa, ma **soteriologica**, bisognava affermare la divinità del Figlio per segnalare la redenzione avvenuta (*per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo*, diciamo nel *Simbolo niceno*): solo se Gesù è Dio può averci salvato;
4. Di fatto però nel dogma di Nicea entra il linguaggio ontologico-metafisico che prenderà sempre più piede, anche a scapito della dimensione storico-salvifica.

Il testo di Nicea verrà non solo confermato dal **concilio di Costantinopoli del 381**, che ne completò la confessione della fede trinitaria definendo l'origine e la divinità dello Spirito Santo e la sua azione creatrice e santificatrice nell'uomo e nella vita della Chiesa, ma precisò ulteriormente la parte storico-salvifica dell'articolo riguardante il Cristo⁶¹:

*Il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dai cieli e si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria,
si è fatto uomo, crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,*

*ha patito e fu sepolto, ed è risorto al terzo giorno secondo le Scritture,
è asceso nei cieli, e siede alla destra del Padre,
e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti,
e il suo regno non avrà fine.*

Le affermazioni del Concilio di Nicea, nella sezione che riguarda la fede in Gesù Cristo, ne confessava la *preesistenza*, la *sua uguaglianza* col Padre e il suo *ruolo nella creazione*; la sezione storico-salvifica veniva arricchita dal testo di Costantinopoli e con più precisione si faceva memoria degli eventi storici principali, che hanno scandito lo svolgersi della vita di Gesù e della nostra salvezza, dalla sua nascita fino all'ascensione al cielo, da dove, con uno sguardo lanciato verso il futuro ultimo e compiuto, aspettiamo il suo ritorno, che decreterà la fine della storia, la quale sfocerà nel regno dell'eternità, dove Dio sarà nuovamente *"tutto in tutti"* (1Cor 15,28).

"Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dai cieli"

Questa sottolineatura fondamentale della nostra fede costituisce un passaggio intermedio tra la contemplazione metafisica del Cristo, azione creatrice del Padre, Figlio di Dio, consustanziale al Padre e, quindi, Dio come il Padre, al Gesù incarnato nella storia. Viene quindi ripetuto in qualche modo lo schema del **prologo giovanneo**, in cui Giovanni, dopo aver contemplato lo splendore divino del Verbo, vita di luce per gli uomini, che in principio era presso Dio e per mezzo del quale

⁶⁰ Cfr. pag. 77 di questa dispensa

⁶¹ DS 150

tutto è stato fatto di ciò che esiste (Gv 1,1-4), passa a contemplarne la gloria nella sua incarnazione: “E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità” (Gv 1,14).

In questa breve affermazione dogmatica, che ci fornisce la chiave di lettura e di senso di quanto ci verrà detto subito dopo, si dicono due cose importanti:

a) **Gesù è disceso dal cielo**, come dire che l'uomo Gesù non è un qualcosa di diverso da quanto si contemplato di lui come Verbo della vita, Figlio di Dio e azione creatrice del Padre, ma ne è soltanto la manifestazione storica (1Gv 1,2), che nella sua forma umana si è reso raggiungibile da tutti gli uomini e in questa forma si è avvicinato ad essi, interpellandoli nel loro *habitat* quotidiano, la storia. Quindi la storia di Gesù va letta come la storia di Dio in mezzo agli uomini.

b) Questa sua discesa è motivata da una duplice finalità **per noi uomini e per la nostra salvezza**. L'espressione *per noi uomini* dice come tutta la vita di Gesù è stata consacrata all'uomo così da farne una pro-esistenza, cioè una vita spesa a loro totale favore. Essa troverà la sua massima espressione sulla croce, quale dono totale di Dio per noi. “Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (Gv 3,16a). Gesù dunque è il volto storico di questo amore del Padre per l'uomo, è lo spazio storico in cui il Padre si è avvicinato all'uomo, gli ha teso la mano, dandogli una possibilità di riscatto e riaccendendo in lui la speranza.

Se il *per noi uomini* dice il dono totale del Padre, *per la nostra salvezza* specifica il motivo di tale dono ed indica il senso più vero e profondo della missione stessa di Cristo, azione salvifica del Padre nella storia. Una salvezza la cui finalità è quella di recuperare l'uomo alla dimensione stessa di Dio da cui proviene, restaurando in lui e restituendogli la sua dignità primordiale, quella di essere nuovamente immagine e somiglianza di Dio, ricollocandolo nuovamente in sé e condividendo con lui nuovamente la propria vita divina in Cristo e per Cristo (Col 1, 12-14).

Nei passi che seguono ci vengono sinteticamente elencati i momenti fondamentali della storia di Gesù, che costituiscono i passaggi essenziali in cui è contenuta la storia della nostra salvezza e attraverso i quali essa è defluita per noi e su di noi:

- l'incarnazione nel seno verginale di Maria per opera dello Spirito Santo;
- la crocifissione, morte e sepoltura;
- la risurrezione;
- l'ascensione al cielo e la sua glorificazione presso il Padre;
- il suo ritorno nella gloria per il giudizio finale;
- l'inaugurazione definitiva e piena del Regno di Dio (1Cor 15,28).

“si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria, si è fatto uomo”

Che cosa abbia significato questa incarnazione per Dio, questo suo discendere dalla sua gloria nell'umiltà della natura umana, ci viene testimoniato nell'**inno cristologico** della Lettera ai Filippesi: “... Gesù Cristo, il quale pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso, assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce” (Fil 2, 6-8).

Lo stato di gloria divina suo proprio non ha impedito a Dio di attuare il suo piano di recupero dell'uomo alla sua dimensione divina. Per fare ciò, Egli ha rinunciato a questa sua condizione naturale in modo traumatico: il testo greco dice “*vuotò se stesso*”, così che in quell'uomo Gesù non rimase più alcuna traccia della gloriosa onnipotenza divina. E' dunque un Dio che rinuncia alle sue prerogative divine e assume una natura di servo, facendosi uomo, dando così una chiara lettura al suo disegno di salvezza: esso è un servizio di salvezza in cui Dio si spende a favore degli uomini, il cui vertice trova la sua attuazione nella morte di croce, tra le più infamanti, che l'uomo abbia conosciuto.

Dio per entrare nella storia ha preso la comune via di tutti gli uomini nascendo da una donna, la vergine Maria. Tuttavia Gesù, pur essendo vero uomo in ogni suo aspetto, fuorché nel peccato (2Cor 5,21; Eb 4,15), possiede in sé, per natura propria, una dimensione divina. La sua nascita, quindi, non dipende dalla volontà umana. L'intervento dello Spirito ci sta ad indicare proprio la sua origine divina, mentre Maria ci indica il luogo umano in cui Dio ha trovato la sua concretezza storica, ma dice anche come Dio per attuare il suo piano di salvezza abbia bisogno della concreta disponibilità dell'uomo (Lc 1,38).

“crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, ha patito e fu sepolto, ed è risorto al terzo giorno secondo le Scritture”

Siamo giunti nel cuore del mistero cristiano. Il linguaggio scarno si fa essenziale e gli eventi vengono puntigliosamente incardinati nella storia con il riferimento a Ponzio Pilato. Quattro sono gli elementi che scandiscono tale mistero: **crocifissione, morte, sepoltura, risurrezione**. La croce e la morte hanno costituito sempre un motivo di difficoltà e di scandalo per gli uomini, soprattutto per i non credenti, e del quale già Paolo ci dà testimonianza nella sua Prima Lettera ai Corinti: *“La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio”* (1Cor 1, 18.22-24). La croce è definita in due modi *“scandalo, stoltezza”* e *“potenza e sapienza di Dio”*. Sono due letture contrapposte e inconciliabili tra loro; due letture che ci testimoniano come l'umanità, proprio dalla croce, è stata spaccata in due: i credenti, che al di là della crudeltà e insensatezza della croce, sanno cogliere l'azione potente di Dio; e i non credenti, che non sanno andar al di là di ciò che la croce denuncia: il fallimento di Gesù e delle speranze che Dio aveva riposto in lui (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22b).

La sepoltura di Gesù dice due cose: **a)** la morte di Gesù non fu una morte apparente; **b)** Gesù assaporò fino in fondo il dramma del peccato che ha travolto l'uomo, togliendogli ogni dignità, e che ha avuto come prima conseguenza proprio la morte: *“Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto; polvere tu sei e in polvere ritornerai”* (Gen 3,19). Il sepolcro è il luogo incontrastato della morte, dove l'uomo sperimenta, tocca con mano la perdita di ogni speranza⁶².

Il grido di Gesù sulla croce *“Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato”* (Mt 27,26b; Mc 15,34b) trova nel sepolcro tutta la sua verità. Il sepolcro è il luogo del silenzio di Dio, dove tutte le pretese di Gesù, quella di essere l'inviato di Dio, di essere suo figlio, i suoi miracoli, promesse di vita nuova, i suoi annunci di un nuovo regno, dell'amore del Padre, della sua provvidenza, di una nuova storia si sono dimostrati soltanto delle illusioni. Tutto è finito. La morte ha smascherato impietosamente Gesù e ha avuto ragione di lui, del suo dichiararsi Dio.

Anche le donne di fronte a quel sepolcro vuoto, che non ha saputo custodire il corpo amato del loro maestro, fuggono sgomenta e atterrite: *“Ed esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di timore e di spavento. E non dissero niente a nessuno, perché avevano paura”* (Mc 16,8). Ma questo sepolcro dice anche che Gesù ha voluto condividere fino in fondo la triste sorte dell'uomo, mostrandosi in tal modo pienamente solidale con lui. E proprio in questo luogo di disperazione Gesù ha manifestato la sua vera natura di Emmanuele, il Dio con noi. Un Dio che ha rincorso l'uomo fino nel sepolcro.

Era necessario, infatti, che Gesù assumesse su di sé l'intera esperienza umana, dalla gioia del concepimento alla disperazione drammatica del sepolcro, perché l'uomo venisse riscattato e redento nella totalità del suo essere di uomo decaduto, offeso e violato dalla morte. La grandezza di Gesù,

⁶² *“Anche la speme ultima dea fugge i sepolcri”* declama con sconsolata amarezza il Foscolo ne *“ Dei Sepolcri”*

della sua predicazione e della sua opera è stata riscattata e recuperata dalla *risurrezione*. Senza risurrezione Gesù sarebbe stato un semplice uomo comune, uno dei tanti della storia. Ma la risurrezione ha rivelato e pienamente confermato la sua figliolanza divina e, quindi, la sua divinità.

“è asceso nei cieli, e siede alla destra del Padre”

Con la sua risurrezione Gesù è entrato nella gloria del Padre, ma l'ascensione dice essenzialmente due cose: **a)** nei confronti del Padre e dello Spirito Gesù riacquista definitivamente e in modo pieno il suo stato iniziale; **b)** nei nostri confronti egli si sottrae alla nostra esperienza fisica, dando così inizio ad un nuovo tempo, quello della fede.

“e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti, e il suo regno non avrà fine”

La rivelazione neotestamentaria si chiude con un'invocazione, che si eleva dalla comunità credente verso il suo Signore: *“Vieni, Signore Gesù”* (Ap 22,20b). Questa invocazione è emblematica della chiesa primitiva del primo secolo, tutta tesa verso il ritorno del Signore (*parusia*). Questa attesa permea il pensiero e la vita delle prime comunità credenti, convinte com'erano che la morte e la risurrezione di Gesù avessero chiuso la partita con la storia e in lui si fosse inaugurato il tempo escatologico, in cui Dio avrebbe stabilito definitivamente il suo regno di giustizia e di pace in mezzo agli uomini (cfr. (1Cor 15, 22b-27a.28). Strettamente legata alla venuta finale di Cristo viene visto il *giudizio finale*, che coinvolgerà sia i vivi che i morti.

La controversia sullo Spirito Santo – il Concilio di Costantinopoli (381)

I - Il secolo: periodo della fede affermata, ma non elaborata, nella divinità dello Spirito Santo

E' opinione comune fra gli storici del dogma che fino al IV° secolo è poco sviluppata una teologia vera e propria sullo Spirito Santo, vale per tutti la testimonianza di **Agostino**, il quale nel suo *De fide et simbolo* del 393 afferma: «*Sul Padre e sul Figlio, sono numerosi i libri scritti da uomini dotti e spirituali... Lo Spirito Santo invece, non è stato ancora studiato con altrettanta abbondanza e cura dai dotti e grandi commentatori delle divine Scritture, in modo che fosse possibile capire anche il suo carattere specifico, quello per cui non possiamo chiamarlo né Padre né Figlio, ma solo Spirito Santo*⁶³». I primi autori cristiani hanno incertezze riguardo lo Spirito Santo. Erma (prima metà del II secolo) lo confonde con il Figlio (*Pastore* 59, 5: 78, 1). Un passo in avanti fu la **formula battesimale** che era trinitaria, essa avviene nel «*nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*» (Didachè 7, 1-3), da Giustino in poi la formula battesimale trinitaria è esclusiva.

III secolo: elaborazione della fede nello Spirito Santo e sviluppo della teologia trinitaria

Con Atenagora, Ippolito, Tertulliano si fa strada l'idea dello Spirito Santo come persona divina alla pari delle altre due. Inizia una precisazione terminologica poi rimasta in ambito trinitario. Tertulliano per primo in occidente usa il termine *trinitas* (*Adversus Praxean* 3; 11; 12) e parla di *una substantia et tres personae*. Per Tertulliano lo Spirito procede dal Padre per mezzo del Figlio (*Adv. Prax* 4), il Padre è la radice, il Figlio il tronco, lo Spirito Santo il frutto (altre immagini: sorgente-fiume-canale o sole-raggio-punta del raggio). Tertulliano anche nel contesto anti-modalista vede ormai nel Verbo e nello Spirito Santo due persone distinte dal Padre.

In Oriente, è **Origene** il primo ad elaborare una riflessione più matura ed usa il termine *ipostasi* ὑποστάσις per il Padre, Figlio, e Spirito Santo. Lo Spirito è distinto e unito al Padre e al Figlio, lo Spirito agisce nella chiesa operando la santificazione e l'illuminazione. Eusebio di Cesarea radicalizzerà le posizioni origeniane, definendo lo Spirito come la prima delle cose create dal Padre per mezzo del Figlio, negandogli la qualifica di Dio

IV secolo: la fede dogmatizzata nella divinità dello Spirito (Concilio di Costantinopoli)

E' il periodo delle *eresie mature* e il primo segnale di pericolo viene da Alessandria dove la speculazione platonica tendeva a ridurre Figlio e Spirito a semplici mediatori tra Dio-Padre e il mondo. **Ario** negava la divinità dello Spirito, oltre che del Figlio. Al Concilio di Nicea ci si è limitati a ripetere e ribadire la fede tradizionale battesimale: «*Credo nello Spirito Santo*». Nel 342 Macedonio, eletto vescovo di Costantinopoli, riunì intorno a sé alcuni del partito degli omeusiani (Elesio di Cizico, Maratonio di Nicomedia, Eustazio di Sebaste) e ribadendo ὁμοιουσιος riguardo al Figlio, specificarono che lo Spirito Santo non è di rango e di dignità divina, ma solo ministro διακονον e servo υπηρετην, di condizione pari a quella degli angeli. I fautori di questa dottrina sarebbero stati chiamati **macedoniani**, anche se le fonti più antiche parlano solo di **Pneumatomachi**⁶⁴. Oltre la testimonianza di due storici come Socrate e Sozomeno, preziosa è quella di **Ilario di Poitiers** che in esilio, al termine del suo *De Trinitate* fa menzione del sorgere di una nuova eresia diretta alla negazione della divinità dello Spirito Santo⁶⁵. **Cirillo di Gerusalemme** verso il 348 nelle sue *Catechesi* è costretto a riaffermare la divinità dello Spirito contro il risorgere del partito ariano nella versione di Aezio ed Eunomio (per loro lo Spirito è la più nobile delle creature prodotta dal Figlio per ordine del Padre).

⁶³ AGOSTINO, *De fide et simbolo*, IX,18.19 in PL 40,190.191

⁶⁴ ATANASIO, *Ad Serapionem* I,32

⁶⁵ ILARIO di POITIERS, *De Trinitate*, XII,55.56 in PL 10, 469-471.

Poco dopo (359-360) troviamo ancora **Atanasio**, il quale nelle *Lettere a Serapione* interviene a favore della divinità dello Spirito. Serapione, vescovo di Thmuis, è testimone del sorgere in Egitto di una dottrina assai pericolosa così mirabilmente riassunta da Atanasio: «*Tu mi hai scritto, addoloratissimo, che certuni i quali avevano abbandonato gli ariani per cagione della bestemmia contro il Figlio di Dio, professano una dottrina opposta allo Spirito Santo e non solo dicono che egli sia una creatura, ma che è uno degli spiriti servitori e che non differisce dagli angeli che per un grado. Non si può non essere stupefatti di tanta inconsideratezza. Non vogliono, e con ragione che il Figlio di Dio sia una creatura; come mai hanno dunque potuto tollerare anche solo che si dicesse che lo Spirito del Figlio è una creatura?*»⁶⁶».

I sostenitori di questa dottrina, che Atanasio chiama *tropikoi* (τροπικοί) perché argomentavano sui *tropoi* o figure di parole retoriche usate dalla Scrittura, affermavano che lo Spirito Santo era una creatura (κτίσμα), solo per grado differente dagli angeli, e proponevano anch'essi il dilemma secondo cui se non è creatura è anch'esso Figlio del Padre. Atanasio afferma che lo Spirito è della stessa ουσία del Padre, come del Figlio. E ancora una volta la motivazione è di tipo *soteriologico*: se lo Spirito non avesse la stessa sostanza del Padre non potrebbe essere origine di santificazione e di redenzione. Atanasio non arriva tuttavia a caratterizzare in modo preciso il Padre il Figlio e lo Spirito Santo: non utilizza il termine προσωπον che aveva delle sfumature sabelliane. Per Atanasio è sufficiente dire che i soli nomi distinti di Padre, Figlio e Spirito Santo indicano la differenza delle persone divine.

Nel *sinodo di Alessandria* del 362, convocato da Atanasio, si arriva così alla condanna di quanti affermano che lo Spirito è creatura ed è di una sostanza diversa dal Figlio⁶⁷. Tuttavia intorno al 370 la questione dello Spirito Santo si impose all'attenzione generale (è del 374 il *Trattato sullo Spirito Santo* di Didimo il Cieco), coinvolgendo in parte anche l'Occidente: è del 372 il sinodo romano di **papa Damaso**, nella cui lettera⁶⁸ *Confidimus* ai vescovi dell'Oriente si afferma la stessa ουσία del Padre, del Figlio e dello Spirito (anche se poi nella traduzione greca della lettera si identifica ουσία con υποστασις, mentre nell'originale latino si parla solo di *substantia*).

Quasi contemporaneamente al sinodo romano “scendono in campo” i **Cappadoci: Basilio di Cesarea, Gregorio Nazianzeno e Gregorio di Nissa**. Fu Basilio, impegnato a risolvere la penosa questione dello «*scisma di Antiochia*», ad interessarsi più direttamente alla questione dottrinale dello Spirito Santo e nel 374 sostituì la formula tradizionale liturgica, «*gloria al Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito Santo*» con una nuova nella quale in modo più chiaro lo Spirito è posto sullo stesso piano delle altre due persone: «*gloria al Padre, con il Figlio, con lo Spirito Santo*». L'intervento e l'autorità di Basilio si unì al suo zelo pastorale per salvaguardare l'ortodossia dall'eresia e da altre deviazioni dottrinali e nel 375 scrisse a papa Damaso e a tutti i vescovi occidentali una lettera appassionata sulle sofferenze dell'Oriente per la *tirannia ariana*. La risposta di Damaso (giunta a noi attraverso un grosso frammento, l'epistola *Ea gratia*), pur non essendo del tutto benevola nei confronti di Basilio per quanto riguardava la situazione di Antiochia, era molto esplicita per i problemi dottrinali: in essa viene affermata la Trinità «*unius virtutis, unius maiestatis, unius divinitatis, unius usiae*» in tre persone (DS 144); viene esclusa la creaturelità dello Spirito Santo che non deve essere separato dalla divinità «*Spiritum quoque sanctum increatum, atque unius maiestatis, unius usiae, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Cristo fateamur*» (DS 145). Forte di questo incoraggiamento, Basilio e lo stesso Atanasio, approfondirono la teologia dello Spirito Santo, la sua perfetta divinità e la sua uguaglianza col Padre e col Figlio.

⁶⁶ ATANASIO, *Ad Serapionem*, I,1-2

⁶⁷ *Tomus ad Antiochenos*, MANSI, III, 347

⁶⁸ MANSI, III, 459

Fondamentale fu la loro lettura dei dati della rivelazione⁶⁹: **1.** lo Spirito Santo è presentato dalla Scrittura con i caratteri della divinità propri del Padre e del Figlio; **2.** lo Spirito Santo compie le stesse opere del Padre e del Figlio, ed è intimamente associato alla loro operazione. Dall'**unità di operazione** si ricava l'**unità di natura, di sostanza**: ambedue evitano tuttavia di definire lo Spirito θεος, forse per non chiudere del tutto il dialogo con i macedoniani. Il chiarimento teologico fu necessario soprattutto per rispondere all'obiezione circa l'origine dello Spirito Santo: se lo si considera derivante da Dio (cioè dalla natura, dall'essenza divina) si fa di lui un altro figlio di Dio; se lo si fa derivare dal Figlio, si fa di lui un figlio del Figlio⁷⁰. I teologi ortodossi respingevano questa espressione blasfema: lo Spirito Santo partecipa della natura divina del Padre alla pari del Figlio, lo si fa derivare dall'unica αρχη del Padre alla pari del Figlio. Ma a questo punto sorgeva una difficoltà ancora maggiore: in che cosa la generazione dell'unico Figlio di Dio si diversificava dal modo con cui aveva tratto origine da Dio Padre lo Spirito Santo? Atanasio, Didimo, Epifanio non furono in grado di rispondere. Basilio riecheggiando il salmo 32,6: «...*lo Spirito è venuto fuori proprio da Dio, non però per generazione (γεννητως) come il Figlio, bensì come soffio della sua bocca (ως πνευμα στοματος)*»⁷¹.

Fu poi **Gregorio di Nazianzo** ad introdurre il termine εκπορευεται (procedere) per definire la relazione con il Padre. Se cioè il Figlio viene dal Padre per generazione, lo Spirito viene per processione (εκπορευσις) e non per creazione. Così la relazione dello Spirito con il Padre è diversa da quella del Figlio. Questa terminologia, derivata da Gv 15,26, non è poi stata più cambiata. L'innovazione introdotta da Gregorio ha valore esclusivamente *formale*, proponendo un termine che potesse essere adoperato come parallelo alla γεννησις del Figlio: in effetti essa non chiariva in che modo il *procedere* dello Spirito dal Padre si differenziasse rispetto all'esser generato del Figlio dal Padre: «*In quanto procede dal Padre, non è una creatura, mentre in quanto non è stato generato, non è Figlio...Mi chiedi cosa è la processione? Dimmi tu cosa è la condizione di ingenito propria del Padre e io ti spiegherò cosa è la generazione del Figlio e la processione dello Spirito*⁷²». La questione si trascinò lungo i secoli, fino ad Agostino e Tommaso d'Aquino. Nel *Contra Maximum* Agostino confesserà: «*Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio*⁷³».

Verso il 379, Gregorio fu chiamato a Costantinopoli, la capitale, dall'imperatore Teodosio per guidare la piccola comunità cattolica fedele al Concilio di Nicea e alla fede trinitaria. La maggioranza aderiva invece all'arianesimo, che era «*politicamente corretto*» e considerato politicamente utile dagli imperatori. Così egli si trovò in condizioni di minoranza, circondato da ostilità. Nella chiesetta dell'*Anastasis* pronunciò cinque **Discorsi teologici** (*Orationes* 27-31: SC 250,70-343) proprio per difendere e rendere anche intelligibile la fede trinitaria.

Il **concilio di Costantinopoli del 381** (DS 150), il cui protagonista iniziale fu Gregorio di Nazianzo, lo vide ben presto costretto alle dimissioni: abbiamo il discorso d'addio⁷⁴, importante per la parte dottrinale. Gregorio, contro Ario e Sabellio, professa la sua fede nella Trinità, «*crediamo una sola cosa riguardo all'essenza ουσια, crediamo tre riguardo alle υποστασις o persone προσωπα*». Varie furono le vicende che si inserirono nella discussione conciliare (il problema della successione della sede di Antiochia a seguito dello scisma avvenuto tra Paolino e Melezio, la morte di Melezio durante i lavori conciliari e l'elezione di Flaviano; la contestata elezione di Gregorio alla sede di Costantinopoli, il suo volontario esilio e l'elezione di Nettario, l'atteggiamento verso i semiariani, ecc...), tuttavia i lavori del Concilio dal punto di vista dottrinale furono particolarmente

⁶⁹ Cfr. in particolare GREGORIO di NAZIANZO, *Discorso* 31,29 riportato in COZZI A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 355-356.

⁷⁰ ATANASIO, *Ad Serapionem*, 1,15

⁷¹ Cfr. COZZI A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, pag. 355ss.

⁷² GREGORIO di NAZIANZO, *Discorso* 31,8.

⁷³ AGOSTINO, *Contra Maximum*, 2,14.1

⁷⁴ GREGORIO di NAZIANZO, *Discorso* 42, XV,1

celeri (maggio-luglio): esso produsse **4 canoni**, una **formula di fede** (simbolo) e un **documento dogmatico**, andato perduto.

Da menzionare è soprattutto il **primo canone** per la conferma della fede di Nicea e la condanna di tutte le eresie connesse con la controversia ariana: Eunomiani o Anomei, ariani o Eudossiani, semiariani o pneumatomachi; Sabelliani, Marcelliniani, Fotiniani e Apollinaristi (DS 151). Circa l'origine del testo⁷⁵ come a noi è giunto si fanno varie congetture: è da escludere, per alcuni studiosi, che il simbolo Costantinopolitano sia stato composto dai padri conciliari in quanto tutte le testimonianze parlano sempre di conferma del simbolo di Nicea; per altri il simbolo costantinopolitano era stato composto prima del 381 in quanto lo troviamo già presente nell'*Ancoratus* di Epifanio di Salamina (374 ca); Lebon, Kelly e Ritter sono invece per l'opinione che il simbolo costantinopolitano sia stato composto dai padri conciliari nel 381⁷⁶.

Rispetto al simbolo di Nicea, abbiamo già rilevato, oltre a varie differenze di carattere formale che non incidono nella sostanza dottrinale, una maggiore precisazione nella parte storico-salvifica, dell'articolo di fede riguardante il Cristo, con due aggiunte significative. La prima è rappresentata dall'espressione «*e il suo regno non avrà fine*», contro la tesi di Marcello d'Ancira secondo cui il regno di Cristo avrebbe avuto fine. La seconda, è quella relativa allo Spirito Santo⁷⁷:

Crediamo nello **Spirito Santo**, che è Signore e dà la vita,
e procede dal Padre (*e dal Figlio*),
con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato
e ha parlato per mezzo dei profeti.

La *divinità dello Spirito Santo* viene affermata dal concilio di Costantinopoli con la condanna esplicita degli ariani e degli pneumatomachi (can.1). In riferimento allo Spirito Santo non si usò qui il termine $\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, (visto quello che era successo a Nicea, né si affermò esplicitamente che lo Spirito Santo è Dio, il che avrebbe precluso ogni possibilità di dialogo con i macedoniani) ma si preferì dire che lo Spirito è $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$, **Signore** come il Figlio, e non “*servo*”. Si dice poi che lo Spirito Santo è **vivificante**, $\zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\omicron\nu$ (capace di dare la vita, prerogativa assoluta di Dio secondo la Bibbia) e che procede $\epsilon\kappa\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ dal Padre, e col Padre e col Figlio è adorato e glorificato, quindi lo Spirito è sullo stesso piano del Padre e del Figlio, oggetto di adorazione e preghiera. Mentre nel testo di Gv 15,26 il verbo procedere indica il venire dello Spirito dal Padre per la missione salvifica, il simbolo costantinopolitano va alla *radice ontologica*, al fondamento ultimo della missione e intende il procedere nel senso dell'origine eterna dello Spirito da Dio Padre.

Col Costantinopolitano I il dogma trinitario è stato definito nelle sue linee essenziali, anche se è utile a leggere due importanti documenti ad esso collegati: **la lettera dei vescovi d'Oriente a papa Damaso** e il **Tomus** di quest'ultimo, quale risultato del concilio romano del 382. Soffermiamoci sulla lettera dei vescovi di Oriente perché particolarmente interessante per le indicazioni dottrinali e soprattutto per la testimonianza sulla situazione provocata dall'arianesimo⁷⁸:

«*Ai signori illustrissimi e reverendissimi fratelli e colleghi Damaso, Ambrogio, Brittone, Valeriano, Acolio, Anemio, Basilio, e agli altri santi vescovi raccolti nella grande Roma, il santo sinodo dei vescovi che professano la vera fede, riuniti nella grande Costantinopoli, salute nel Signore. E' forse superfluo informare la Reverenza vostra, quasi che possa esserne all'oscuro, e narrare le innumerevoli sofferenze inflitteci dalla **prepotenza ariana**. Non crediamo, infatti, che la*

⁷⁵ Il testo più antico del Simbolo costantinopolitano ci è stato riportato dal Concilio di Calcedonia (451), durante il quale fu proclamato per la prima volta insieme a quello di Nicea.

⁷⁶ Per tutta la problematica si veda: DOSSETTI G.L., *Il Simbolo di Nicea e Costantinopoli*, Herder Roma 1967.

⁷⁷ DS 150

⁷⁸ cfr. testo in AA.VV., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991.

santità vostra giudichi così poco importante quanto ci riguarda, da esserne ancora all'oscuro, metterebbe anzi conto che se ne piangesse insieme. D'altra parte, le tempeste che si sono abbattute su di noi sono state tali, che non hanno certo potuto rimanervi nascoste; il tempo delle persecuzioni è recente, ne è ancora vivo il ricordo non solo in coloro che hanno sofferto, ma anche in chi per l'amore che li legava ad essi ha fatto proprie le loro sofferenze. Infatti solo ieri, per così dire, e l'altro ieri, alcuni sciolti dai vincoli dell'esilio, sono tornati alle loro chiese in mezzo a mille tribolazioni; di altri, morti in esilio, sono tornati solo i resti: alcuni, anche dopo il ritorno dall'esilio, fatti segno all'odio acre degli eretici, dovettero sopportare più amarezze nella propria terra che in terra straniera, raggiunti, come il beato Stefano, dalle loro pietre (At 7,53); altri lacerati da vari supplizi, portano ancora le stimate di Cristo (Gal 6,17) e le ferite nel proprio corpo. Le perdite di ricchezze, le multe delle città, le confische dei beni dei singoli, gli intrighi, le prepotenze, le carceri, chi potrebbe contarle? Davvero che tutte le tribolazioni si sono moltiplicate contro di noi oltre ogni dire, forse perché scontassimo la pena dei nostri peccati, o forse perché Dio, clemente, voleva provarci con tante sofferenze.

Di ciò siano rese grazie a Dio, il quale volle istruire i suoi servi attraverso prove così grandi (Sal 50,3), e secondo la sua grande misericordia ci ha condotto nuovamente al refrigerio (Sal 66,12). Certo sarebbe stato necessario per noi una lunga pace, e molto tempo, e molto lavoro per il miglioramento delle chiese, perché, cioè, finalmente potessimo ricondurre all'originario splendore della pietà il corpo della chiesa, oppresso come da lunga malattia, ricreandolo a poco a poco con ogni sorta di cure. In questo modo riteniamo di esserci liberati dalla violenza delle persecuzioni, e di aver ripristinato le chiese così a lungo dominate dagli eretici; dei lupi, tuttavia, ci danno molta molestia: scacciati dai loro recinti, rapiscono le pecore negli stessi pascoli boscosi, e tentano di tenere riunioni, e di suscitare sommosse popolari, senza nulla risparmiare pur di arrecare danno alle chiese... Poiché, dunque, questi ed altri simili motivi impedivano la partenza della maggior parte di noi, abbiamo preso l'unico partito che restava per il miglioramento delle cose e per corrispondere alla carità che ci avete dimostrato: abbiamo pregato istantemente i venerabilissimi e onorabilissimi fratelli e colleghi nostri, i vescovi Ciriaco, Eusebio e Prisciano di affrontare la fatica di venir fino a voi; e così, per mezzo loro, vi abbiamo fatto conoscere i nostri propositi di pace e di unità, e vi abbiamo manifestato il nostro zelo per la retta fede. Noi, infatti, abbiamo sopportato da parte degli eretici le persecuzioni, le tribolazioni, le minacce degli imperatori, le crudeltà dei magistrati e ogni altra prova, per la **fede evangelica** confermata dai trecentodiciotto Padri di Nicea di Bitinia.

Questa fede, infatti, dev'essere approvata da voi, da noi e da quanti non distorcono il senso della vera fede essendo essa antichissima e conforme al battesimo; essa ci insegna a credere nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cioè **in una sola divinità, potenza, sostanza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in una uguale dignità, e in un potere coeterno, in tre perfettissime ipostasi, cioè in tre perfette persone**⁷⁹, ossia tali, che non abbia luogo in esse né la follia di Sabellio con la confusione delle persone, con la soppressione delle proprietà personali, né prevalga la bestemmia degli Eunomiani, degli Ariani, dei Pneumatomachi, per cui, divisa la sostanza, o la natura, o la divinità, si aggiunga all'increata, consostanziale e coeterna Trinità una natura posteriore, creata, o di diversa sostanza. Riteniamo anche, intatta, la dottrina dell'incarnazione del Signore; non accettiamo, cioè l'assunzione di una carne senz'anima, senza intelligenza, imperfetta, ben sapendo che il verbo di Dio, perfetto prima dei secoli, è divenuto perfetto uomo negli ultimi tempi per la nostra salvezza.

Queste sono, in sintesi, le **principali verità della fede**, che senza ambagi predichiamo. Esse vi procureranno anche una maggior soddisfazione, se vi degnerete di leggere il tomo composto dal sinodo di Antiochia, e quello pubblicato dal concilio ecumenico, a Costantinopoli, lo scorso anno. In essi abbiamo esposto la nostra fede assai ampiamente, ed abbiamo sottoscritto i nostri anatemi

⁷⁹ Ibidem, Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 24

contro le recenti novità delle eresie. Quanto all'amministrazione delle singole chiese ha forza di legge l'antica norma, come sapete, e la disposizione dei santi padri di Nicea: che, cioè, in ciascuna provincia, e, se essi vorranno anche i vescovi confinanti con loro, si facciano le ordinazioni come richiede l'utilità delle chiese. Sappiate che, conforme a queste disposizioni, vengono amministrare le nostre chiese, e sono stati nominati i sacerdoti delle chiese più insigni.

Della chiesa novella, per così dire, di Costantinopoli, che da poco, per misericordia di Dio, abbiamo strappato alle bestemmie degli eretici, come dalla bocca di un leone (Sal 21,22), abbiamo ordinato vescovo il reverendissimo e amabilissimo in Dio **Nettario**. Ciò è stato fatto al cospetto del concilio universale, col consenso di tutti, sotto gli occhi dell'imperatore **Teodosio**, carissimo a Dio, di tutto il clero, e con l'approvazione di tutta la città. Dell'antica e veramente apostolica chiesa di Antiochia di Siria, nella quale per prima fu usato il venerando nome di cristiani, i vescovi della provincia e della diocesi dell'oriente, radunatisi, consacrarono vescovo, canonicamente, il reverendissimo e da Dio amatissimo **Flaviano**, con l'approvazione di tutta la chiesa, che, unanime onorava quest'uomo. L'ordinazione è stata riconosciuta conforme alla legge ecclesiastica anche dalle autorità del concilio.

Vi informiamo, inoltre, che il reverendissimo e carissimo a Dio **Cirillo** è vescovo della madre di tutte le chiese, la chiesa di Gerusalemme. A suo tempo egli è stato consacrato, conforme alle norme ecclesiastiche, dai vescovi della provincia, e spesso, in diverse circostanze, ha lottato strenuamente contro gli Ariani. Poiché, dunque, queste cose sono state compiute da noi legalmente e canonicamente, preghiamo la reverenza vostra di volersi rallegrare con noi, uniti scambievolmente dal vincolo dell'amore che viene dallo Spirito e dal timore di Dio che vince ogni umana passione, e antepone l'edificazione delle chiese all'amicizia ed alla benevolenza verso i singoli. In tal modo, in pieno accordo nelle verità della fede, e fortificata in noi la carità cristiana, cesseremo di ripetere l'espressione già biasimata dagli apostoli: Io sono di Paolo, io sono di Apollo; e io sono di Cefa (1Cor 1,12), ma saremo tutti di Cristo, che non può esser diviso in noi; e, se Dio ce ne farà degni, conserveremo indiviso il corpo della chiesa e compariremo tranquilli dinanzi al tribunale di Dio (Rm 14,10)».

Questo testo afferma la distinzione che esiste fra una sostanza (ουσια, *substantia*) e le tre ipostasi perfette (υποστασεις, *subsistentiae*): si doveva pertanto abbandonare, facendo un passo avanti, la formula nicena, secondo la quale il Figlio è della stessa ουσια del Padre. Il concilio romano del 382 invece parla, come già Papa Damaso nel suo scritto dottrinale del 374 (DS 144), di una *substantia* e di tre *personae* (DS 163, 168, 173, 176). La distinzione è importante per comprendere i due diversi modi di procedere tra l'Oriente e l'Occidente nel riflettere il mistero trinitario. Mentre la confessione di Nicea e Costantinopoli parte dal Padre ed afferma poi il Figlio e lo Spirito dell'unica sostanza del Padre, l'Occidente propone, in luogo di una concezione così dinamica, una prospettiva più statica, che ha il suo punto di partenza nell'unica sostanza, della quale poi si dice che sussiste in tre persone. La sintesi, e in qualche modo la conclusione di questa divergenza terminologica e d'impostazione, si ebbe solo col quinto concilio ecumenico, il **Costantinopolitano II** del 553. Allora il concilio poté utilizzare come sinonimi, grazie alla riflessione di Boezio e Leonzio di Bisanzio, i concetti di υποστασις e προσωπον, persona: «Se alcuno confessa che non si deve adorare una sola natura (φυσις, *natura*) o sostanza (ουσια, *substantia*) del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e una sola virtù e potestà, la **Trinità consostanziale** (ομοουσιος, *consubstantialis*), una deità in tre ipostasi (υποστασις, *subsistentiae*) e persone (προσωπα, *personae*), sia anatema. Poiché uno solo è Dio Padre, dal quale tutte le cose; uno solo è il Signore Gesù Cristo, per il quale tutte le cose; e uno solo è lo Spirito Santo, nel quale tutte le cose» (DS 421).

C'è un'ulteriore e importante precisazione da notare: a Nicea e a Costantinopoli abbiamo visto l'idea del Figlio «consostanziale al Padre». Qui si parla della «**Trinità consostanziale**» (τριαδα ομοουσιον), come già facevano i vescovi orientali nel 382: in primo piano appare

maggiormente l'uguaglianza delle tre persone. La sola e unica divinità è adorata *in tre ipostasi o persone*: sono tre sussistenti reali, non solo tre che appaiono come tali. In Dio quindi, senza ledere l'unità dell'essenza, si ha la distinzione delle tre persone. La divinità una non è la somma di quella delle tre persone, ma ***l'unità della divinità è soltanto quella della Trinità consostanziale***. La confessione di fede di Nicea e Costantinopoli era dunque, per un verso, il risultato di una lunga e accesa discussione. Come tale essa rimane fino ai giorni nostri la base comune di tutte le chiese, sia d'Oriente che d'Occidente. D'altro canto, però, era anche il punto di partenza per un'ulteriore riflessione teologica che avrà in **Agostino** il suo vertice più alto e nella disputa sul *Filioque* il suo momento più difficile e travagliato.

Simboli della fede e interventi del magistero

In questa fase dell'approfondimento del dogma trinitario avrà un ruolo sempre più determinante l'apporto del **Magistero**: dopo i grandi Concili della chiesa antica che abbiamo già visto (Nicea, Costantinopoli I e II), insieme ad alcuni **simboli della fede** come la *Fides Damasi* (DS 71), la *Clemens Trinitas* (DS 73), il *Symbolum Quicumque*, detto anche *simbolo pseudo-atanasiano* (DS 75-76) vanno sicuramente ricordati per l'importanza che hanno avuto alcuni sinodi locali o regionali come il concilio di Braga del 551 contro Priscilliano (DS 451); il concilio Toletano III del 589 (DS 470), dove appare per la prima volta l'inserzione *Filioque*; il **Toletano IV** del 633 (DS 485), quello della famosa preghiera *Adsumus*⁸⁰ attribuita ad Isidoro di Siviglia; il Toletano VI del 638 (DS 490); il sinodo Lateranense del 649 (DS 501); il Toletano XI del 675 (DS 525-532); il Toletano XVI del 693 (DS 568-570).

Brevemente presentiamo il **Simbolo Apostolico**: è un'antichissima sintesi della fede cristiana, che troviamo per la prima volta in una lettera inviata⁸¹ dal sinodo di Milano (390) a papa Siricio e probabilmente redatta da S. Ambrogio. Fino al secolo XV venne attribuito agli stessi apostoli. Esso fu anche il punto di partenza di ogni catechesi, che accompagnava il catecumeno fino al battesimo, dove egli proclamava la sua fede con la recita del *Simbolo Apostolico* davanti alla comunità. Esso divenne pertanto anche il simbolo battesimale espresso nella **forma interrogativa** come ci attesta la *Tradizione apostolica* di Ippolito di Roma⁸². Ed è proprio dalla liturgia battesimale della chiesa primitiva che ci viene tramandata la formulazione più antica del Simbolo Apostolico nella **forma dichiarativa**, qui riportata con alcune integrazioni aggiuntesi nel tempo⁸³:

Credo in Dio Padre Onnipotente
creatore del cielo e della terra

e in Gesù Cristo, *unico* Figlio di Dio, *nostro Signore*,
che nacque dallo Spirito Santo e da Maria Vergine,
e fu crocifisso sotto Ponzio Pilato,
mori e fu sepolto;
discese agli inferi;
il terzo giorno risuscitò vivo dai morti,
e salì al cielo, e siede alla destra del Padre;
verrà a giudicare i vivi e i morti.

Credo nello Spirito Santo
la santa chiesa *cattolica*, *la comunione dei santi*,
la remissione dei peccati, la risurrezione della carne, *la vita eterna*.

⁸⁰ vedi il testo della preghiera attribuito a S. Isidoro di Siviglia nella pagina 72

⁸¹ AMBROGIO di MILANO, *Epistola 42, 5*

⁸² DS 10

⁸³ DS 11-12-22-30

La menzione *discese agli inferi*, probabilmente di origine siriana, non entrò nel Simbolo niceno-costantinopolitano che si limitò a dire *ha patito e fu sepolto*. La troviamo in Occidente, ad Aquileia, e nel simbolo pseudo-atanasiano detto *Quicumque*⁸⁴ fino ad entrare ma solo nell'VIII secolo nel testo del Simbolo apostolico⁸⁵. Qual è il significato di questa formula?

I pochi riferimenti del Nuovo Testamento su la discesa agli inferi si possono individuare in Mt 12,40, At 2,24.27 e soprattutto 1Pt 3,18-20; 4,5-6 dove troviamo il senso primo che la predicazione apostolica ha dato alla discesa di Gesù agli inferi: Gesù ha conosciuto la morte come tutti gli uomini e li ha raggiunti con la sua anima nella dimora dei morti. Egli vi è disceso come Salvatore, proclamando la Buona Novella agli spiriti che vi si trovavano prigionieri. La Scrittura chiama *inferi, shéol o ade* (Cfr. Fil 2,10; At 2,24; Ap 1,18; Ef 4,9) il soggiorno dei morti dove Cristo morto è disceso, perché quelli che vi si trovano sono privati della visione di Dio (Cfr. Sal 6,6; Sal 88,11-13). Tale infatti è, nell'attesa del Redentore, la sorte di tutti i morti, cattivi o giusti. La discesa agli inferi è il pieno compimento dell'annuncio evangelico della salvezza. È la fase ultima della missione messianica di Gesù, fase condensata nel tempo ma immensamente ampia nel suo reale significato di estensione dell'opera redentrice a tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi, perché tutti coloro i quali sono salvati sono stati resi partecipi della Redenzione.

Un antico testo dei primi secoli afferma: «*Oggi sulla terra c'è grande silenzio, grande silenzio e solitudine. Grande silenzio perché il Re dorme: la terra è rimasta sbigottita e tace perché il Dio fatto carne si è addormentato ed ha svegliato coloro che da secoli dormivano. . . Egli va a cercare il primo padre, come la pecora smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte. Dio e il Figlio suo vanno a liberare dalle sofferenze Adamo ed Eva, che si trovano in prigione. . . Io sono il tuo Dio, che per te sono diventato tuo figlio. Svegliati, tu che dormi! Infatti non ti ho creato perché rimanessi prigioniero nell'inferno. Risorgi dai morti. Io sono la Vita dei morti*⁸⁶».

Oggi, a questa interpretazione tradizionale, si è aggiunta una nuova lettura, elaborata soprattutto dal teologo svizzero **Hans Urs von Balthasar**, il quale vede nella *discesa agli inferi* di Cristo l'acme più infimo del suo annientamento e cioè una vera e propria discesa all'inferno⁸⁷. Si tratterebbe allora di una partecipazione non solamente al morire degli uomini, ma alla seconda morte di cui parla l'Apocalisse (Ap 20,6; 21,8) a proposito dei dannati.

Su l'articolo di fede «*discese agli inferi*» del *Simbolo Apostolico* non si può non ricordare anche il contributo originale di un altro grande teologo del nostro tempo, quel **Joseph Ratzinger** per tanti anni Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede e divenuto nell'aprile del 2005 Papa Benedetto XVI, nel suo fondamentale libro che raccoglie le sue lezioni sul simbolo apostolico tenute a Tubinga nel semestre estivo del 1967 per gli uditori di tutte le facoltà⁸⁸.

Merita infine una citazione particolare il *Simbolo Quicumque o pseudo-Atanasiano*. Attribuito erroneamente a Atanasio, cominciò ad essere divulgato nel V secolo nella Francia meridionale, probabilmente nella regione di Arles, per opera di un autore ignoto. Nel corso del tempo questo simbolo raggiunse sia in Occidente che in Oriente un'importanza tale che nel medioevo fu equiparato a quello apostolico e niceno e fu usato nella liturgia. Si riporta qui, dopo il solenne inizio, solo la parte che riguarda la Trinità:

«Chiunque voglia venir salvato, è necessario anzitutto che abbia la fede cattolica: se qualcuno non l'avrà conservata integra e inviolata, senza dubbio perirà in eterno...»

⁸⁴ DS 75-76

⁸⁵ DS 23-27-28-29

⁸⁶ *Omelia sul Sabato Santo: PG 43, 440A. 452C*, cfr. Liturgia delle Ore II, Ufficio delle letture del Sabato Santo

⁸⁷ BALTHASAR H.U. v., *Mysterium paschale* in *Mysteryum salutis*, vol. 6, Queriniana, Brescia 1971

⁸⁸ RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1979⁶, pp 238ss.

La fede cattolica è questa: che adoriamo un solo Dio nella Trinità e la Trinità nell'Unità. Non confondendo le persone nè separando la sostanza. Poichè altra è la persona del Padre, altra del Figlio; altra dello Spirito Santo. Ma del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo una è la divinità, uguale la gloria, coeterna la maestà. Quale il Padre, tale il Figlio, tale lo Spirito Santo. Increato il Padre, increato il Figlio, increato lo Spirito Santo.

Immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo. Eterno il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito Santo. E tuttavia non Tre eterni, ma uno eterno. Come non tre increati, non tre immensi, ma uno increato e uno immenso. Similmente onnipotente il Padre, onnipotente il Figlio, onnipotente lo Spirito Santo. E tuttavia non tre onnipotenti, ma uno onnipotente. Così Dio il Padre, Dio il Figlio, Dio lo Spirito Santo. E tuttavia non tre Dei, ma uno è Dio. Così Signore il Padre, Signore il Figlio, Signore lo Spirito Santo. E tuttavia non tre Signori, ma uno è il Signore. Poichè come siamo costretti dalla verità cristiana a confessare singolarmente ciascuna persona Dio e Signore, così la religione cattolica ci proibisce di dire tre Dei o tre Signori.

Il Padre non è fatto da nessuno; nè creato ne generato. Il Figlio è dal solo Padre, non fatto nè creato, ma generato. Lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio: non fatto, nè creato, nè generato, ma procedente. Un solo Padre, dunque, non tre Padri, un solo Figlio, non tre Figli, un solo Spirito Santo, non tre Spiriti Santi. E in questa Trinità niente antecedente o posteriore, niente maggiore o minore, ma tutte e tre le Persone sono coeterni a sè stesse e coeguali. Cosicchè in tutti, come sopra è stato detto si debba adorare e **l'Unità nella Trinità e la Trinità nell'Unità**. Chi dunque vuol essere salvato, deve così pensare della Trinità⁸⁹».

CONCILIO TOLETANO IV, preghiera "Adsumus"

Siamo qui dinanzi a te, o Spirito Santo;
sentiamo il peso delle nostre debolezze,
ma siamo tutti riuniti del tuo nome;
vieni a noi, assistici, vieni nei nostri cuori;
insegnaci tu ciò che dobbiamo fare,
mostraci tu il cammino da seguire,
compì tu stesso quanto da noi richiesto.

Sii tu solo a suggerire e a guidare le nostre decisioni,
perché tu solo, con Dio Padre e con il Figlio suo,
hai un nome santo e glorioso;

non permettere che sia lesa da noi la giustizia,
tu che ami l'ordine e la pace;
non ci faccia sviare l'ignoranza;
non ci renda parziali l'umana simpatia,
non ci influenzino cariche e persone;
tienici stretti a te e in nulla ci distogliamo dalla verità;

fà che riuniti nel tuo santo nome,
sappiamo contemperare bontà e fermezza insieme,
così da fare tutto in armonia con te,
nell'attesa che per il fedele compimento del dovere
ci siano dati in futuro i premi eterni.

Amen.

(Isidoro di Siviglia, IV Concilio di Toledo, 633)

⁸⁹ DS 75-76

SIMBOLO NICENO DS 125

Crediamo
in un solo Dio, **Padre** onnipotente,
Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

in un solo **Signore Gesù Cristo**, il Figlio di Dio,
generato come unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza (*ousia*) del Padre,
Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato, consostanziale (*omooùsion*) al Padre,
per mezzo del quale tutte le cose furono create,
quelle nei cieli e quelle sulla terra

il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito, ed è risorto al terzo giorno,
è asceso nei cieli, e verrà a giudicare vivi e morti

e nello **Spirito Santo**.

SIMBOLO NICENO-COSTANTINOPOLITANO DS 150

Crediamo
in un solo Dio, **Padre** onnipotente,
Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

in un solo Signore **Gesù Cristo**, il Figlio di Dio unigenito,
generato dal Padre prima di tutti i secoli,
luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato, consostanziale (*omooùsion*) al Padre,
per mezzo del quale tutte le cose furono create

il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dai cieli e si è incarnato *dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria*,

si è fatto uomo, crocifisso per noi sotto *Ponzio Pilato*,
ha patito e fu sepolto, ed è risorto il terzo giorno *secondo le Scritture*,
è asceso nei cieli, e *siede alla destra del Padre*,
e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti,
e il suo regno non avrà fine.

e nello **Spirito Santo**, *che è Signore e dà la vita,*
e procede dal Padre (e dal Figlio),
con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato
e ha parlato per mezzo dei profeti.

Crediamo una **santa cattolica e apostolica chiesa**,
professiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati
aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro.

Amen

LA STRUTTURA DEL CREDO NICENO-COSTANTINOPOLITANO

Sezione dogmatica in 3 parti:

Credo in un solo Dio,
Padre onnipotente,
Creatore del cielo e della terra,
di tutte le cose visibili e invisibili.

Il Padre, origine di tutto

1) Teologica

Credo in un solo Signore, **Gesù Cristo**,
unigenito Figlio di Dio,
nato dal Padre prima di tutti i secoli:
Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero
da Dio vero, generato, non creato,
della stessa sostanza del Padre;
per mezzo di lui tutte le cose sono
state create.

La natura del Figlio contemplato
nel suo rapporto con il Padre.
Egli è Dio come il Padre (*Nicea 325*)

2) Cristologica

Per noi uomini e per la nostra
salvezza discese dal cielo,

Il passaggio dal cielo alla terra
motivazione e senso dell'incarnazione

e per opera dello Spirito Santo si è
incarnato nel seno della Vergine
Maria e si è fatto uomo.
Fu crocifisso per noi sotto Ponzio
Pilato, morì e fu sepolto.
Il terzo giorno è risuscitato,
secondo le Scritture, è salito al cielo,
siede alla destra del Padre.
E di nuovo verrà, nella gloria, per
giudicare i vivi e i morti, e il suo
regno non avrà fine.

Gli eventi storici principali
della vita di Gesù, dalla nascita
al suo ritorno, che racchiudono
in loro stessi il compiersi della
nostra salvezza

Credo nello **Spirito Santo**, che è
Signore e dà la vita, e procede dal
Padre (*e dal Figlio*). Con il Padre
e il Figlio è adorato e glorificato, e
ha parlato per mezzo dei profeti.

Lo Spirito Santo proclamato
Dio insieme al Padre e al Figlio
e il suo rapporto con loro.
(*Costantinopoli 381*)

3) Pneumatologica

Credo la Chiesa, una santa
cattolica e apostolica.

Sezione ecclesiologica

Professo un solo Battesimo per il
perdono dei peccati.

Sezione confessionale o testimoniale

Aspetto la risurrezione dei morti
e la vita del mondo che verrà.

Sezione escatologica

Amen.

La Trinità e l'economia della salvezza

Nella chiesa della Santissima Trinità del quartiere del Pozzarello a Porto S. Stefano - Monte Argentario (GR) si trova uno splendido mosaico absidale realizzato nel 2002 dal padre gesuita *Marko I. Rupnik* e dalla sua équipe del *Centro Aletti* di Roma raffigurante il mistero della Trinità divina che introduce il credente al cuore della fede e della liturgia cristiana: Cristo Risorto divenuto il tempio vero e perfetto della Nuova Alleanza.

L'aula liturgica è ad un'unica navata e la forma ricorda quella della conchiglia per meglio esprimere e favorire la comunione dell'assemblea e la centralità della celebrazione eucaristica. Lo spazio architettonico mette in risalto le grandi presenze simboliche permanenti come l'altare, l'ambone, la custodia eucaristica, la sede del celebrante. L'abbraccio con il quale si è avvolti entrando è intenso: la chiesa, volta verso oriente come nell'antica tradizione cristiana, è pensata in modo aperto: la semplicità delle linee, la purezza delle superfici, lo slancio della parete presbiterale e la stessa parete d'ingresso praticamente tutta fatta di vetro danno allo spazio una leggerezza dinamica, un'aria viva, fresca e accogliente.

Tutti questi elementi insieme hanno preparato uno scenario ideale per una iconografia della *economia divina* che la Santissima Trinità ha compiuto e continua a realizzare nella storia delle donne e degli uomini: perciò si è rivestito la parete del presbiterio con un tessuto musivo dinamico, di una materia luminosa e viva nella quale vengono intessute le poche figure che aiutano a dischiudere ai fedeli il mistero dell'amore del Dio Trino per l'umanità. Si tratta comunque di una scena non comune della salvezza operata dalla Santissima Trinità, in quanto nella nostra tradizione si è accentuato prevalentemente l'aspetto salvifico dell'opera di Cristo.

In alto la **mano teofanica di Dio Padre**, con la quale già l'antica tradizione cristiana indicava il mistero del Padre. Noi conosciamo il Padre solo attraverso la sua azione, cioè la creazione e la redenzione. La mano è aperta totalmente in modo che vi si possa aggrappare nulla, per indicare che il Padre dona e si dona gratuitamente, senza misura e senza chiedere per sé. Il Padre è assiso nel Mistero impenetrabile, nella luce inaccessibile. Solo il Figlio che è disceso da Lui lo conosce e lo Spirito Santo che scruta le sue profondità ed è spirato da Lui. La sorgente di tutto ciò che esiste, della verità, della santità e dell'amore è Dio Padre.

Sulla stessa linea, più in basso c'è **la colomba che discende** per simboleggiare la venuta dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo, Persona divina che inabita l'uomo è gli comunica l'amore del Padre, rendendolo partecipe della vita divina. La colomba indica l'aleggiare dello Spirito sopra le acque all'ora della creazione, è presente all'ora del battesimo di Cristo e ricorda la Pentecoste, piena manifestazione dello Spirito Santo. La colomba discende in mezzo a fiamme rosse, bianche e oro. Questo vento dello Spirito penetra tutto, vivifica tutto e muove il creato verso "*cieli nuovi e terra nuova*" (cfr. 2Pt 3,13; Ap 21,1).

Ma l'azione più straordinaria dello Spirito Santo riguarda la Pasqua del Signore. Per questo la scena centrale è la **Risurrezione di Cristo** secondo l'interpretazione figurativa dell'inno di *Sant'Efrem il Siro*, poeta e teologo insigne, per questo chiamato *«arpa dello Spirito Santo»*, diacono e dottore della chiesa siriana. Cristo scende nello Sheol e tira i nostri progenitori Adamo ed Eva fuori dalle tombe per riportarli al Padre. Il mosaico non rappresenta Cristo nell'atto di uscire dalla tomba, ma in quello di sprofondarla. Cristo non esce dalla tomba come uno che si è liberato dalla morte e scappa via. Il Signore infatti non ha vinto la morte per se stesso, come un superuomo: la grandezza della risurrezione di Cristo consiste nel fatto che Egli entra nell'impero del principe delle tenebre che tiene in schiavitù Adamo ed Eva, cioè tutta l'umanità e libera l'uomo dalla morte e dalla paura di essa. Cristo scende, vivo, nelle viscere della terra e nell'impero della morte. Il regno della morte è finito perché ha accolto un vivo. Scende la luce vera, il sole della giustizia che illumina "*quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte*" (Lc 1,79). Cristo arriva nel suo

splendore, **egli è la luce** venuta per illuminare il legame d'amore che Dio sempre mantiene con tutti coloro che ha chiamato alla vita e sprofonda negli abissi della terra, la terra è scossa e si squarcia affinché essa possa ritrovare la sua verità e servire ad Adamo, non per nascondarlo davanti a Dio, ma per restituirlo a Dio. Tutto il creato, tutta la materia è avvolta e trasformata dalla luce del Risorto. Le tenebre si sono infrante non potendo sostenere la luce assoluta di Cristo.

Egli tende le mani ad Adamo ed Eva. Cristo, seconda Persona della Trinità, si è fatto uomo affinché da uomo mortale potesse scoprire il nascondiglio dell'umanità chiusa in se stessa, incapace dell'amore, dunque della vita eterna, giacché solo l'amore è eterno. Egli ha cercato di dire all'uomo che Dio è Padre e che l'uomo può ritirarsi dalle terre deserte e aride per tornare alla sua casa, dove il Padre lo sta aspettando. Il Risorto prende Adamo per il polso, il luogo dove si misura la vita e lo riporta all'esistenza; si lascia accarezzare da Eva, la madre dei viventi e ristabilisce con l'umanità intera l'amicizia delle origini. Così comincia il ritorno al Padre. Cristo riprende Adamo ed Eva per riportarli alla dignità di figli di Dio. Perciò tutta l'umanità redenta con Cristo e in Cristo tornerà nel cuore della Trinità, dov'è il vero posto dell'uomo.

Tutta la parete absidale è dominata dall'energia vitale dello Spirito espressa dal dinamismo delle linee e dalla varietà e intensità dei colori. E' lo Spirito Santo che dischiude il senso del sacrificio d'amore: il compimento del sacrificio è la Risurrezione. Tutto ciò che è penetrato d'amore non muore più perché l'amore del Padre dura in eterno. Questo mistero d'amore si compie qui nel simbolo eucaristico del **pellicano** che ferisce se stesso per nutrire i suoi e che, sulla stessa linea, come ultima scena vicina a noi, si trova sull'altare. Il simbolo del pellicano dischiude la dimensione oblativa, il sacrificio di Cristo attraverso cui Lui raggiunge l'uomo decaduto e morto. Proprio intorno all'altare appare tutta la tensione della salvezza che ha operato la Santissima Trinità. E l'altare significa anche la **Chiesa viva**, la comunità concreta che celebra Cristo, che lo Spirito Santo rende per noi Signore e Salvatore, il quale ci presenta al Padre.

La **sede presidenziale** insieme all'**ambone della Parola** sottolineano ancora di più ed evidenziano il senso della Chiesa e della liturgia come processo della divinizzazione dei fedeli, perché raggiunti e coinvolti nell'amore trinitario.

A sinistra il **tabernacolo** con accanto la **Vergine Madre** in atteggiamento di «*deisis*», cioè di colei che indica Cristo, in atteggiamento di preghiera con le mani protese verso Colui che, solo, distribuisce le grazie. Il volto della Vergine, il rosso del suo vestito e del mantello richiamano Eva: è lei Maria, la nuova Eva, la Madre di tutti i credenti immagine perfetta dell'orante e della Chiesa stessa che si relaziona a Cristo, che svela pienamente la dignità dell'uomo come un essere orientato, rivolto a Dio. Chi prega rivela questa verità. La Vergine è posta all'altezza del nostro sguardo, i nostri occhi si posano sopra i suoi, «*umile e alta più che creatura*», dono di Dio affinché ciascuno affidi a Lei le grazie di cui ha bisogno.

Tutto l'insieme è un invito a guardare in alto, a contemplare le profondità del mistero trinitario come mistero d'amore e di comunione: questo tempio consacrato al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo è per tutti il segno del santuario che ci attende, è uno sguardo sul nostro futuro: «*Trasfigurati davanti a Dio, mostriamoci a tutti uomini nuovi, donne nuove, capaci di amare e infondere speranza, di stringere anche noi le mani dei fratelli, per sollevarle insieme verso la Trinità Santissima, per dire il nostro grazie, protesi verso la gioia senza fine⁹⁰*».

⁹⁰ Dall'omelia del Vescovo Mons. Mario Meini nel giorno della consacrazione, 22 giugno 2002.

La riflessione speculativa sulla Trinità ed elaborazione del linguaggio

Agostino d'Ippona

La riflessione di **Agostino** (354-430) è pressappoco coeva a quella dei Cappadoci. Anche per Agostino il problema essenziale era quello di *unire l'identità e la distinzione delle Persone*. Punto di partenza della sua opera **De Trinitate**, iniziata nel 399 e pubblicata nel 419, in assoluto il testo più importante e completo della Patristica e della intera teologia sulla Trinità, è l'autorità della Sacra Scrittura seguita poi da una riflessione «razionale», l'*intellectus fidei*, l'intelligenza della fede «*Desideravi intellectu videre quod credidi*»⁹¹. E' possibile mettere innanzitutto in risalto una *fondamentale distinzione fra la teologia orientale e quella occidentale*: l'oriente cerca di spiegare l'unità divina a partire dal Padre, unica sorgente della divinità. L'occidente invece ricorre al concetto di unica sostanza divina: Padre, Figlio e Spirito Santo hanno la medesima essenza divina. Il termine *essenza*, ουσια diventa il termine per spiegare Dio, dato che Dio è l'essere in pienezza. In Dio c'è solo essenza, non ci sono accidenti.

Vediamo per sommi capi il percorso intrapreso da Agostino, seguendo in massima parte il *De Trinitate*, cercando di mettere in luce soprattutto l'originalità della sua indagine per quanto riguarda la *dottrina delle relazioni*, lo *Spirito Santo come Dono e Amore* (accenneremo alla questione teologica del *Filioque*, anche se per tutta la problematica avremo un capitolo a parte), e l'*indagine cosiddetta psicologica* della Trinità nell'uomo. Ecco, in sintesi, la sua esposizione.

Il mistero di Cristo c'introduce in quello di **Dio-Trinità**: la dottrina cristologica è inseparabilmente legata a quella trinitaria che, della prima, è il presupposto e il fine. Cristo, è il rivelatore del Padre e il datore dello Spirito Santo che riconduce al Padre l'umanità redenta. Agostino si è impegnato nello studio del mistero trinitario per tre motivi: filosofico, teologico-pastorale e mistico. L'ha studiato in sé (*Trinità immanente*) e nella storia della salvezza (*Trinità economica*), stabilendo tra l'una e l'altra considerazione una profonda causalità circolare: dalla Trinità nella storia della salvezza alla Trinità in sé, e da questa a quella.

Per capire lo studio biblico che Agostino intraprende nei primi quattro libri del *De Trinitate*, occorre ricordare il suo punto di partenza, che è quello della *professione di fede iniziale*. Ora questa professione di fede non è composta sullo schema tripartito del simbolo battesimale, che pur Agostino ha tante volte commentato sia davanti ai vescovi, da sacerdote⁹², sia da vescovo nella *traditio symboli* ai catecumeni, o del simbolo niceno-costantinopolitano; ma sullo schema del simbolo *Quicumque*, del quale richiama o anticipa alcune espressioni. Infatti: enuncia prima di tutto *l'unità e l'uguaglianza della Trinità*; afferma, poi, la *distinzione delle Persone divine*; ricorda che non la Trinità, ma solo il Figlio si è incarnato, come solo il Padre ha fatto udire la voce sul Tabor e solo lo Spirito Santo è disceso sui discepoli il giorno della Pentecoste, e confessa, in fine, che le operazioni della Trinità sono inseparabili com'è inseparabile il loro essere⁹³. Evidentemente in questa professione di fede i punti di partenza sono due: l'unità ed uguaglianza di natura della Trinità, e l'inseparabilità delle operazioni ad extra. Su questi due punti insiste Agostino.

Deus-Trinitas

Per affermare il primo ripete spesso la sua formula preferita: **Dio-Trinità** «...*suscipiemus... reddere rationem quod Trinitas sit unus et solus verus Deus*⁹⁴; *Deus ipsa Trinitas intellegitur non tantummodo de Patre... sed de uno et solo Deo, quod est ipsa Trinitas*» o semplicemente **Trinità**. Ora questo punto di partenza ha indubbiamente grandi vantaggi. Taglia corto con ogni tentazione di

⁹¹ AGOSTINO, *De Trinitate* XV, 28,51

⁹² AGOSTINO, *De fide et simbolo liber 1*

⁹³ AGOSTINO, *De Trinitate* I,4,7

⁹⁴ AGOSTINO, *De Trinitate* I,2,4

subordinazionismo, tentazione alla quale non tutti gli scrittori ecclesiastici prima di Nicea erano sfuggiti, e, più ancora, taglia corto con le affermazioni apertamente eretiche di Ario e di Macedonio; permette di evitare quell'assurda immaginazione che fa pensare ad una quaternità in Dio, cioè alle Persone distinte della natura, quasi che questa sia *eorum communis quasi quarta divinitas*; afferma in fine in modo inequivocabile la consustanzialità, la coeternità, la perfetta uguaglianza delle tre Persone divine, le quali possiedono, sì, la natura divina, ma la possiedono in modo da essere esse stesse l'unica, la sola, la vera natura divina. Perciò tutta la Trinità è *incorporea et incommutabilis et sibimet consubstantialis et coaeterna natura*; ed è tutta invisibile⁹⁵, immortale, onnipotente⁹⁶: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo.

Ma questa *unità ed uguaglianza*, che è sempre in primo piano nella prospettiva da cui parte Agostino, *sembra essere contraddetta* da molti testi della Scrittura, i quali o dicono che il Figlio è inferiore al Padre o attribuiscono al Padre prerogative superiori al Figlio (e allo Spirito Santo). Per rispondere a questa difficoltà il vescovo d'Ipbona studia i testi della Scrittura e formula alcune regole per intenderli nel contesto della Scrittura stessa.

1. La **prima regola** si può formulare così: spesso i testi scritturistici si riferiscono all'unico vero Dio, che è Trinità, senza menzionare esplicitamente la Trinità; si devono perciò intendere non di una sola persona, ma di tutte. Così *I Tim.* 6, 16; *Romani* 11, 33-36⁹⁷.

2. La **seconda** riguarda l'*economia divina* nella manifestazione della Trinità. La Scrittura dice alcune cose delle singole Persone separatamente dalle altre, per indicare e per ricordare che Dio è Trinità, non si devono perciò intendere in senso esclusivo. Così, ad esempio, *Gv.* 14, 15-24⁹⁸.

3. La **terza regola** è la più importante, perché di più frequente applicazione. Riguarda la persona di Cristo. È detta *canonica*⁹⁹ perché proposta comunemente dagli interpreti della Scrittura e comunemente usata. Eccola: i testi scritturistici che riguardano il Cristo si devono intendere alcuni di Cristo uomo, altri di Cristo Dio o, per usare l'espressione paolina, alcuni di Cristo secondo la forma di servo, altri di Cristo secondo la forma di Dio.

Per comprendere ed applicare rettamente questa regola si richiede *l'esatta nozione dell'Incarnazione*. Agostino la espone con formule precise e inequivocabili, tanto da chiudere ogni possibilità all'**adozionismo** e da condannare preventivamente il **nestorianesimo**. Egli distingue chiaramente tra l'Incarnazione del Figlio di Dio e la giustificazione dei figli di Dio. «*Aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo; Aliter mittitur (Sapientia) ut sit cum homine, aliter missa est ut ipsa sit homo*¹⁰⁰». La distinzione essenziale che corre tra l'Incarnazione e la giustificazione, esplicitamente riconosciuta da Agostino alla vigilia della conversione, è stata poi sempre energicamente difesa. Troviamo formule come questa: «*quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo*», ed espressioni come queste altre: «*Natus Deus ex femina*» e «*Deus crucifixus*» espressioni non solo usate, ma anche teologicamente difese. Dobbiamo però riconoscere che le formule più incisive non le troviamo qui nel *De Trinitate*, ma nei *Sermones*¹⁰¹.

Chiarito così questo punto fondamentale di cristologia, Agostino articola la **regola canonica** in questo modo: *a)* vi sono testi nella Scrittura che indicano l'unità e la perfetta uguaglianza tra il Padre ed il Figlio; per es. *Gv.* 10, 30 e *Fil.* 2, 6; *b)* vi sono testi che indicano l'inferiorità del Figlio nei riguardi del Padre, ma secondo la natura umana che ha assunto; così *Gv.* 14, 28; 5, 22.27; *c)* vi sono testi che non indicano né inferiorità né uguaglianza, ma solo ordine di origine, in quanto il Figlio ha tutto ciò che ha per generazione; dunque *non inaequalitas, sed nativitas eius ostenditur* cf. *Gv.* 5, 19.26; *d)* in fine vi sono testi d'interpretazione ambigua, che si possono riferire sia alla

⁹⁵ AGOSTINO, *De Trinitate* I,8,14.15;II,17,32; III,11,21

⁹⁶ AGOSTINO, *De Trinitate* I,6,10; IV,21,30

⁹⁷ AGOSTINO, *De Trinitate* I,6,10-12

⁹⁸ AGOSTINO, *De Trinitate* I,8,18-9,19

⁹⁹ AGOSTINO, *De Trinitate* II,1,2

¹⁰⁰ AGOSTINO, *De Trinitate* II,6,11; IV,20,27

¹⁰¹ AGOSTINO, *Sermo* 130,3; 187, 1

natura umana, sia alla generazione eterna, come il famoso testo di giovanneo: “*La mia dottrina non è la mia ma di Colui che mi ha mandato*” (Gv 7,16).

Le missioni divine

Ma queste regole non bastano da sole a chiarire tutti i testi della Scrittura; ve ne sono altri che meritano una particolare attenzione. Sono quelli che riguardano le *missioni divine e le teofanie*. Testi molto importanti, perché fondamentali per capire la manifestazione della Trinità nella storia della salvezza. Gli eretici, poi, ne abusavano. Dicevano infatti: evidentemente chi invia è maggior di chi è inviato; se dunque il Figlio è inviato dal Padre, vuol dire che il Padre è maggiore di Lui. Questa argomentazione offre a Agostino l'occasione di approfondire il **concetto di missione**. «*Occorre chiedersi come si possa intendere questa missione del Figlio e dello Spirito Santo; poiché in nessuna parte leggiamo che sia stato inviato il Padre*¹⁰²». Le missioni, spiega il vescovo d'Ipbona, non importano nessuna inferiorità o subordinazione di una Persona divina a un'altra. Comportano invece due grandi luminose verità, delle quali una riguarda la **Trinità immanente**; l'altra le manifestazioni della Trinità nel mondo o, per usare ancora un'espressione in voga, la **Trinità economica**.

Nella Trinità stessa le missioni divine indicano solo ordine di natura, che è ordine di origine di una Persona dall'altra. Nient'altro. Si dice nella Scrittura che il Figlio è dal Padre «*non perché uno è maggiore, l'altro è minore; ma perché uno è Padre l'altro è Figlio, uno è genitore l'altro "genito", uno Colui da cui procede chi è inviato, l'altro Colui che procede da chi lo invia*¹⁰³». Ma non per il solo fatto che il Figlio è nato si dice che è inviato, bensì perché, nato dal Padre prima di tutti i tempi, si è manifestato nel tempo. *La missione divina dunque indica insieme e la processione di una persona dall'altra e un nuovo modo di essere di questa persona nel tempo*. Or questo modo è duplice, visibile ed invisibile. Il Figlio si è manifestato visibilmente nell'Incarnazione, e si manifesta invisibilmente nella giustificazione. È inviato dunque per la nostra salvezza in due modi. A spiegare il significato **soteriologico** del primo, cioè della missione visibile, Agostino dedica quasi tutto il libro IV. Insiste particolarmente sul concetto dell'amore, di cui l'Incarnazione è la manifestazione suprema, della mediazione che Cristo compie col sacrificio della Croce, della libertà che ne deriva a noi. In quanto alla manifestazione invisibile enuncia il principio che è di una singolare profondità teologica e spirituale. Il Figlio è inviato a ciascuno nel momento in cui ciascuno conosce e percepisce, per quanto può farlo un'anima razionale, che Egli procede dal Padre. Si tratta evidentemente d'una conoscenza che ha per base la fede e che è animata dall'amore, una *conoscenza affettiva o mistica*.

Lo stesso vale dello Spirito Santo. Anche la **missione dello Spirito Santo** è duplice, visibile (Pentecoste) ed invisibile (nella giustificazione). È inviato dal Padre e dal Figlio, perché procede da tutti e due, e come dono di tutti e due è ricevuto dall'anima. «*Nell'eternità è dono, nel tempo è donato*¹⁰⁴». È inviato dunque perché è dono e perché è donato. Ma questo importa in chi lo riceve il riconoscimento che **Egli procede dal Padre e dal Figlio**. «*Per lo Spirito Santo essere dono di Dio significa procedere dal Padre, ed essere inviato significa essere conosciuto come procedente dal Padre*». «*Ma non possiamo dire che lo Spirito Santo non proceda anche dal Figlio*¹⁰⁵» aggiunge subito Agostino. Alla domanda se lo Spirito Santo sia stato inviato prima della glorificazione di Cristo, domanda provocata dal testo evangelico di Gv. 7, 39, la risposta è affermativa. I Profeti hanno parlato ispirati dallo Spirito Santo. Così pure di Spirito Santo furono ripieni Giovanni Battista, Zaccaria, la Vergine Maria. Solo che nel giorno di Pentecoste la missione dello Spirito Santo ebbe un carattere speciale, visibile, solenne, che operò grandi miracoli.

¹⁰² AGOSTINO, *De Trinitate* II,5,8

¹⁰³ AGOSTINO, *De Trinitate* IV,20,27

¹⁰⁴ AGOSTINO, *De Trinitate* V,16,17

¹⁰⁵ AGOSTINO, *De Trinitate* IV,20,29

Le teofanie

Nel parlare delle **teofanie** dell'Antico Testamento, che costituiscono l'altra difficoltà particolare contro la perfetta uguaglianza delle Persone divine, anche se il pensiero di Agostino è ugualmente fermo, il tono si fa più modesto, l'esposizione più cauta. Se, parlando delle missioni, sapeva di avere per avversari gli eretici, qui sa di avere per avversari i cattolici. Molti scrittori ecclesiastici infatti, trattando la complessa questione dell'azione di Dio nell'A.T., avevano attribuito le teofanie non al Padre o a tutta la Trinità, ma al Figlio. E ciò tanto più volentieri quanto più questa attribuzione costituiva un valido argomento contro il **modalismo di Sabellio**. Cosciente perciò di esprimere un'opinione seguita da pochi e avversata da molti, Agostino dichiara di studiare la questione «*nella pace cattolica, con animo pacifico, pronto a correggersi, se verrà fraternamente e giustamente ripreso, anzi pronto a farlo anche se criticato aspramente, anche se morso da un nemico, purché però sia nel vero*¹⁰⁶».

Posta questa premessa, chiede; *a)* se Dio sia apparso ai nostri padri nella sua unità o sia apparso come una sola Persona, oppure sia apparsa ora l'una ora l'altra delle Persone divine; *b)* se Dio si sia servito del ministero delle creature; *c)* se siano stati gli Angeli ad apparire in nome di Dio. Lasciando da parte gli argomenti secondari che Agostino tocca e chiarisce - come il potere di Dio sulle creature o potere dei miracoli, e il concetto delle ragioni seminali - possiamo riferirne la risposta in questi termini: *a)* sulla prima questione occorre *cautela*: la Sacra Scrittura non ci autorizza a determinare se sia apparsa la Trinità in se stessa, o una sola Persona divina, oppure ora l'una, ora l'altra. Agostino arriva a questa prudente conclusione dopo aver esaminato attentamente i testi scritturistici; *b)* sulla seconda questione bisogna essere fermi: tutta la Trinità è invisibile, non può perciò apparire con la sua natura agli occhi del corpo; ne segue che le **teofanie dell'A.T. sono avvenute per mezzo delle creature**, le quali, soggette al divino volere, hanno prestato a questo scopo il loro ministero; *c)* nella terza Agostino avanza la sua opinione, affermando che si basa non sui propri pensieri, ma sulle parole dell'Apostolo agli Ebrei (1,13); opinione che è questa: le teofanie dell'A.T. sono avvenute per mezzo degli Angeli, i quali hanno parlato ed agito «*ex persona Dei*¹⁰⁷». L'opinione di Agostino è diventata comune.

La Trinità opera inseparabilmente

Il secondo principio che determina la prospettiva da cui Agostino considera il mistero trinitario e che troviamo esplicitamente menzionato nella sua professione di fede, è costituito dalla inseparabilità delle operazioni *ad extra* della Trinità. **L'unità dell'essere non può non comportare l'unità dell'operare**. Ma come il primo principio sembrava essere contraddetto da molti testi scritturistici, così il secondo. Ciò nonostante Agostino lo difende, lo spiega, lo applica.

La Trinità ha operato inseparabilmente: la creazione, le teofanie dell'Antico Testamento, le teofanie del Nuovo Testamento, in particolare: la concezione di Gesù Cristo nel seno di Maria, la voce del Padre sul Tabor, la colomba nel battesimo di Gesù, le lingue di fuoco nel giorno della Pentecoste. Vediamo, ad esempio, quello che afferma in riferimento alla creazione: «*il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo sono un solo principio, come sono un solo creatore e un solo Signore*¹⁰⁸». Ciò è tanto vero che alla formula del simbolo battesimale: «*Credimus in Deum Patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae*», Agostino sostituisce queste altre: «*Credimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem; Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unius eiusdemque substantiae, Deum creatorem, Trinitatem omnipotentem*¹⁰⁹». È inutile dire che questa impostazione ribadisce l'opposizione ad ogni

¹⁰⁶ AGOSTINO, *De Trinitate* II,9,16

¹⁰⁷ AGOSTINO, *De Trinitate* III,11,22; III,11,27

¹⁰⁸ AGOSTINO, *De Trinitate* V,14,15

¹⁰⁹ AGOSTINO, *De Trinitate* V,21,30

subordinazionismo, errore che trovava proprio nella dottrina della creazione l'occasione principale di manifestarsi.

Parimenti esplicito è Agostino per le teofanie del Nuovo Testamento: «*Tutta la Trinità ha operato e la voce del Padre e il corpo del Figlio e la colomba dello Spirito Santo, benché ciascuna di queste tre cose si riferisca ad una Persona distinta*¹¹⁰». Queste affermazioni suscitano una seria difficoltà: come si può dire che solo il Figlio si è incarnato se l'Incarnazione è opera di tutta la Trinità? Agostino risponde: «*humanam illam formam ex virgine Maria Trinitas operata est, sed solius Filii persona est*¹¹¹». In altre parole, la natura umana di Cristo è opera della Trinità, ma appartiene solo alla persona del Figlio. Dunque solo il Figlio si è incarnato. Lo stesso vale per la voce del Padre e per la colomba o le lingue di fuoco dello Spirito Santo; con questa differenza - essenziale in verità - che la natura umana è stata assunta, e per sempre, nell'unità della persona del Verbo, mentre la voce e la colomba e le lingue di fuoco non furono unite alla persona del Padre o dello Spirito Santo. Non unite, ma solo usate, provvisoriamente, per un particolare ministero, quello cioè di manifestare quanto, in quel momento, la Trinità voleva manifestare: il Padre e lo Spirito Santo operanti nella storia della salvezza¹¹².

La missione dello Spirito Santo

Le meditazioni agostiniane sulla **missione dello Spirito Santo** sono molto impegnative. A differenza della processione del Figlio, la processione dello Spirito Santo esige uno studio attento per riconoscerne le proprietà. Agostino lo aveva avvertito nel 393, e aveva confessato che questo studio, allora, non c'era¹¹³. Lo farà egli stesso lungo molti anni, dandocene nel *De Trinitate* i vari momenti e le conclusioni. Il principio che guidò questo studio fu *il rapporto necessario che corre tra la processione e la missione dello Spirito Santo*, cioè tra le proprietà personali intra-trinitarie e le manifestazioni extra-trinitarie. Un rapporto, che, argomentando, permette di salire dalle seconde alle prime e che permette di scendere, contemplando, dalle prime alle seconde.

Così argomentò Agostino: lo Spirito Santo ci è donato, perché è il Dono; diffonde nei cuori l'amore, perché è l'Amore; santifica perché è il Santo; costituisce la comunione di tutti i fedeli nella Chiesa perché è la Comunione. Lo Spirito ci viene donato perché è il Dono del Padre al Figlio e del Figlio al Padre: «*sempiternae Spiritus donum, temporaliter autem donatum*¹¹⁴». E perché ci è donato, è nostro. «*Ciò che è dato dice relazione a colui che ha dato e a coloro ai quali è dato. Per questo lo Spirito Santo non è detto soltanto Spirito del Padre e del Figlio, che lo hanno dato, ma anche nostro, perché lo abbiamo ricevuto... Ma non si tratta dello spirito proprio dell'uomo, fonte della nostra esigenza... È vero che abbiamo ricevuto anche quello spirito considerato proprio dell'uomo... Ma una cosa è ciò che abbiamo ricevuto per essere, un'altra ciò che abbiamo ricevuto per essere santi*¹¹⁵».

Lo Spirito Santo dunque è nostro in quanto ci è stato dato affinché fossimo santi. Per questo Gesù lo ha ricevuto per primo. Lo ha ricevuto nel momento dell'Incarnazione, quando «*la natura umana, senza alcun merito precedente di opere buone è stata unita al Dio Verbo nel seno della Vergine, in modo da divenire con lui una sola persona. per questo confessiamo che Cristo è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria*». Perciò Gesù Cristo «*non solo dette lo Spirito Santo in quanto Dio, ma lo ricevette in quanto uomo*¹¹⁶». Per questo dice di lui la Scrittura che era «*pieno di grazia e di verità*» (Gv 1,14). Come Dio poi lo diede due volte: in terra, quando dopo la risurrezione

¹¹⁰ AGOSTINO, *De Trinitate* IV,21,30

¹¹¹ AGOSTINO, *De Trinitate* II,10,18

¹¹² AGOSTINO, *De Trinitate* II,6,11; II,7,12; IV,21,30

¹¹³ AGOSTINO, *De fide et simbolo* 9,19

¹¹⁴ AGOSTINO, *De Trinitate* V,16,17

¹¹⁵ AGOSTINO, *De Trinitate* V,14,15

¹¹⁶ AGOSTINO, *De Trinitate* XV,26,46

soffiò sugli Apostoli e disse: *Ricevete lo Spirito Santo*; e dal cielo, quando lo inviò agli stessi Apostoli nel giorno di Pentecoste. Ma per il fatto che lo Spirito Santo è dato dal Padre e dal Figlio come dono, **non si deve concludere che è ad essi inferiore**: è dato, è vero, come Dono del Padre e del Figlio, ma anch'Egli, come Dio, dona se stesso¹¹⁷. Il passaggio dal concetto di dono a quello di amore o carità è spontaneo. Infatti «*non c'è dono di Dio più eccellente della carità: è il solo che distingue i figli del regno eterno e i figli della perdizione eterna. Ci sono altri doni mediante lo Spirito, ma senza la carità non servono a nulla. Lo Spirito Santo poi " non è chiamato propriamente dono, se non a motivo dell'amore*¹¹⁸».

E perché è Amore, diffonde l'amore nei nostri cuori. Dice l'Apostolo: «*La carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori, mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato*» (Rom 5, 5). Nella Trinità è l'Amore, cioè il nesso, l'unione ineffabile tra il Padre e il Figlio; in noi è il dono d'amore, cioè il vincolo divino che ci unisce a Dio - o, come dice la Scrittura, fa sì che **noi restiamo in Dio e Dio in noi** - e ci fa conoscere che siamo uniti a Dio. Due mirabili effetti che rivelano il pregio della vita cristiana: essere uniti a Dio e sapere di essere uniti a Lui. Scienza questa che non è naturale né puramente teoretica. «*Da questo conosciamo che noi siamo in Lui ed Egli in noi, perché ci ha dato del suo spirito*»¹¹⁹.

Attraverso il dono d'amore **Dio ci giustifica**. A questo punto Agostino inserisce nel *De Trinitate* belle pagine sulla nostra giustificazione dall'angolo visuale dell'**immagine di Dio**, tema che riprenderemo più avanti e che sarà originale nella sua speculazione trinitaria e segno evidente del carattere teologico-mistico che vuole imprimere alla sua opera. L'immagine di Dio in noi è indistruttibile, ma il peccato la scolora, la deforma, l'oscura, l'invecchia, la fa prigioniera, la rende inferma, mentre al contrario l'azione dello Spirito Santo la fa rifiorire, la riforma, l'illumina, la rinnova, la libera, la sana, la restaura. Metafore, si dirà. È vero. Ma metafore che esprimono una trasformazione interiore che impegna l'azione creatrice dello Spirito Santo. La natura umana, la più notevole tra le cose create, quando viene giustificata dall'empietà ad opera del suo Creatore, passa da una forma deforme ad una forma formosa: «*a deformi forma formosam transfertur in formam*¹²⁰». Parole che vanno prese nel senso forte: la deformazione e la riforma toccano le radici del nostro essere

S'inserisce qui la sublime dottrina dell'**inabitazione dello Spirito Santo** nell'anima giustificata, dottrina che, toccata qua e là nel *De Trinitate*, viene svolta ampiamente nella *Lettera* 187. Qui diremo solo che l'azione dello Spirito Santo non trasforma solo le anime dei fedeli, ma vivifica tutto il Corpo di Cristo, che è la Chiesa. In seno alla Trinità lo Spirito Santo «*è una specie d'ineffabile comunione tra il Padre e il Figlio, e forse è chiamato così proprio perché questa stessa denominazione può convenire al Padre e al Figlio... Affinché dunque una denominazione, che conviene ad ambedue, indichi la loro reciproca comunione, si chiama Spirito Santo il dono di entrambi*¹²¹». Nella Chiesa poi questo stesso Spirito è la comunione che unisce i fedeli fra loro e con la Trinità, facendo di tutti una cosa sola. Questa dottrina, indubitatamente stupenda, che fa discendere la comunione intra-ecclesiale dalla comunione intra-trinitaria, trova la sua espressione più matura nel *Sermone* 71, che è probabilmente del 417, quando Agostino stava terminando il *De Trinitate*. «*Il Padre e il Figlio hanno voluto che noi entrassimo in comunione tra noi e con loro per mezzo di Colui che è loro comune, e ci hanno raccolto nell'unità per mezzo di quel dono che è comune ad entrambi, cioè per mezzo dello Spirito Santo, Dio e Dono di Dio. In effetti è in Lui che siamo riconciliati alla divinità e godiamo della divinità*¹²²».

¹¹⁷ AGOSTINO, *De Trinitate* XV,19,36

¹¹⁸ AGOSTINO, *De Trinitate* XV,17,31

¹¹⁹ AGOSTINO, *De Trinitate* XV,17,31-19,37

¹²⁰ AGOSTINO, *De Trinitate* XV,8,14

¹²¹ AGOSTINO, *De Trinitate* V,11,12

¹²² AGOSTINO, *Sermo* 71,12,18

Più chiaramente altrove: «*L'unità sociale della Chiesa di Dio, fuori della quale non c'è remissione dei peccati, è, per così dire l'opera propria dello Spirito Santo, con la cooperazione, s'intende, del Padre e del Figlio, poiché lo Spirito Santo è, Egli stesso, in un certo senso, la società del Padre e del Figlio. Infatti, il Padre non appartiene allo stesso modo al Figlio e allo Spirito Santo, perché non è Padre di entrambi; il Figlio non appartiene allo stesso modo al Padre e allo Spirito Santo, perché non è Figlio di entrambi, mentre lo Spirito Santo appartiene allo stesso modo al Padre e al Figlio, perché è l'unico Spirito di tutti e due*¹²³». Le radici di questa dottrina si trovano già nel *De Fide et Symbolo*, che è del 393.

La dottrina delle relazioni

La dottrina agostiniana delle relazioni è uno dei punti cardine della sua teologia trinitaria ed è il tentativo di risposta alla difficoltà fondamentale che si presenta alla ragione umana che mediti appena un poco sul mistero trinitario: se il Padre è Dio, se il Figlio è Dio, se lo Spirito Santo è Dio, **come mai non sono tre déi, ma un solo Dio?** Gli ariani con le loro argomentazioni filosofiche pretendevano di essere i soli a difendere l'unità di Dio, cioè, come dicevano, la *monarchia*. La risposta di Agostino muove, inizialmente, dalle categorie filosofiche aristoteliche: in Dio c'è solo la categoria della sostanza, non gli accidenti; ne segue che tutto ciò che si dice o si pensa di Dio, si dice e si pensa secondo la sostanza, non secondo gli accidenti. Ora la rivelazione insegna che il Padre è ingenito e il Figlio è genito; essere ingenito ed essere genito sono due cose diverse; è diversa dunque la sostanza del Padre e del Figlio.¹²⁴ Agostino introduce una importante distinzione: effettivamente, in Dio non ci sono accidenti, ma in lui non tutto è predicato secondo la sostanza. Risono anche cose che si predicano *ad aliquid*, nei confronti di un altro, in rapporto ad un altro.

E' fondamentale, a questo punto, distinguere, nella riflessione trinitaria, i termini assoluti e i termini relativi. «*Padre, Figlio, Spirito Santo*» che distinguono le persone, sono **termini di relazione**: si dice Padre in rapporto a Figlio, Figlio in rapporto a Padre; sono termini che esprimono un «*ad aliud*» pongono le persone opponendole l'una in rapporto all'altra. In Dio si parla di Padre e Figlio in termini relativi¹²⁵, non assoluti, e quindi nulla impedisce che la sostanza sia la stessa, che non ci sia diversità sostanziale, sebbene i due non siano la stessa *persona*. Leggiamo a proposito un passaggio assai importante: «*Pertanto, sebbene essere Padre ed essere Figlio sia diverso, tuttavia non significa avere una sostanza diversa; perché queste cose non sono dette secondo la sostanza, ma secondo la relazione (relativum)*¹²⁶». I nomi di Padre e Figlio ci fanno quindi vedere le relazioni che intercorrono tra i due, quella di paternità e quella di figliolanza. Non c'è Padre se non perché c'è un Figlio, e viceversa.

Una difficoltà maggiore si presenta ad Agostino quando bisogna trattare dello Spirito Santo. Questo termine non è relativo e, d'altro canto non sembra proprio di nessuno, perché anche il Padre e il Figlio sono *Spirito* e sono *santi*¹²⁷. Ma il carattere relativo dello Spirito Santo, che non appare in questo nome, appare quando lo si chiama *dono*¹²⁸.

Questa, in sintesi, è la **dottrina delle relazioni**: Padre, Figlio e Spirito Santo sono tali, distinti in base alle loro relazioni mutue, e non in base alla loro sostanza. La divisione di persone divine non implica quindi che vi sia una stessa sostanza divina in qualche modo suddivisa e specificata da alcuni accidenti in base ai quali il Padre è diverso dal Figlio e dallo Spirito, altrimenti finiremmo per affermare o tre déi (triteismo) o un unico Dio in tre modi diversi di sussistenza (modalismo). La sostanza del Padre viene dal fatto che egli è Dio, non dal fatto che egli è Padre; la sua proprietà di

¹²³ AGOSTINO, *Sermo* 71,20,33

¹²⁴ AGOSTINO, *De Trinitate* V,3,4

¹²⁵ AGOSTINO, *De Trinitate* V,12,13; V,13,14

¹²⁶ AGOSTINO, *De Trinitate* V,5,6

¹²⁷ AGOSTINO, *De Trinitate* V,11,12; V,12,13

¹²⁸ AGOSTINO, *De Trinitate* V,9,1; V,11,12

Padre viene, invece, dal fatto di essere in relazione (al Figlio): da questo l'identità della sostanza, dell'essenza divina, malgrado la pluralità delle relazioni.

Per Agostino il concetto di relazione (accanto alla natura e alla sostanza) è la categoria fondamentale della teologia trinitaria e, in qualche modo, gli viene in aiuto per meglio descrivere il mistero dell'unità e della molteplicità di Dio, considerando le difficoltà proprie del linguaggio umano e delle stesse parole usate dai greci e dai latini: «*I greci usano la parola υποστασις, ma ignoro che differenza pongano tra ουσια e υποστασις, e la maggior parte di coloro che fra noi trattano di queste cose, in greco dicono abitualmente: μιαν ουσιαν τρεις υποστασεις, in latino: unam essentiam, tres substantias. Ma poiché presso di noi il linguaggio parlato ha fatto sì che la parola essenza significhi la stessa cosa che la parola sostanza, non osiamo dire: un'essenza, tre sostanze, ma un'essenza o sostanza e tre persone (tres autem personae)... Se però ci si domanda cosa queste tre entità siano, si diventa consapevoli della grande miseria che affligge il linguaggio umano. E' stata coniata la formula tre persone (tres personae), più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà¹²⁹».*

Questa dottrina delle relazioni porterà Agostino e successivamente la teologia, in particolare Tommaso d'Aquino e in genere la Scolastica, ad esplicitare meglio l'unità e la diversità del mistero trinitario in se stesso e in relazione all'economia della salvezza attraverso i due concetti di **missione** e **processione**, che qui proviamo a riassumere:

1. Per **MISSIONE** in teologia trinitaria si intende *l'invio e l'agire ad extra di una delle tre Persone divine* all'umanità per operare la nostra salvezza. La Scrittura parla dell'invio, della missione del Figlio ad opera del Padre (Gal. 4, 4; Gv. 3, 17; 5, 23; 6, 57; 17, 18) e dell'invio e della missione dello Spirito ad opera del Padre (Gal. 4, 6; Gv. 14, 16.26) e del Figlio (Lc. 24, 49; Gv. 15, 26; 16, 7). L'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo si effonde così anche *ad extra* attraverso le due missioni. Il fine di queste missioni è di elevare la natura umana al livello soprannaturale. Nella missione del Figlio e dello Spirito, Dio si rende presente nella storia. L'origine della missione spetta al Padre, lui invia e non può essere inviato poiché al Padre spetta una precedenza assoluta, dunque la missione può riguardare solo il Figlio e lo Spirito i quali sono inviati dal Padre. Ciò in quanto vi è la dipendenza eterna e originaria del Figlio dal Padre e dello Spirito dal Padre e dal Figlio. La missione nel tempo suppone e rispetta così la processione eterna, essa è un modo nuovo di presenza. La missione del Figlio è l'incarnazione e la redenzione, quella dello Spirito Santo è l'inabitazione nelle anime, la loro santificazione.

2. Le relazioni tra i tre sono dette **PROCESSIONI**: il Figlio dal Padre, lo Spirito dal Padre e dal Figlio, ma *principaliter* dal Padre. La Scrittura fa riferimento a queste processioni (Gv. 8, 42 per il Figlio, Gv. 15, 26 per lo Spirito), ma solo in termini temporali, intendendo la missione. Ma per necessità si intende la processione eterna quale condizione di possibilità della processione storica. Dunque la processione storica esprime la processione eterna, così la Trinità economica è la Trinità immanente. La processione del Figlio dal Padre è stata anche definita **generazione**, (da intendersi in senso analogico, ma non in riferimento ad una generazione carnale, bensì ad una generazione spirituale, intellettuale) quella dello Spirito, anche sulla base di Gv. 15, 26, ha mantenuto in senso stretto il termine processione, ma sulla base del significato di Spirito (vento, soffio) è stata anche designata con il termine **spirazione**. Abbiamo già visto la difficoltà ad esprimere la differenza tra generazione e spirazione propria di Gregorio di Nazianzo¹³⁰ e dello stesso Agostino¹³¹, il quale dopo una iniziale confessione d'ignoranza, cercherà, grazie all'indagine psicologica, di dare una risposta adeguata¹³². La teoria delle relazioni che diversificano le Persone nella sostanza o

¹²⁹ AGOSTINO, *De Trinitate* V,9-9,10

¹³⁰ Cfr. pag. 66 di questa dispensa

¹³¹ AGOSTINO, *Contra Maximinum* 2,14,1 e *De Trinitate* XV,25,45

¹³² AGOSTINO, *De Trinitate* IX,12,17

nell'essenza senza dividerla è *semplice, grandiosa, soddisfacente*, in particolare possiamo sintetizzare:

1. La relazione del Padre con il Figlio viene definita *generazione attiva*, o anche *paternità*. Essa esprime l'individualità del Padre.
2. La relazione del Figlio con il Padre viene definita *generazione passiva*, o anche *figliolanza*. Essa esprime l'individualità del Figlio.
3. La relazione del Padre e del Figlio con lo Spirito viene definita *spirazione attiva* e non esprime alcuna individualità.
4. La relazione dello Spirito con il Padre e con il Figlio viene definita *spirazione passiva*. Essa esprime l'individualità dello Spirito Santo.

Le tre relazioni paternità, figliolanza e spirazione passiva sono solo di ognuna delle tre persone. La spirazione attiva è invece comune al Padre e al Figlio. Ne consegue che in Dio le differenze tra le persone non riguardano la sostanza o l'essenza divina che è la stessa in tutte e tre, bensì le tre reciproche relazioni (si esclude la spirazione attiva in quanto comune al Padre e al Figlio). A partire da Gregorio di Nazianzo in Oriente e Agostino¹³³ e successivamente Anselmo in Occidente, il magistero definì questa verità nel **Concilio di Firenze** con l'assioma: «*in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*¹³⁴» (in Dio tutto è identico, eccetto il rapporto d'origine).

L'indagine trinitaria "psicologica": l'uomo immagine di Dio

Dopo la riflessione sul concetto di relazione, per completare la dottrina agostiniana, un accenno a quella che è chiamata **la dottrina psicologica** della Trinità. Punto di partenza è *Gen. 1,26*, la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza con Dio. Per Agostino l'uomo creato a immagine di Dio, è creato ad immagine della Trinità, ed è per questo che studiando la costituzione dell'uomo, nei suoi sensi esterni ed interni, è possibile risalire alla Trinità; soprattutto nelle **facoltà dell'uomo interiore** si intravede un **vestigio** «*vestigium*», un segno cioè, non l'immagine della Trinità, una rappresentazione assai imperfetta dell'immagine divina originaria, che tuttavia non porta a nessuna cognizione adeguata e a nessuna soluzione del mistero. Le qualità principali dell'anima quali l'«*esse, nosse e velle*» che Agostino ricapitola nella terna «*mens, notitia, amor*», oppure in un'altra terna «*memoria, intelligentia, voluntas*»¹³⁵: questa struttura ternaria dello spirito umano per analogia si può trovare in Dio. Memoria, conoscenza e amore sono tre realtà, eppure sono, allo stesso tempo, una sola cosa, una sola sostanza, una sola vita e, quando sono perfette, sono uguali¹³⁶. Tre realtà distinte, ma inseparabili: «*in modo mirabile sono inseparabili le une dalle altre, e tuttavia ognuna di esse è sostanza, e tutte insieme sono una sostanza o essenza in quanto dicono relazione a vicenda*¹³⁷».

Dalla mente procede il verbo, e dalla mente che si conosce per mezzo del verbo, procede l'amore. Come in Dio: dal Padre procede il Figlio, che è il Verbo; e dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo, che è l'Amore (ecco in parte la risposta alla differenza tra generazione e spirazione). Questa **somiglianza**, va però congiunta ad una **grande dissomiglianza**¹³⁸. La grande distanza che separa l'immagine dall'esemplare sta soprattutto in questo: la memoria, l'intelligenza e

¹³³ AGOSTINO, *De Civitate Dei* XI,9,10

¹³⁴ DS 1330

¹³⁵ AGOSTINO, *De Trinitate* IX,2,2

¹³⁶ AGOSTINO, *De Trinitate* IX,4,4 ; X,11,17.18; X,12,19

¹³⁷ AGOSTINO, *De Trinitate* IX,5,8

¹³⁸ AGOSTINO, *Ep. 169, 6 ; De Trinitate* XV,23,43; XV,22,42; XV,25,45

la volontà sono nell'uomo e dell'uomo, ma non sono esse stesse l'uomo; mentre non si può dire che la Trinità sia in Dio o sia qualcosa di Dio, poiché essa stessa è Dio¹³⁹.

Il De Trinitate e la Patristica

Prima di tutto Agostino fu *tradizionale*. Infatti:

- a) comincia con una professione di fede che si richiama apertamente alla dottrina dei Padri «*Tutti gli interpreti cattolici dell'Antico e Nuovo Testamento che ho potuto leggere tra quelli che hanno scritto prima di me sulla Trinità, che è Dio, questo hanno voluto insegnare secondo le Scritture*¹⁴⁰»;
- b) dà all'indagine teologica quell'impostazione che era presente alla sua mente fin da quando, non molto tempo dopo il suo ritorno alla fede, possedeva della cultura religiosa poco più di quanto aveva appreso nella catechesi e udito dalle conversazioni con uomini di chiesa;
- c) studia attentamente la Scrittura per conoscerne a fondo l'insegnamento e darne un'interpretazione coerente ed unitaria;
- d) si richiama ai Padri con parole di rispetto, adesione, fierezza. Anche quando si allontana dall'opinione di alcuni di essi, come nel caso delle teofanie dell'Antico Testamento, lo fa con molta modestia e non senza suffragare la sua opinione con l'autorità di altri Padri. Quando poi trova insufficiente qualche loro argomentazione, ne mostra le conseguenze false e stabilisce, con l'umile atteggiamento di chi cerca la verità, quale sia, a suo parere, la vera dottrina;
- e) infine attraverso le missioni e i nomi propri che la Scrittura usa per indicare le Persone divine, ancora la dottrina delle relazioni alla parola di Dio.

In secondo luogo, Agostino fu *originale*: per misurare l'originalità di Agostino teologo della Trinità, occorre tener presente prima di tutto un fatto, che è questo: il *De Trinitate* è opera di sintesi, la prima del genere, almeno per profondità ed ampiezza, nella storia della teologia trinitaria. Perché opera di sintesi è un'esposizione lungamente meditata dei diversi aspetti del mistero - biblico, dommatico, mistico - una risposta serena e fiduciosa alle difficoltà della ragione, un'introduzione alla vita di comunione con la Trinità. Questa sintesi determinò uno sviluppo della teologia trinitaria che il Bourassa non esita a chiamare «*prodigioso*»¹⁴¹. Fu certamente grandissimo, anzi il più decisivo e il più fecondo. Dopo Agostino la teologia trinitaria cammina per vie nuove o, per dirla con un altro autore moderno, comincia la teologia trinitaria in senso pieno¹⁴². I punti principali che concorsero a stabilire questo progresso ci paiono i seguenti: lo studio biblico sull'unità di natura delle tre Persone divine, la dottrina delle relazioni, le proprietà personali dello Spirito Santo, la spiegazione psicologica del mistero trinitario, il collegamento ad esso della nostra vita soprannaturale. Ad Agostino stava molto a cuore stabilire l'invisibilità di Dio. Vittima in gioventù della concezione materialista, e consapevole delle fatiche sofferte per liberarsene, rifugge come da un' *insania* dall'ipotesi che Dio possa essere visto con gli occhi del corpo¹⁴³. Or questa invisibilità è una proprietà della natura divina, e perciò non è solo del Padre, ma del Figlio e dello Spirito Santo.

Parimenti stava a cuore ad Agostino stabilire che la Scrittura, parlando di Dio, non si riferisce sempre al Padre, ma anche, in alcuni casi, a tutta la Trinità, benché non nominata esplicitamente. In questa prospettiva la parola di Dio designa prima di tutto l'unità di natura delle Persone divine e permette di stroncare fin dall'inizio ogni tentazione ariana o subordinazionista. Essa è diventata classica nella teologia latina, anche se, oggi, da qualche parte, si fanno delle riserve. Si dice infatti che non sarebbe una prospettiva biblica e che presenterebbe degli inconvenienti per la pietà cristiana. Vedremo più sotto che cosa pensare di queste riserve.

¹³⁹ AGOSTINO, *De Trinitate* XV,7,11

¹⁴⁰ AGOSTINO, *Ep. 11*

¹⁴¹ BOURASSA F., *Questions de théologie trinitaire*, Roma, 1970, p. 49

¹⁴² SCHEFFEZYK L., in *Mysterium salutis*, III, Brescia, Queriniana 1968, p. 256

¹⁴³ AGOSTINO, *Ep. 92; Ep. 147; De Civitate Dei* 22,29

Un altro punto, questa volta senza riserve, che viene considerato elemento fondamentale nello sviluppo della teologia trinitaria è la **dottrina delle relazioni**. A questa dottrina il vescovo d'Ippona ha dato quel posto centrale che non ha più perduto da allora. Studiando la Scrittura e servendosi largamente della filosofia aristotelica, ha creato, in altre parole, la teologia delle relazioni, tanto delle relazioni intra-trinitarie, che costituiscono le Persone divine, quanto delle relazioni extra-trinitarie, che salvaguardano l'immutabilità di Dio e la realtà della sua azione. Tra i teologi greci e Agostino, scrive lo Chevalier, c'è tutta la distanza che separa i precursori, che intravedono una dottrina e la enunciano solo incidentalmente, e colui che la espone sistematicamente con la chiara coscienza della sua originalità e del suo valore.

Un terzo punto di singolare fecondità teologica, anzi forse di tutti il più fecondo, è lo studio biblico e l'impegno speculativo per stabilire quale sia in seno alla Trinità la proprietà dello Spirito Santo. Mentre la teologia dei Cappadoci confessava l'impotenza di rendersene conto e giungeva quasi a scoraggiarne la ricerca, Agostino, osserva il Bourassa, ha scoperto che lo Spirito Santo è Amore, e con ciò ha gettato una grande luce sul mistero trinitario e sulla natura della nostra salvezza e della vita eterna.

Il **contributo più personale**, poi, che Agostino ha dato alla teologia trinitaria è la spiegazione **psicologica** che illumina, senza dissolverlo, il mistero trinitario e rivela la natura e la struttura dello spirito umano Diciamo più personale, in quanto, anche se per questa dottrina ha trovato un ambiente propizio e uno stimolo nel neoplatonismo e un precursore in Mario Vittorino, la trasformazione da lui operata è stata così radicale che il suo apporto è uno dei più originali e, aggiungiamo pure, dei più moderni. Del resto anche qui occorre ricordare che il fondamento di questa dottrina si trova nell'insegnamento scritturistico dell'uomo creato ad immagine di Dio.

V'è in fine un altro aspetto originale del *De Trinitate*: l'impegno di condurre il lettore fino alla **contemplazione** della Trinità, dimostrando con ciò che questo mistero entra essenzialmente nei tessuti della pietà cristiana, anzi ne è l'anima, il fine, la ragione.

La teologia si è mossa sulla scia del *De Trinitate* di Agostino. Da Boezio ad Anselmo, ai Vittorini, a Pietro Lombardo, a Bonaventura, a Tommaso d'Aquino, ad Egidio Romano i motivi fondamentali dell'opera agostiniana servono da guida e costituiscono l'alimento della speculazione sulla Trinità. Attraverso i grandi maestri della Scolastica l'influsso del pensiero agostiniano è giunto fino a noi. L'indole e i limiti di questa introduzione non consentono di rilevare l'identità di fondo e la diversità di sfumature di questi maestri. Diremo soltanto che la speculazione scolastica ha due vantaggi su quella agostiniana, ma anche, a nostro umile parere, due svantaggi. I vantaggi sono: l'elaborazione del **concetto di persona** e l'approfondimento del motivo che **distingue nella Trinità la spirazione dalla generazione**.

Raccogliendo in frutti maturati durante la controversia cristologica, la Scolastica ha elaborato un concetto della persona - si ricorderà la definizione di **Boezio** «*rationalis naturae individua substantia*» e quella più appropriata di **Tommaso** «*distinctum subsistens in natura intellectuali*» - il quale ha permesso di applicarlo alla Trinità non in senso accomodato per la necessità di esprimere una realtà ineffabile, come voleva il vescovo d'Ippona, ma in senso proprio, cioè *ex significatione sua*, come si esprime Tommaso¹⁴⁴. Il quale Tommaso però, rispondendo ad una difficoltà tratta da un noto testo di Agostino (De Trin. 7, 6, 11), aggiunge: «*hoc nomen "persona" dicitur ad se non ad alterum, quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiae*», mostrando così di restar fedele, nel fondo, all'orientamento agostiniano.

L'altro vantaggio della speculazione scolastica è, dicevamo, l'approfondimento del motivo che **distingue la spirazione dalla generazione**. Parliamo di approfondimento, perché riteniamo che non sia giusto parlare, come si fa comunemente, di novità. Il motivo lo aveva indicato già Agostino nella differenza tra il verbo che procede come immagine e l'amore che procede come peso e

¹⁴⁴ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.4

inclinazione. La Scolastica non ha scoperto nulla di nuovo, ma ha ripreso il motivo agostiniano, lo ha confermato e lo ha inserito nettamente nella teologia trinitaria¹⁴⁵. La quale non dovè attendere, per fortuna, il sec. XIII per avere una risposta da dare ad una questione che la «*fides quaerens intellectum*» proponeva e propone, con insistenza, alla ragione. Dove invece la Scolastica non ha sviluppato il pensiero agostiniano, ma al contrario ha contribuito ad impoverirlo, lasciandolo fuori della propria prospettiva teologica, è nel dinamismo della ricerca biblica e nello slancio dell'ascensione mistica; due aspetti fecondissimi che completano la ricchezza della teologia trinitaria del vescovo d'Ippona e l'avvicinano profondamente al pensiero moderno.

Conclusion

Con Agostino, siamo giunti al vertice della riflessione della chiesa antica sul mistero della Trinità facendo uso delle categorie ontologiche del pensiero greco: per il grande influsso che il Vescovo d'Ippona ha avuto, la stessa scolastica medievale e la stessa teologia fino ai giorni d'oggi sono rimaste legate all'impostazione metafisica della filosofia greca e dello sforzo speculativo dello stesso pensiero cristiano che trova in Agostino la sua più alta espressione.

A questo punto, prima di proseguire, possiamo leggere la pagina finale del *De Trinitate*, preghiera alta e sublime che evidenzia tutto lo sforzo intellettuale della ricerca e della conoscenza e l'amore profondo del grande Vescovo per il mistero del Dio uno e trino:

«Signore nostro Dio, crediamo in te, Padre e Figlio e Spirito Santo. Perché la Verità non avrebbe detto: Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, se Tu non fossi Trinità. Né avresti ordinato, Signore Dio, che fossimo battezzati nel nome di chi non fosse Signore Dio. E una voce divina non avrebbe detto: Ascolta Israele: Il Signore Dio tuo è un Dio Unico, se Tu non fossi Trinità in tal modo da essere un solo Signore e Dio. E se Tu fossi Dio Padre e fossi pure il Figlio tuo Verbo, Gesù Cristo, e il Vostro Dono lo Spirito Santo, non leggeremmo nelle Sacre Scritture: Dio ha mandato il Figlio suo, né Tu, o Unigenito, diresti dello Spirito Santo: Colui che il Padre manderà in mio nome e: Colui che io manderò da presso il Padre.

Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, ed ho molto disputato e molto faticato. Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta. Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza; dove mi hai aperto, ricevimi quando entro; dove mi hai chiuso, aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che comprenda te, che ami te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente. So che sta scritto: Quando si parla molto, non manca il peccato, ma potessi parlare soltanto per predicare la tua parola e dire le tue lodi! Non soltanto eviterei allora il peccato, ma acquisterei meriti preziosi, pur parlando molto...

Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro nell'interno della mia anima misera alla tua presenza e che si rifugia nella tua misericordia. Infatti non tace il pensiero, anche quando tace la mia bocca... Parlando di Te un sapiente nel suo libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: Molto potremmo dire senza giungere alla meta, la somma di tutte le parole è: Lui è tutto. Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai, solo, tutto in tutti, e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te.

Signore, unico Dio, Dio Trinità, tutto ciò che ho detto di te e viene da te, lo conoscano anche i tuoi. Se qualche cosa viene da me, tu e i tuoi perdonatemelo. Amen¹⁴⁶».

¹⁴⁵ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.4

¹⁴⁶ AGOSTINO, *De Trinitate* XV,28,51

Come abbiamo visto il **IV secolo** ha conosciuto i grandi dibattiti sullo Spirito Santo che hanno condotto alla fondazione formale della dottrina della sua divinità. Lo Spirito è Dio e consostanziale al Padre, poiché riceve eternamente da lui la sua origine, ma in modo diverso dalla generazione. Si è ugualmente affermata l'esistenza di un legame particolare tra lo Spirito e il Figlio, perché lo Spirito è nella medesima situazione, in rapporto al Figlio, di quella che il Figlio ha in rapporto al Padre. Si è sottolineato il ruolo del Figlio nella missione dello Spirito. Tuttavia, questo legame dello Spirito col Figlio è restato indeterminato in ciò che concerne la *teologia*, cioè la Trinità immanente ed eterna. Le polemiche pneumatologiche volevano fare dello Spirito una *creatura* del Figlio: a questo ben presto si aggiunse un problema ben più complesso di quello dell'origine dello Spirito: **il problema delle relazioni reciproche delle tre persone**, cioè della struttura trinitaria tutta intera.

Si intuisce il ruolo del Figlio nella *spirazione* dello Spirito a partire dal dato biblico che ci presenta attivo Gesù nel dare lo Spirito ai credenti. Se è così nella Trinità economica, così deve essere anche nella Trinità immanente. Nelle affermazioni dogmatiche di Nicea e Costantinopoli non si fa però riferimento al ruolo del Figlio nella processione dello Spirito dal Padre. Eppure ciò era generalmente affermato dai teologi latini e greci.

Per i **teologi latini** lo Spirito procede dall'amore vicendevole del Padre e del Figlio, lo Spirito è l'amore del Padre per il Figlio, è lo Spirito di comunione tra il Padre e il Figlio. Per i **teologi greci** lo Spirito procede dal Padre ed è comunicato dal Figlio. Secondo loro evitando la processione dello Spirito anche dal Figlio si metterebbe meglio in risalto il **Padre come origine unica della divinità** e allora preferiscono esprimere questo con la formula *ex Patre per Filium*. Vale, fra le tante, la testimonianza di **Cirillo d'Alessandria**: «lo Spirito Santo e Spirito di Dio Padre e similmente del Figlio, lui che sgorga sostanzialmente da due, vale a dire dal Padre per il Figlio¹⁴⁸».

Lo Spirito procede dunque dal Padre per il Figlio, ma il Padre è la fonte della divinità dello Spirito come del Figlio. In realtà non vi possono essere due principi perché il Figlio riceve tutto dal Padre, anche la capacità di far procedere lo Spirito Santo (così il concilio di Firenze, 1439, DS 1302). Inoltre lo Spirito non può procedere solo dal Padre, perché questa è la condizione del Figlio, per cui lo Spirito procede dal Padre *Filioque* (= e dal Figlio) come da un unico principio.

Se da una parte è ingiusto dire che Agostino è il creatore della dottrina del *Filioque*, è pur certo che egli ne ha reso possibile l'esplicitazione in quanto volendo garantire la perfetta consustanzialità delle tre Persone, la garantisce facendo consistere la loro distinzione nella relazione che le oppone correlativamente e che è una relazione di processione. La relazione Figlio-Padre non fa problema: è chiara e la nostra esperienza ce ne offre un'analogia eloquente. Lo Spirito non si distingue relazionamente dai due nell'unità di essenza se non procedendo dai due come loro Spirito comune: se non procedesse anche dal Figlio non se ne distinguerebbe, annullando l'uguaglianza e la consustanzialità dei Tre. E' qui la **differente impostazione trinitaria tra l'Oriente e l'Occidente** che Agostino rende manifesta in tutta la sua complessità: **i Greci** mettono infatti l'accento sulla monarchia del Padre e definiscono le persone più per le loro proprietà comunicabili che per le loro relazioni, mentre **i Latini** si volgono al mistero trinitario a partire dalle mutue relazioni personali all'interno dell'unica natura.

¹⁴⁷ Oltre al libro di testo suggerito ed altri manuali di teologia trinitaria, si può trovare il punto della riflessione in chiave ecumenica del *Filioque* negli Atti del Convegno di Studi del Pontificio Ateneo «Regina Apostolorum» per i mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014) in GAGLIARDI M. (ed.), *Il Filioque*, LEV 2015.

¹⁴⁸ CIRILLO d'ALESSANDRIA, *De adoratione*, I, PG 68, 148a

Vediamo, per sommi capi, la **riflessione** di Agostino. **1.** lo Spirito Santo procede «*nello stesso tempo dai due*» dal Padre e dal Figlio¹⁴⁹ (*simul ab utroque*). **2.** Lo Spirito Santo procede dal Padre come causa principale¹⁵⁰ (*principaliter a Patre*). **3.** Il Padre e il Figlio non costituiscono che un solo principio¹⁵¹ (*unum principium*) dello Spirito. La precisazione del *principaliter* (=originario) da parte di Agostino, si rende necessaria per il fatto che lo Spirito non può procedere ugualmente da Padre e Figlio in quanto Padre e Figlio non sono uguali. Dunque Padre e Figlio sono un **unico principio** della processione dello Spirito, contrariamente avremmo due déi (Concilio II di Lione del 1274, DS 850). Qui il *Filioque* è anche un modo di affermare la divinità del Figlio e fu inserito nel Credo anche per tendenze ariane (in particolare l'eresia di Priscilliano, vescovo di Avila in Spagna) che si erano manifestate in Occidente.

A partire dal **V secolo**, si constatano dunque due orientamenti differenti da parte dei teologi greci e latini, sulla questione della processione dello Spirito Santo. Essi non faranno che svilupparsi nel corso della storia. **Il problema ci fu quando i latini trasformarono il *Filioque* da formula teologica a formula dogmatica inserendolo nel Credo.** Questo processo fu accentuato anche da altre contese e i conflitti di giurisdizione e di potere tra Roma e l'Oriente compromisero il loro già difficile rapporto. In Occidente, le formule di Agostino si diffusero rapidamente: la menzione del *Filioque*, apparsa già nella liturgia spagnola nel V secolo, fu aggiunta al Simbolo nel 589 dal III concilio di Toledo¹⁵², e successivamente negli altri concili di questa città nel 663, nel 675 e nel 693.

Dalla Spagna la menzione del *Filioque* si estende in Gallia, nell'alta Italia e il suo uso liturgico comincia ad espandersi. Alla fine dell'VIII secolo e all'inizio del IX, sotto l'influenza di Carlo Magno, l'aggiunta del *Filioque* al simobolo niceno-costantinopolitano è sancita dai sinodi di Cividale del Friuli¹⁵³ del 796 e di Aix-la-Chapelle. I *libri carolingi* ne sviluppano la dottrina e cominciano ad attaccare i Greci a riguardo dello Spirito Santo. Dei monaci franchi vanno a cantare il *Filioque* a Gerusalemme, provocando disordini: è l'inizio del conflitto tra Oriente e Occidente. Il papa Leone III, che ha consacrato Carlo Magno imperatore a Roma nell'anno 800, autorizza la dottrina, ma rifiuta per opportunità l'aggiunta al Simbolo e non vuole che a Roma si canti il *Filioque* (noi non lo cantiamo, ma lo leggiamo, *non cantamus sed legimus*).

Nell'858, **Fozio** sale alla sede di Costantinopoli. La sua elezione, avvenuta dopo il litigio per la deposizione del suo predecessore Ignazio, è respinta da papa Nicola I. Rifiutando le ingerenze romane nelle questioni di Costantinopoli, come le pretese di giurisdizione sulla Bulgaria, Fozio, in una lettera enciclica indirizzata nell'867 ai patriarchi orientali, denuncia gli errori dell'Occidente ed entra in dissenso con il papa: dissensi disciplinari (digiuni, barba e matrimonio dei preti, uso del pane fermentato o azzimo per l'eucaristia, ecc.), dissensi monastici e politici. Fozio denuncia il *Filioque* come «*eresia e una bestemmia abominevoli*»: un concilio riunito a Costantinopoli lo stesso anno scomunica e depone Nicola I: questa prima rottura con Roma non sarà che di breve durata.

Anche la successiva fase della controversia risulta caratterizzata da difficoltà e confusioni di tipo politico. Nel 1009 papa Sergio IV impiega il termine *Filioque* in una lettera inviata a Costantinopoli come somma delle verità di fede; il suo omonimo in Oriente esclude dalla lista ufficiale il nome del papa romano. Cinque anni più tardi, nel 1014 Papa **Benedetto VIII**, più interessato a guerreggiare contro saraceni e greci che a problemi teologici, nella messa per l'intronizzazione dell'imperatore Enrico II introdusse il *Filioque* nel credo. La reazione del patriarca di Costantinopoli **Michele Cerulario** portò allo **scisma d'Oriente del 1054** perché, così facendo, si andava contro il canone 7 del concilio di Efeso che proibiva di modificare il Credo. Per i latini non si trattava però qui di una modificazione, ma solo di un chiarimento.

¹⁴⁹ AGOSTINO, *De Trinitate* IV,20,29; IV,21,30

¹⁵⁰ AGOSTINO, *De Trinitate* XV,17,29; XV,26,47

¹⁵¹ AGOSTINO, *De Trinitate* V,14,15

¹⁵² DS 470

¹⁵³ DS 616

Fu l'inizio della scissione e di una lunga serie di incomprensioni reciproche: i rapporti tra l'Oriente e l'Occidente peggiorarono fino all'onta della **IV Crociata del 1204**, finita in un indegno saccheggio di Costantinopoli ad opera dei crociati, che instaurarono un impero latino nella regione fino al 1261. Una prima prova di riconciliazione avvenne grazie al **Concilio di Lione** del 1274 (DS 850), ma il tentativo più serio sembrò maturare nel periodo 1439-1445 durante il **Concilio di Ferrara-Firenze** (DS 1300-1302), dove si cercò di superare i punti di contrasto dogmatico che esistevano tra le Chiese latine e greche, queste ultime incalzate dall'avanzata turca.

I principali punti di controversia erano:

- ◆ La doppia processione dello Spirito Santo (procede sia dal Padre che dal Figlio);
- ◆ La dottrina del purgatorio, che i greci rifiutavano;
- ◆ Il primato del Papa;
- ◆ L'uso del pane non lievitato nell'Eucaristia.

Si arrivò ad un accordo di riunificazione firmato il 5 Luglio 1439 (Bolla *Laetentur coeli*, DS 1300-1308), che ebbe tuttavia breve durata fino al 1453, anno in cui i Turchi conquistarono Costantinopoli (29 maggio). A quel punto, infatti, pur restando intatto il prestigio del Patriarcato di Costantinopoli, al quale il Sultano Mohamed II diede la giurisdizione su tutti i cristiani residenti nell'impero ottomano, si svilupparono una serie di Chiese Ortodosse indipendenti, cosiddette autocefale, la più importante delle quali diventò gradualmente la Chiesa Ortodossa Russa e Mosca fu denominata la *terza Roma* dopo Roma stessa e Costantinopoli.

Negli scarsi contatti fra chiese della Riforma e Ortodossia non si trattò il tema. I riformatori e le confessioni sia luterane che riformate si attenero al *Filioque* anche perché apprezzavano enormemente il Simbolo Atanasiano. Cirilio Lukatis (assassinato nel 1638), patriarca e teologo greco vicino alle posizioni calviniste non rinnovò la controversia, mentre poco più tardi Pietro Mogila, personaggio molto influente, che conosceva bene l'Occidente e aveva introdotto il latino nel mondo accademico di Kiev e di altre città, nella sua *Confessione Ortodossa* (1642-1643) riaffermò il rifiuto dei due punti fondamentali: il primato del papa e il *Filioque*.

Nemmeno la duttilità mostrata dall'atteggiamento occidentale, ad esempio da papa **Benedetto XIV**, prima nel 1742 e poi nel 1755, che non intendeva mantenere il *Filioque* come condizione per l'unità con la chiesa d'oriente, pose qualcosa in movimento. L'invito all'unione formulato da **Leone XIII** nel 1894 provocò invece la dura risposta del patriarca Antimo, che rimproverava alla chiesa d'Occidente innovazioni arroganti e l'arresto del processo di riunificazione, ricordando espressamente il *Filioque*, l'infallibilità del Papa, la dottrina del purgatorio, l'uso dei pani azzimi nell'eucaristia, ecc.

Nel 1964 lo storico incontro tra il **Papa Paolo VI** (1963-1978) ed il **Patriarca Atenagora** (1948-1972) permise almeno di revocare le rispettive scomuniche del 1054, ma l'ipotesi di una prossima riunione sembra ancora abbastanza lontana, anche se un passo importante è avvenuto con **Giovanni Paolo II**. Adempiendo alla richiesta formulata dal Papa il 29 giugno 1995 nell'omelia alla presenza del Patriarca ecumenico **Bartolomeo I**, il **Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani** in un successivo documento dottrinale illustra i termini fondamentali della controversia sul *Filioque*¹⁵⁴. Ribadita la fede nel Padre come "*unica fonte e del Figlio e dello Spirito*", la chiarificazione, intitolata *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*, identifica la clausola come «*tradizione liturgica particolare*» in sé legittima e tale da non scalfire «*l'identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato*¹⁵⁵».

¹⁵⁴ Considerato il valore ecumenico di questo documento lo inseriamo come *Allegato n.6* della presente dispensa secondo la versione pubblicata dall'Osservatore Romano del 13.09.1995. Cfr. CODA P., o.c., pp. 396-397.

¹⁵⁵ CATECHISMO della CHIESA CATTOLICA n. 248.

Il pensiero e l'opera di Agostino erano di una tale ricchezza, che essi hanno fecondato e alimentato la riflessione dei secoli successivi e in particolare la teologia del Medioevo (Scolastica). In teologia trinitaria possiamo evidenziare due grandi vie nelle quali si sono sviluppate due correnti. La prima via riprendendo l'analisi agostiniana delle attività dello spirito, intelligenza, amore ha trovato in **Anselmo d'Aosta** e **Tommaso d'Aquino** (e la scuola tomista) due grandi speculativi del mistero trinitario. La seconda via, facendo proprio il tema del Dio-carità e quello dello Spirito come legame d'amore vicendevole tra il Padre e il Figlio, ha avuto i suoi massimi interpreti in **Riccardo di S. Vittore**, **Bernardo di Chiaravalle** e **Bonaventura da Bagnoregio** (e la scuola francescana).

Anello di congiunzione tra la Patristica e la Scolastica fu il romano **Boezio** (480-524), grande maestro del primo medioevo. La dipendenza dalla concezione trinitaria di Agostino, che Boezio stesso fa notare nel proemio della sua opera *De Trinitate*, si manifesta soprattutto nella dottrina delle relazioni, dottrina appropriata per mantenere insieme unità e distinzione in Dio. Tuttavia Boezio è ricordato nella storia del dogma per avere elaborato una definizione della *persona* che dominerà gran parte del Medioevo e che è dovuta all'inserimento nella riflessione teologica delle categorie filosofiche aristoteliche. Così Boezio concepì il concetto di *persona* come **sostanza individuale** separandolo dalla *natura* intesa come sostanza specifica «*rationalis naturae individua substantia*».

Il primo medioevo nella dottrina della Trinità seguì, come già detto, le piste agostiniane, anche se si faceva avanti un procedimento razionale e speculativo, e cioè il metodo della dialettica, che avrebbe caratterizzato negli anni a venire, in bene e in male, la realtà del mistero. Vediamo allora una breve sintesi di questa fase, di faticoso passaggio, attraverso le figure più rappresentative. Priore dell'abbazia di Bec, in Normandia, poi Arcivescovo di Canterbury, **Anselmo d'Aosta** (1033-1109) nel *Monologium*, scritto che dipende gran parte dal suo maestro Agostino, Anselmo cerca di comprendere con l'uso della ragione ciò che egli già crede. Proseguirà questa indagine anche nell'altra opera il *Proslogium*, di cui vale la pena qui riportare la preghiera iniziale, di chiara derivazione agostiniana, dove troviamo espressa una felice sintesi tra *fides* e *ratio* per quanto riguarda l'indagine del mistero divino: «*Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam*¹⁵⁶».

Nel *De Processione Spiritus Sancti* l'argomentazione logica si riassume in questo modo: Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tutti e tre, allo stesso modo, Dio. Da ciò segue una rigorosa logica di identità. Non può esistere differenza se non per una opposizione di relazione di origine o di processione. E' questa opposizione, e solo essa, che mette un limite all'identità, identità che presa da sola esigerebbe che il Padre fosse il Figlio e lo Spirito Santo, perché essi sono tutti e tre l'unico Dio: a ciò però si oppone il fatto che **non si può essere colui da cui si riceve l'essere**. Ora, il Figlio viene dal Padre per modo di generazione, *nascendo*, e lo Spirito per modo di processione, *procedendo*. Tutto questo è appunto l'opposizione di relazione che pone delle differenze nell'unità, senza dividerla in tre dèi (triteismo) o dissolverla (modalismo); il ragionamento di Anselmo lo porta a formulare quel principio considerato la **regola d'oro** della speculazione trinitaria che, presente anche in altri Padri sia latini che greci prima di lui, sarà fatto proprio dal Concilio di Firenze: «*In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*¹⁵⁷».

L'uso della dialettica nella speculazione trinitaria portò prima **Roscellino** (+1125), il padre del nominalismo, alla diretta negazione del mistero; più tardi **Abelardo** (1079-1142), che fu per un

¹⁵⁶ ANSELMO, *Proslogium 1*, in PL 158,227

¹⁵⁷ ANSELMO, *De Processione Spiritus Sancti 2* in PL 158,288; cfr DS 1330

certo tempo discepolo di Roscellino, raccolse il suo nominalismo. Seguendo Agostino, Abelardo sviluppò la Trinità partendo dalla sostanza assolutamente perfetta ed unica del *summum bonum*: mise così fortemente in evidenza l'unità della sostanza, che la Trinità rimase solo alla maniera degli attributi divini della potenza, della sapienza e della bontà, ciò che accostò l'intera dottrina al modalismo e che procurò al grande dialettico la condanna del concilio di Sens (DS 721-739) a conclusione delle famose dispute con **Bernardo di Chiaravalle** (1090-1153)¹⁵⁸.

Un valido sostegno all'agostinismo genuino venne dall'opera del maestro delle sentenze **Pietro Lombardo** (1095-1160). Il problema trinitario fondamentale è per lui la spiegazione della Trinità delle Persone, partendo dalla natura. Rinunciando alle analogie psicologiche, il Lombardo accentuò la discussione sulle proprietà, che egli distingue concettualmente dalla persona. Ma forse la figura più rappresentativa di questa fase della Scolastica è **Riccardo di S. Vittore** (+1173). Nella sua opera, scritta in tarda età, *De Trinitate*, egli si ispira ad Agostino e Anselmo e partendo dal concetto di Dio *summum bonum* nel libro III dedurrà la pluralità, più precisamente la trinità delle Persone nell'unità della sostanza. Ecco come lui stesso riassume la sua argomentazione: «*In Dio, bene supremo e assolutamente perfetto, si trova la bontà totale nella sua pienezza e nella sua perfezione. Ma dove c'è pienezza della bontà totale, c'è necessariamente vera e perfetta carità... Ora, non si dice mai di qualcuno che egli possiede in senso proprio la carità a motivo dell'amore esclusivamente personale che ha per se stesso; perché ci sia in senso proprio carità, è necessario che l'amore tenda verso un altro. Quindi ove manchi una pluralità di persone, è impossibile che ci sia carità*¹⁵⁹». Viene così postulata in Dio, *summa charitas*, la necessità di una seconda persona, che per essere il termine di un amore perfetto, ne sarà il *condignus* (il Figlio). Ma anche l'amore fra due, l'*amor mutuus*, non costituisce l'attuazione perfettissima della *charitas*. Questa è raggiunta solo se la persona che ama, nel legame d'amore, desidera ancora un'altra persona da amare con amore disinteressato, nella Trinità è lo Spirito Santo, il *condilectus*. Solo questo è il vertice dell'amore perfetto. Questo concetto dell'amore perfetto o *summa charitas* serve a Riccardo anche per distinguere l'amore puramente donato o gratuito, il Padre; l'amore ricevuto (*debitus*, dovuto ad un altro) e che dà (*gratuitus*), è il Figlio; e l'amore puramente ricevuto (*debitus*) è lo Spirito¹⁶⁰.

La speculazione teologica di Riccardo di S. Vittore troverà nella **Scolastica del XIII secolo** un ulteriore sviluppo e approfondimento grazie a **Bonaventura da Bagnoregio** (1221-1274) e la scuola francescana e soprattutto a **Tommaso d'Aquino** e la scuola domenicana (o tomista). All'indagine trinitaria del *Doctor Angelicus* dedichiamo una sintesi particolareggiata.

Tommaso d'Aquino

L'opera filosofica e teologica di **Tommaso d'Aquino** (1224-1274) ha rappresentato, alla pari di quella agostiniana, una pietra miliare del pensiero occidentale e cristiano. Tommaso, accogliendo nel suo pensiero la gnoseologia e l'ontologia di Aristotele, riesce meglio di altri ad armonizzare conoscenza razionale e fede, filosofia e teologia: in effetti per Tommaso l'accesso alla teologia corrisponde al principio aristotelico secondo cui ogni nostra conoscenza deve partire dalla sfera dell'esperienza. La conoscenza di Dio che ha raggiunto con le sue *cinque vie* non è un articolo di fede, ne è piuttosto il retroterra razionale. Inoltre, quando rivolge il suo sguardo al mondo finito passando attraverso di esso all'Ente originario, non sviluppa le sue argomentazioni in senso unicamente metafisico e cosmologico ma è profondamente motivato da un interesse di chiaro stampo antropologico. Non perde di vista l'anelito alla felicità dell'uomo, anelito orientato a Dio, e rifacendosi a questo anelito mette in risalto il punto di congiunzione tra l'esperienza della riflessione intellettuale e la fede soprannaturale, la quale agisce efficacemente contro la minaccia dell'errore e

¹⁵⁸ Cfr. ZERBI P., *Philosophi e Logici. Un ventennio di incontri e scontri*. Vita e Pensiero, Roma 2002.

¹⁵⁹ RICCARDO di S.VITTORE, *De Trinitate III, 2*

¹⁶⁰ RICCARDO di S.VITTORE, *De Trinitate III,3; V,16*

della presunzione e prepara l'uomo alla pienezza della beatitudine nella *visione soprannaturale* di Dio.

Tommaso ha ritenuto doveroso precisare che la fede trinitaria, allo stesso modo dell'Incarnazione, si situa al di là della conoscenza naturale di Dio, superando così l'ambito della teologia filosofica. A questa tematica ha dedicato un intero articolo della sua *Summa Theologiae*. È impossibile pervenire alla Trinità con il mezzo della ragione perché la conoscenza costruita sul creato può portare solo a Dio come causa ultima di tutto. Dio è riconoscibile per vie naturali unicamente come il principio non originato di tutto ciò che esiste; la sua vita trinitaria non può venir contemplata da questo cammino, poiché la potenza creatrice è propria a tutta la Trinità, appartiene all'unità della sua sostanza e alla distinzione delle persone. Per questo motivo la ragione naturale può riconoscere Dio solo nell'unità della sua sostanza.

Le *rationes necessariae* addotte da Riccardo di San Vittore per la conoscenza della Trinità possono, secondo Tommaso, essere ritenute valide solo con il presupposto della Trinità rivelata e in un secondo momento contribuire a gettare un po' di luce su questo mistero: «*ma tali motivi non provano a sufficienza che le Persone siano tre*¹⁶¹». È per questo motivo che i filosofi non si sono mai inoltrati fino alle tre Persone con le loro caratteristiche (paternità, figliolanza, processione), anche se hanno intravisto alcuni attributi divini propri a questa o quella Persona: l'onnipotenza del Padre, la sapienza del Figlio, la bontà dello Spirito. Il fatto che i filosofi non siano *effettivamente* mai giunti alla fede trinitaria prova che è *per principio* impossibile chiarire le differenze tra le Persone divine a partire da motivi razionali o da triadi desunte dal creato. Tommaso ricorre proprio ad Agostino come garante del fatto che «*giungiamo alla conoscenza attraverso la fede e non viceversa*¹⁶²».

Dopo aver fissato questi limiti, considerati validi in generale, Tommaso non tralascia di nominare due motivi per cui la rivelazione della Trinità dovrebbe essere sensata e addirittura necessaria. Innanzitutto dal dogma della Trinità consegue che la creazione non ha avuto luogo per necessità, ma per un moto di amore e di libertà. In secondo luogo la rivelazione trinitaria è stata necessaria perché «*riflettissimo sulla salvezza del genere umano, che si compie attraverso il Figlio fattosi uomo e con il dono dello Spirito Santo*¹⁶³».

La teologia trinitaria di Tommaso si sviluppa nelle *Questiones* 27- 43 nella prima parte della *Summa Theologiae*. I temi trattati in precedenza sono l'esistenza di Dio, la sua sostanza, la sua vita, il suo sapere e la sua volontà. Tommaso è dunque partito dall'esistenza di Dio, considerata nella sua sostanza, e solo in seguito si è occupato del mistero trinitario affrontando per prima la dottrina delle *processioni intratrinitarie*. La loro concreta esistenza è testimoniata dalle Sacre Scritture quando utilizzano quei termini che hanno come loro presupposto delle derivazioni (Figlio, Parola, Soffio). Ma ciò non è da intendere, assieme ad Ario e Sabellio, come un processo solamente esterno, ma piuttosto e soprattutto come un fatto appartenente alla vita intradivina. Tommaso giunge a questa conclusione partendo, come Agostino, dalla considerazione della vita intellettuale umana e dei suoi due più importanti processi: l'apprendimento e la volontà. In quanto processi immanenti alla coscienza della creatura umana, l'apprendimento e la volontà sono i simboli più adeguati, anche se insufficienti, come qualsiasi immagine, di quanto avviene nella vita intradivina.

La *prima processione intradivina* ricorda il modo in cui la comprensione umana di un fatto viene espressa dalla *parola interiore*, e si lascia intendere dunque come un avvenimento di parola. Vi è un'altra analogia possibile, fornitaci dalla rivelazione quando ne parla come di una generazione (Sal 2,7): anche in questo caso l'analogia utilizzata è in grado di rendere comprensibile il contenuto della fede se si procede all'eliminazione di tutte le imperfezioni terrene che tale strumento comporta. Il paragone tra il sorgere della parola intradivina e la produzione della parola mentale è possibile

¹⁶¹ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae*. I, q. 32, a. 1, ad 2

¹⁶² TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 32, a. 1, ad 2

¹⁶³ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 32, a. 1, ad 3

perché sia nel primo fenomeno che in quello proprio all'intelletto umano ciò che è nuovo viene reso simile a ciò che è già presente. Lo stesso avviene nella generazione. Infatti, così come la concepisce Aristotele, la generazione fa derivare da un essere un altro essere che gli è simile, che è l'immagine ed è della stessa specie del suo principio originario. Allo stesso modo l'intelletto forma (o per l'appunto *genera*) nella parola interiore un'immagine della realtà che è stata conosciuta e capita. Per Tommaso questa analogia ha il pregio di render comprensibile da un lato il fatto che la processione in Dio della Parola va intesa come una generazione e dall'altro il fatto che di conseguenza la Parola è Figlio.

La volontà illustra invece la **seconda processione intradivina**, e precisamente il suo carattere di processione d'amore, nello stesso modo in cui «*l'oggetto amato è in colui che ama, per l'accoglienza della parola l'oggetto reale pronunciato o capito si trova in colui che capisce*¹⁶⁴». Con ciò è data pure una distinzione dalla prima processione. L'atto d'amore caratterizzata l'interesse per la realtà voluta, all'atto generativo è invece propria la tendenza alla riproduzione e all'assimilazione. Con questa distinzione Tommaso non fa che sviluppare l'eredità agostiniana e ciò dimostra quanto l'analogia tratta dalla vita intellettuale dell'uomo, costituita dall'intelletto e dalla volontà, sia stata considerata da lui come un essenziale principio di comprensione e di costruzione per la sua dottrina trinitaria.

La seconda colonna portante della dottrina trinitaria tomista è costituita dalla **dottrina delle relazioni**. Anche in questo caso l'Aquinate si situa nel solco della tradizione agostiniana, non senza svilupparla considerevolmente unendola al concetto di *persona trinitaria*. Tommaso non ha dunque condiviso le reticenze, molto diffuse da Riccardo di San Vittore fino a san Bonaventura, nei confronti di questo dato dell'eredità agostiniana, ed ha fatto della dottrina delle relazioni una categoria determinante del suo insegnamento sulla Trinità (aiutato in questo dagli scritti del suo maestro, Alberto). Ma perché potesse farne uso nella teologia trinitaria, gli è stato prima necessario differenziare il concetto di relazione trovato in Aristotele: Tommaso ha aggiunto al rapporto predicabile, sviluppandolo, quello di **relazione sussistente**. Tale distinzione è stata da allora continuamente utilizzata dalla teologia trinitaria. La *relatio* è da intendersi come la posizione di un ente nei confronti di un altro. Ma secondo Tommaso il vincolo che unisce ad un soggetto non va necessariamente inteso come un accidente, benché questa sia la norma nel mondo creato. Il concetto di relazione non esclude la possibilità che essa sia costituita dalla semplice e reciproca presenza di una componente all'altra. La relazione non dovrebbe in tal caso essere inerente al soggetto, ma sarebbe sussistente in lui. L'esistenza di simili relazioni sussistenti in Dio è una conseguenza delle processioni intradivine.

Alle due processioni corrispondono quattro relazioni: quella tra il Padre ed il Figlio; quella del Figlio con il Padre; la relazione di Padre e Figlio con lo Spirito e viceversa quella tra lo Spirito e le altre due Persone. Ma se le consideriamo meglio, soltanto tre di esse formano delle relazioni sussistenti, realmente distinte tra di loro: la paternità, la figliolanza e la processione dello Spirito. Il concetto di relazione, così differenziato e accompagnato a quello di Persona divina, è la dimostrazione di quanto sia stata creativa l'assimilazione dell'eredità agostiniana da parte di Tommaso d'Aquino. Poiché la fede cristiana parla di tre Persone e poiché esse (Padre, Figlio, Spirito) indicano delle relazioni, **il concetto di persona deve coincidere con quello di relazione sussistente**. Si tratta di uno sviluppo ulteriore della concezione della Persona come sostanza esposta da Boezio; l'uso del concetto di relazione sussistente permette a Tommaso di affermare che la Persona della Trinità è una realtà spirituale che **sussiste in se stessa** come relazione¹⁶⁵.

Vi è un elemento che dimostra ampiamente quanto il concetto di relazione è determinante per quello di Persona trinitaria: una distinzione in Dio è possibile solo a partire dalle relazioni originali che costituiscono e caratterizzano le Persone (la paternità il Padre, la figliolanza il Figlio,

¹⁶⁴ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 27, a. 3

¹⁶⁵ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 30, a. 1 resp.

la processione lo Spirito). E soprattutto: ogni Persona è realmente distinta dalle altre due solo mediante le relazioni originarie. Se si prescindesse dalle relazioni personali, non sarebbe più possibile sostenere la presenza in Dio di tre Persone. Questa considerazione è stata utilizzata da Tommaso come punto di partenza per intervenire nell'allora molto discussa questione del *Filioque*, elencando due motivi che avvalorerebbero la concezione latina. Primo motivo: «*la potenza del Padre e del Figlio è una sola potenza, e qualsiasi cosa è del Padre, è necessariamente del Figlio, a meno che non sia in contrasto con ciò che è caratteristico del Figlio*¹⁶⁶». In secondo luogo afferma che è possibile sostenere una distinzione di persona tra Figlio e Spirito Santo, solo se questi procede dal Padre e dal Figlio. In caso contrario non si potrebbe distinguere tra le due relazioni originarie: «*lo Spirito Santo è distinto dal Figlio come Persona dal fatto che l'origine dell'uno è distinta dall'origine dell'altro. Questa distinzione dell'origine è dovuta però al fatto che il Figlio è solo dal Padre, mentre lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio. Non vi è infatti alcuna altra maniera per distinguere le processioni*¹⁶⁷».

Dopo aver esposto in tal modo il suo pensiero, Tommaso affronta la **processione dello Spirito per il Figlio** cara ai greci. Come aveva già fatto Agostino, risponde affermando che, poiché è dal Padre che il Figlio riceve la facoltà di far procedere lo Spirito, se ne deduce che è proprio al Padre essere *principaliter* l'origine dello Spirito. Però è altrettanto corretto affermare che il Padre ed il Figlio costituiscono un **unico principio originario**.

La sistematicità della sua teologia trinitaria non è però fine a se stessa. Tommaso l'ha posta al servizio della dottrina delle **missioni divine**, che è il fine e il traguardo di tutte le sue riflessioni sulla Trinità, il momento in cui può illustrarne tutta la dinamica soteriologica. Sin dall'inizio dell'opera dichiara che la sua massima preoccupazione è che impariamo a pensare correttamente «*sulla salvezza del genere umano, che si compie attraverso il Figlio fattosi uomo e con il dono dello Spirito Santo*¹⁶⁸». Le fondamentali poste sin qui svolgeranno un ruolo importante anche nella dottrina sull'uomo in quanto creato ad immagine di Dio; nella cristologia; nella dottrina sulla grazia e in quella sulle virtù. Ma questa preoccupazione di ordine antropologico è stata il punto di riferimento delle riflessioni della *Summa* già durante la trattazione della conoscenza naturale di Dio, nella quale Tommaso è partito dall'anelito di felicità dell'uomo, anelito orientato a Dio, come punto di congiunzione con la fede nella Trinità. In tal modo la mediazione teologica del dogma della Trinità operata da Tommaso d'Aquino ha assunto sin dall'inizio una prospettiva chiaramente soteriologica, purtroppo non sempre riconosciuta come tale.

La Trinità comunica se stessa. Le processioni intradivine sono eterne, ma entrano nel tempo mediante una missione verso l'esterno, per essere presenti all'uomo in un modo che rappresenta di per sé un'assoluta novità. Agli uomini viene concessa una Presenza divina che va ben oltre la semplice percezione dell'origine di tutte le cose in Dio. Questa novità, questa invisibile presenza è la **grazia santificante**¹⁶⁹. Se si tiene conto dell'autonomia dell'uomo, non è possibile concepire l'inabitazione della Trinità se non come una grazia accordata, per l'appunto una grazia santificante, con cui l'uomo viene elevato ad un'esistenza soprannaturale e con la quale vengono poste le condizioni ontologiche per le facoltà della fede e dell'amore. Benché il dono che Dio fa di sé avvenga dunque mediante l'invisibile concessione della grazia santificante, in ultima analisi «*è la stessa Persona divina che ci viene donata*¹⁷⁰». Con parole ancora più esplicite: «*mediante la grazia santificante, tutta la Trinità inabita nello spirito (dell'uomo)*¹⁷¹». È senza dubbio tutta la Trinità che, tramite la grazia santificante, inabita l'uomo, ma ciò non permette di dire che vi è una missione del

¹⁶⁶ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiæ* I, q. 36, a. 2

¹⁶⁷ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiæ* I, q. 36, a. 2

¹⁶⁸ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiæ* I, q. 32, a. 1, ad 2

¹⁶⁹ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiæ* I, q. 43, a. 3

¹⁷⁰ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiæ* I, q. 43, a. 3, ad 1

¹⁷¹ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiæ* I, q. 43, a. 5, resp.

Padre. L'inabitazione del Dio uno e trino si concretizza in una maniera conforme alle processioni intradivine del Figlio e dello Spirito Santo, che Tommaso mette in correlazione con le due facoltà fondamentali dell'intelletto umano: *apprendere e amare*. Il Figlio, dopo l'avvenimento della sua missione visibile, l'incarnazione, è presente interiormente all'uomo mediante il dono della conoscenza (che è tale da tendere all'amore e da sfociare in esso). Lo stesso vale per lo Spirito Santo mediante il dono dell'amore. Nella misura in cui l'uomo in stato di grazia conosce e ama la Trinità, essa vive in lui: «*poiché lo Spirito Santo è Amore, l'anima viene resa simile allo Spirito mediante il dono dell'amore*¹⁷²».

Non si può negare che l'Aquinate sia stato un grande sistematico, soprattutto per gli sviluppi impressi all'apparato concettuale della teologia trinitaria, così come per l'elaborazione di norme linguistiche più adeguate. Se Tommaso è però, almeno a prima vista, meno cosciente di Agostino dei limiti insiti nel suo sforzo intellettuale, ciò è dovuto alla convinzione che l'uomo, fatto ad immagine di Dio, diventi un'immagine manifesta del suo modello unicamente nella vera conoscenza e nel perfetto amore di Dio. E poiché tutto questo attiene alla *ragione illuminata dalla fede*, Tommaso è convinto che la riflessione teologica sia utile «*nella misura in cui viene a mancare la presunzione che spesso è il frutto della facoltà di capire e di dimostrare. Poiché infatti poter intravedere, anche solo in una contemplazione modesta ed insufficiente, qualcosa delle realtà più sublimi, procura una grandissima gioia*¹⁷³».

Principali interventi del Magistero nel Medioevo e nell'epoca moderna

Possiamo ricordare gli interventi del Magistero in epoca medievale: dal sinodo di Sens del 1140 che condannò alcune tesi di Abelardo (DS 721-722); al **concilio Lateranense IV del 1215** contro gli albigesi e i catari (DS 800) e soprattutto la condanna delle tesi di **Gioacchino da Fiore** (DS 803-808); al **concilio II di Lione del 1274** sulla questione del *Filioque* e la professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo (DS 850-853); al **concilio di Ferrara-Firenze del 1439-1442** con il decreto di unione coi Greci (DS 1300-1302) e quello coi Giacobiti (DS 1330-1333).

Il **Concilio di Trento** (1545-1563) e la Controriforma hanno naturalmente accentuato il ruolo dello Spirito Santo nella chiesa, nei sacramenti, nella trasmissione della rivelazione che forma la tradizione vivente, nell'autorità interpretativa della Scrittura che spetta alla chiesa.

Infine, nell'epoca moderna troviamo la condanna del *razionalismo* di A. Günther (sul quale influi la speculazione hegeliana) da parte di Pio IX¹⁷⁴ e del *Modernismo* da parte di Pio X. Nel **Concilio Vaticano I** lo Spirito garantisce l'infalibilità del Pontefice e la fedele trasmissione della dottrina per mezzo dei successori degli apostoli. Nel **Concilio Vaticano II** sono 258 i riferimenti allo Spirito, con un'attenzione al rapporto Spirito Santo-Trinità, Spirito Santo-Cristo, Spirito Santo-chiesa, Spirito Santo-liturgia (anche se la *Sacrosantum Concilium* non lo cita, lo fa invece, un anno dopo, la *Lumen Gentium* e poi la *Presbyterorum Ordinis*), Spirito Santo-storia.

Nel post-concilio la pneumatologia è presente anzitutto a livello di *esperienza ecclesiale* attraverso il sorgere di vari movimenti carismatici che si rifanno allo Spirito Santo. Ma c'è stata anche una attenzione teologica allo Spirito con varie opere su di lui, su tutte la trilogia di Congar¹⁷⁵. A livello magisteriale accanto ai vari richiami della *Evangelii nuntiandi* (Paolo VI, 8 dicembre 1975), della *Marialis cultus* (sul rapporto tra Maria e lo Spirito Santo), il testo fondamentale è la *Dominum et vivificantem* di Giovanni Paolo II del 18 maggio 1986.

¹⁷² TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 43, a. 5, ad 2

¹⁷³ TOMMASO d'AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, 8

¹⁷⁴ DS 2828-2830

¹⁷⁵ CONGAR Y., *Credo nello Spirito Santo*, 3 voll., Queriniana, Brescia 1983

4. ALCUNE QUESTIONI DI TEOLOGIA TRINITARIA

La Trinità come mistero della fede

Unico riferimento per una comprensione del mistero trinitario è la rivelazione biblica, non la speculazione della ragione che viene solo in un secondo momento: “*Nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare*” (Mt 11, 27; cfr. Gv 1, 18). No dunque al razionalismo che pretende di capire la Trinità solo attraverso le analogie della natura, o le triadi presenti nelle varie religioni, ma no anche al semirazionalismo che parte sì dalla rivelazione, ma poi pretende di tutto comprendere attraverso la ragione¹⁷⁶.

Le varie analogie usate nei secoli da Agostino in poi possono solo illustrare, ma mai dimostrare. In effetti anche dopo la rivelazione la Trinità mantiene una sua incomprendibilità di fondo in quanto annunciata a noi attraverso parole ed azioni umane che, in quanto tali, non possono esplicare il mistero. “*Noi guardiamo Dio attraverso uno specchio e ancora non faccia a faccia*” (1Cor. 13, 12). Come dice Tommaso, dalla ragione filosofica noi conosciamo che Dio esiste, ma non di più. Dio lo conosciamo allora solo per i suoi interventi nella creazione e nella storia, cioè per la sua rivelazione, per ciò che ha inteso rivelare agli uomini, che egli è un Dio trinitario.

Fa parte allora del mistero:

1. L'unità di Dio nella distinzione delle persone.
2. L'uguaglianza delle persone pur nella dipendenza del Figlio dal Padre e dello Spirito dal Padre e dal Figlio.
3. L'eternità di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo e il divenire interno di generazione e spirazione.

Il mistero trinitario resta tale ed è la fonte degli altri misteri che ne sono in qualche modo conseguenza: quello dell'incarnazione, quello della redenzione, ma anche il mistero dell'uomo. Resta la professione di fede di Tertulliano: «*Credo quia absurdum est*¹⁷⁷». Però la ragione, che pure non può stare sulla stesso piano della rivelazione, non va negata nel suo tentativo di comprendere. La rivelazione è sovrarazionale, non arazionale o irrazionale. La ragione si sforzerà di comprendere almeno che il mistero trinitario non è contraddittorio o insensato, penetrando un po' il mistero facendo uso dell'**analogia** con la sfera naturale.

L'analogia dell'amore esprime bene la distinzione e l'unità di Padre, Figlio, Spirito Santo. Più ancora si può oggi proporre una struttura *agapica* del mistero trinitario, dove l'amore è ciò che tutte e tre le persone divine hanno in comune e dove la distinzione delle persone nasce dal fatto che l'amore (che è una qualità relazionale) assume tre forme principali: amore sorgivo (il Padre), amore recettivo (il Figlio), amore reciproco (lo Spirito Santo).

Così si riesce meglio a capire come le tre ipostasi dell'amore divino (Padre, Figlio, Spirito Santo) non contrastano con l'unità di Dio (che è amore), ma sono piuttosto una sua logica esigenza. Dunque il linguaggio *agapico*, che è un linguaggio squisitamente personalistico, è assai più appropriato ed anche più intelligibile per parlare delle tre persone divine di altri linguaggi come quello ontologico, psicologico e sociologico ed è espressione di una sensibilità moderna che è personalista e non più metafisica. In questa triade dell'amore vi è però una gerarchia di ordine logico, ma non ontologico.

Se per parlare della Trinità si deve partire dalla rivelazione, è necessario anche affermare previamente che la Trinità economica è la Trinità immanente, pena il silenzio. E' necessario partire dall'economia della salvezza. Da qui l'assioma di K. Rahner: «**La Trinità economica è la Trinità**

¹⁷⁶ RATZINGER J., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979, pag. 129-130.

¹⁷⁷ TERTULLIANO, *De carne Christi* 5,4

immanente e viceversa». Fu Rahner a richiamare questa necessità che c'era fin all'inizio della riflessione cristiana, ma che fu poi tralasciata in teologia. Conseguenze:

1. La Trinità economica è l'unica via per conoscere la Trinità immanente;
2. La Trinità economica non è simbolo o immagine, o figura, essa è la Trinità immanente;
3. La Trinità immanente resta però un mistero (= la Trinità immanente non coincide con la Trinità economica), la Trinità economica è un rigagnolo che fuoriesce dall'oceano;
4. Ciò che è nell'economia, è nell'immanenza (Padre principio di tutto, Figlio generato, Spirito vincolo d'amore tra il Padre e il Figlio);
5. La decisione della Trinità immanente di rivelarsi come Trinità economica è eterna, non dipende dal peccato di Adamo.

L'assioma rahneriano non pretende quindi di definire la Trinità immanente, la quale è sempre mistero, la Trinità immanente non può essere concettualmente dedotta a partire dalla Trinità economica! Quel pò che possiamo conoscere lo ricaviamo comunque solo dalla rivelazione.

Il concetto di persona nella teologia trinitaria

Il termine *persona*¹⁷⁸ è prezioso in quanto indica una individualità. Nella Trinità ciò che fa persona individuale non è la natura che è identica, bensì le relazioni, dunque nella dinamica trinitaria persona individuale indica solo una relazione sussistente: paternità, filiazione, spirazione passiva. Oggi però il concetto di persona proprio dell'età moderna, cioè soggetto, centro autocosciente e libero ha contestato il concetto di persona applicato al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, esso infatti presenta il rischio di un fraintendimento triteistico. In più per il concetto di persona dell'età moderna l'altro è spesso un concorrente che toglie libertà, è comunque un soggetto che limita. Si tratta di vedere se il concetto di persona così elaborato sia adeguato allora alla testimonianza biblica. La Tradizione l'ha ritenuto valido e l'ha usato fin dal concilio di Costantinopoli del 381, esso è così entrato nel linguaggio della chiesa.

E' forse meglio rinunciare al termine persona? **K. Barth** propone «*modo d'essere*», **Rahner** avverte il pericolo di modalismo e propone «*tre distinti modi di sussistenza*», ma questo è un linguaggio teologico, praticamente nullo sul piano *kerigmatico* dell'annuncio e della predicazione: non si glorifica un modo distinto di sussistenza (il linguaggio che si usa deve essere sì chiaro, ma anche utile alla dossologia, alla espressione della fede testimoniale)! Per **Kasper** è allora meglio mantenere il termine persona con le dovute precisazioni oggi necessarie. Nell'ambito della dottrina trinitaria tradizionale si dovrà allora affermare che dall'unità dell'essere in Dio consegue l'unità di coscienza. In Dio non vi sono tre coscienze, ma tre soggetti che sono coscienti dell'unica e medesima coscienza *posseduta* in modo differente. **Qual'è il principio di questa unità?**

1. La teologia greca partiva dal Padre per descrivere la Trinità, per essa era fondamentale garantire la sua monarchia, la sua unica origine e fonte, l'unità era così garantita dal Padre, egli è il principio di unità, in quanto tutto proviene dal Padre. Il Dio uno che è il Padre dona la sua divinità al Figlio e allo Spirito Santo.

2. I latini non partono dal Padre, ma dalla natura divina che è unica sostanza, essa garantisce l'unità e in seguito si colgono i suoi tre modi di sussistenza. Dio nella conoscenza genera il Verbo, egli allora è Padre del Figlio e dall'amore di Padre e Figlio procede lo Spirito Santo. **I greci parlano di un Dio in tre persone, i latini di tre persone in Dio.** La linea configura l'impostazione greca (Padre, Figlio e Spirito Santo) il triangolo o il cerchio quella latina. La concezione greca, più biblica e storico-salvifica ha in sé il pericolo di non mettere nel necessario risalto la profonda unità tra le tre persone, quella latina, più astratta e speculativa rischia di non garantire sufficientemente la diversità cadendo nel modalismo.

¹⁷⁸ Cfr. RATZINGER J., o.c., pag. 138-146.

MOLTMANN J., *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, pag. 184-188.

Perché l'unità è trinitaria? A partire dalla conoscenza della realtà umana (di un uomo che, attenzione, è immagine di Dio) sappiamo bene la natura sociale del nostro esistere, la necessità di un relazionarsi per potersi realizzare. Allo stesso modo dobbiamo dire che Dio, nella sua perfezione, non è isolato, narcisisticamente separato dal tutto, perché, per assurdo, questa sua perfezione così intesa (separazione, isolamento) lo porterebbe all'imperfezione di un non potersi relazionare. In realtà Dio è, invece, un *essere-con*, ma poiché in quanto Dio non può dipendere dal mondo, egli deve essere *in sé un essere-con*. Dai testi di Gv 14-16 (cfr più avanti) ricaviamo anche importanti riferimenti per la dottrina delle relazioni che è funzionale ad indicare la diversità intratrinitaria.

Il Padre è colui che dà ed invia, egli è l'origine ingenerata. Il Figlio riceve tutto dal Padre (potere, gloria, vita) e lo trasmette alienandosi (Fil. 2, 6ss), si fa mediatore. Nello Spirito i credenti ricevono il dono del Padre per mezzo del Figlio, lo Spirito stesso è questo dono escatologico dato al mondo per la sua santificazione definitiva. La comunione perfetta nell'unico essere di Dio (l'amore) implica quindi delle differenze nel modo di possedere questa essenza. Il Padre possiede l'amore come origine, il Figlio è comunicazione e trasmissione di questo amore, lo Spirito è gioia di ricevere. Del resto l'amore è così, vi è l'amore che si dà (il Padre), l'amore che si riceve (il Figlio) e l'amore in quanto tale (lo Spirito). In altre parole l'unico amore di Dio (=l'unica essenza) sussiste in tre modi diversi, ognuno dei quali è pensabile solo in relazione con gli altri due.

Il concetto moderno, per lo meno occidentale, di persona **dipende criticamente, dalla teologia cristiana dei primi quattro secoli**, specialmente quella intorno alla dottrina della Trinità e della cristologia. Le radici di persona sono immancabilmente teologiche e cristiane, più specificamente, sono trinitarie e patristiche: «*Anche quando non si riconosce o si nega espressamente l'origine biblica o cristiana del concetto di persona, la filosofia, anzi la cultura occidente si nutre sempre di quelle sue inconfessate e nascoste radici*¹⁷⁹». Nella storia della salvezza cristiana, la presa di coscienza dell'individuo umano, della persona, viene esplicitata solo lentamente a partire dal costituirsi del Popolo eletto, dell'Alleanza e dell'Antico Testamento. Però, diversamente dalla forma mentis tipica del moderno pensiero personalista, questo non accade nel contesto dell'intersoggettività umana, delle relazioni interpersonali tra gli uomini, ma nel contesto del dialogo con Dio. Si svolge a partire dalla chiamata che Dio rivolge all'uomo e che culmina in Cristo, e allo stesso tempo dell'ascesi suscitata nell'uomo da questa chiamata. Solo in seguito a questa storia di grazia e di misericordia viene il momento speculativo della comprensione credente della persona, sia quella antica (patristica e medioevale) intorno all'essere, sia quella moderna centrata sulla soggettività.

Nel caso di Abramo, nostro padre nella fede, l'ineffabile chiamata di Dio viene rivolta a lui, e solo a lui (cfr. Gn 12-25; Eb 11,8-11). Si tratta di una chiamata senza contenuto, per così dire, senza certezze tangibili; egli riceve soltanto una promessa, da realizzarsi nel futuro, senza garanzia, senza sicurezza umana: diventerà padre di una grande nazione, dovendo però aspettare tutto soltanto da Yahvé. Inoltre Dio lega la chiamata ad una prova di fede particolarmente esigente: la disposizione di uccidere il suo unigenito, Isacco, di distruggere ogni speranza umana di raggiungere l'immortalità. La solidità della sua fede in Yahvé si manifesta quindi nello stacco sia dal suo passato (dal suo popolo), che dal suo futuro (l'immortalità della propria stirpe). Comunque, questo graduale ed umanissima scoperta del valore personale dell'uomo, all'interno della chiamata, dell'Alleanza, della comunione con Yahvé, viene spiegato definitivamente soltanto nel Nuovo, cioè in base alla vita, morte e risurrezione dell'Eterno Unigenito del Padre, Gesù Cristo.

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente

¹⁷⁹ MILANO A., *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane 1984, p. 22.

*l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione*¹⁸⁰»: così si esprime il Concilio Vaticano II in un'affermazione diventata ormai classica e fondante per ogni antropologia cristiana.

Tutta la vita, l'agire e l'insegnamento di Gesù Cristo fa immediatamente presente la premura paterna di Dio verso gli uomini: l'amore di Dio rivelato all'uomo nelle parole e nelle opere di Gesù Cristo è incondizionato, perché disposto a perdonare ogni offesa; è universale, perché fa riferimento sia ai bisogni materiali che a quelli spirituali; è eterno, perché esprime la decisione di fare la sua dimora nell'uomo stesso offrendogli il dono della vita eterna, facendolo entrare nel regno di Dio. Dio si mostra come un padre disposto a sperare senza stancarsi il ritorno del figliol prodigo (Lc 15, 11-32), come Colui che va alla ricerca della pecora perduta, l'unica perduta di un centinaio, finché non la ritrova (Lc 15, 4-6). Che senso avrebbe un comportamento tale se l'uomo, ogni uomo, non fosse persona, anche con indipendenza del suo comportamento etico, delle sue disposizioni e capacità? Si tratta certamente di una conferma ed un'intensificazione del messaggio dell'Antico Testamento riguardante l'uomo e la sua dignità personale. Però in realtà la rivelazione definitiva dell'essere persona di ogni uomo, e quindi della sua ineffabilità e del suo carattere insostituibile, si sviluppa innanzitutto nel contesto della fede degli Apostoli e della Chiesa nel Signore Risorto, cioè all'interno della credenza alla risurrezione di Gesù Cristo dai morti.

Per una riflessione sulla persona: la Cristologia e la Trinità

Sono **due le direzioni principali** in cui la teologia ha riflettuto sul carattere *personale* di Dio (e inseparabilmente, sull'uomo come persona), quella cristologica e quella trinitaria. Senz'altro si tratta di due aspetti strettamente collegati tra loro: la vita e l'opera del Verbo fatto carne da una parte rivela l'essere tri-personale di Dio, e, dall'altra, rivela la profondità dell'essere uomo, salvandolo dal peccato e portandolo alla sua realizzazione escatologica come persona, ovvero alla comunione eterna con la santa Trinità. ***L'uomo è persona in quanto creato ad immagine della Trinità.***

Rivolgiamo la nostra attenzione a tre momenti chiave della formazione dell'autocoscienza pensante cristiana di fronte al pensiero antico: primo, il forte impatto umano e spirituale occasionato dall'evento della risurrezione del Signore e la conseguente promessa della futura ed universale risurrezione della carne; poi, la svolta radicale adoperata dal pensiero cristiano su quello antico, verificatosi soprattutto con la confessione della piena (ovvero consostanziale) divinità del Λογος divino con il Padre Eterno di fronte all'eresia ariana; e finalmente, il risultato di questo processo, ovvero il consolidamento, pure a livello semantico, della distinzione tra natura/sostanza (ουσια) e soggetto/persona (ipostasi/προσωπον), e della priorità della seconda sulla prima. All'interno di questo processo, avvenuto faticosamente lungo diversi secoli, viene stabilito piano piano il fondamento strettamente teologico del concetto di persona.

1. Non c'è stata una dottrina riguardante l'antropologia e l'escatologia cristiane che più scalpore ha causato nei primi secoli della Chiesa che quella della risurrezione dei morti, la **risurrezione della carne**. Si trattava spesso infatti di un vero e proprio scontro frontale con il pensiero dominante, quello neo-platonico. Per il platonico la risurrezione della carne equivaleva ad un ritorno in carcere del corpo ed era tutt'altro che un evento liberatorio, di salvezza; il pensiero platonico in effetti spesso metteva a confronto i termini *sêma* (sepolcro) e *sôma* (corpo). I cristiani credevano invece che tutti gli uomini, oltre a sopravvivere dopo la morte in virtù della loro anima incorruttibile, sono destinati in forza dello Spirito divino ad una reintegrazione completa, corporea e definitiva del loro essere individuale. Di conseguenza, la realtà della morte umana, invece di determinare lo statuto dell'individuo umano, come in Platone ed Aristotele, si collega piuttosto a qualcosa di accidentale: il peccato umano, l'infedeltà storica dell'uomo all'amicizia offertogli da Dio. Ogni uomo, anche colui che si ostina continuamente nel ribellarsi al suo Creatore, è destinato sin

¹⁸⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 22

dall'inizio dell'esistenza all'integrità personale e perpetua dell'essere, in una definitiva sintonia tra spirito e corporeità. Si può dire che nell'uomo risorto in Cristo nella forza dello Spirito, la materia - non certamente nella sua caducità - ha una vocazione all'eternità.

2. Il punto critico del capovolgimento del pensiero antico avviene, senza dubbio, nella **confessione della piena divinità del Verbo divino** con il Padre contro gli ariani (il dogma della consustanzialità), nel concilio di Nicea del 325. Il presbitero Ario, all'interno di un dialogo eclettico con il pensiero platonico e neo-platonico¹⁸¹ sulla scia della teologia di Giustino ed Origene, insegnò che il Lógos divino, il Figlio, che diventerebbe carne temporaneamente per salvare l'uomo dalla caducità, non è co-eterno con il Padre, ma creato, generato o prodotto da lui nel tempo come secondo Dio e creatore degli altri «*ci fu un tempo in cui il Lógos non era*», affermava Ario. Si tratta di una dottrina alquanto complessa, con molteplici implicazioni problematiche di fronte alla dottrina della Chiesa, come bene ha saputo rilevare il grande Atanasio. Se ci fu un tempo in cui non esisteva il Lógos, il Figlio, ciò vuol dire che ci fu un tempo in cui non c'erano delle persone in Dio (lo stesso può dirsi dello Spirito Santo). E quindi ci fu un tempo in cui il Padre era da solo, c'è stata una fase in cui Dio era strettamente unipersonale. L'essere Trinità, l'intersoggettività divina, l'essere persona in Dio, diventa, quindi, qualcosa di accidentale, di storico, di non permanente. In realtà però il Dio dei cristiani crea non soltanto legami che a posteriori vengono denominati personali, ma persone vero e proprio, perché Egli è, nel profondo del suo Essere eterno, personale, tri-personale. Dio non è stato mai Padre da solo; sempre è stato Padre perché da sempre ha avuto un Figlio uguale a Lui, consostanziale a Lui, amato infinitamente nello Spirito Santo. Un Dio che diventa persona, Padre, al momento di formare il Lógos, o di creare il mondo e stabilire un'Alleanza con l'uomo, si inserisce bene nella *forma mentis* platonica oppure in quella hegeliana, ma non in quella cristiana. Inoltre, così come Dio non diventa persona con il passare del tempo, attraverso gli avvenimenti verificati storicamente, l'uomo non diventa persona lungo la sua vita terrena.

3. Durante il tempo patristico si verifica il **noto consolidamento semantico e filosofico** della distinzione tra sostanza/natura (ουσια) e soggetto (υποστασις), e dell'identificazione di quest'ultimo con persona (προσωπον) nel contesto del chiarimento della dottrina della Trinità. Per il pensiero filosofico antico, che parte da una visione monista della realtà, l'individuo era sempre e solo un'esemplare, una copia, della natura, un prodotto o emanazione della sostanza, e non aggiungeva ad essa niente di nuovo, niente di specifico. La categoria di esistenza creata non era cruciale. La retta dottrina su Cristo, Verbo di Dio fatto uomo, e, tramite essa, quella sulla Trinità di Persone in Dio stesso, **capovolgeva radicalmente** queste impostazioni. I Padri della Chiesa, di fronte al proliferare delle eresie dovevano, e subito, trovare un nuovo linguaggio per esprimere una realtà, quella rivelata, che non era stata fino a quel momento oggetto della riflessione filosofica: la Trinità, tre persone in una sola sostanza, con una sola natura; Cristo, una sola persona, il Figlio Eterno, sussistente in due nature. La visione neo-platonica - quella ad esempio di Ario - considerava la possibilità di tre ipostasi diverse in Dio,¹⁸² l'Uno, il Noûs e l'Anima del mondo, ma in una relazione gerarchica - di subordinazione - l'uno con l'altro in collegamento al cosmo: in altre parole, ogni ipostasi era distinta dall'altra perché aveva una natura propria. L'errore sabelliano (il cosiddetto *modalismo*) a sua volta considerava che le cosiddette tre persone divine corrispondevano meramente a tre aspetti, ruoli o momenti dell'una ed unica sostanza divina. Quello nestoriano invece ha voluto risolvere le difficoltà riguardanti **l'unione ipostatica in Cristo**, l'unione della natura divina con quella umana in una sola persona, semplicemente affermando che ad ogni natura corrisponde una persona o soggetto. L'unione ipostatica verrebbe ridotta quindi a quella morale tra il Dio eterno e

¹⁸¹ GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1: dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 457-526

¹⁸² Cfr. PLOTINO, *Enn.* V, 1.

l'uomo Cristo Gesù. In tutti e tre i casi si manteneva lo stesso principio, incompatibile con la fede cristiana: una sostanza/natura doveva corrispondere ad un individuo o suppositum, e viceversa.

In questo processo di chiarificazione semantico e filosofico svolse un ruolo di spicco **Tertulliano**. Fu questo grande teologo occidentale che per primo adoperò l'espressione latina ormai divenuta classica: *una substantia, tres personae*¹⁸³. Essa non fu accettata in Oriente perché il termine *προσωπον* (ruolo, maschera), equivalente greco al latino *persona*, si collegava troppo facilmente alla dottrina sabelliana. Indubbiamente però furono i **padri Cappadoci** del quarto secolo (Gregorio Niseno, Basilio il Grande, Gregorio Nazianzeno) che, con la loro formula *μία ουσια, τρεις υποστασεις*, *una sostanza, tre ipostasi*, portarono a termine definitivamente questo processo spirituale, teologico e semantico che dà la priorità in Dio a *ipostasi* (cioè che è proprio ad ogni persona) su natura o sostanza (cioè che è comune a tutte e tre), ed **identifica ipostasi con persona**. L'accoglienza occidentale di questa terminologia (*persona/natura*) si verifica nella corrispondenza tra Basilio e il papa Damaso e nelle dichiarazioni del Concilio ecumenico di Efeso e Calcedonia¹⁸⁴. Si aprono così per la riflessione filosofica degli orizzonti e possibilità insospettiti fino a quel momento. **La persona ora costituisce ciò che è più fondamentale nell'essere**, e non più un semplice ruolo sovrapposto alla sostanza, alla natura, non più un semplice epifenomeno dell'essere. Bisogna aggiungere che il pensiero orientale ha saputo mantenere bene questa priorità delle persone divine sulla natura divina, secondo cui l'Unità del Dio dei cristiani rimanda all'indivisibile comunione di un'eterna Trinità di Persone, e non al contrario. Il pensiero occidentale, invece, intendendo la *persona come relazione* (soprattutto con Agostino), e mettendo l'enfasi sull'unità divina innanzi alla sua tri-personalità, tende a promuovere una visione funzionale della tri-personalità di Dio: mentre il Dio Uno fa riferimento all'essere, alla sostanza di Dio e alla creazione, il Dio Trino invece si collega alla vita di Dio, e poi all'opera della salvezza, della santificazione e della vita del cristiano.

Infatti, le applicazioni posteriori in Occidente del concetto di persona trinitaria all'uomo¹⁸⁵ spesso adoperano questo termine come se essa rappresentasse meramente un'esemplare della specie umana, definita a partire della sua sostanza spirituale. Si pensi alle definizioni di persona date da Boezio¹⁸⁶ - *rationalis naturae individua substantia* - ed altri¹⁸⁷. Contro le interpretazioni austere di Aristotele fatte da Averroè ed altri durante il Medioevo, Tommaso d'Aquino ha lottato con notevole grinta per difendere l'immortalità e l'individualità incomunicabile dell'anima separata (e quindi il suo carattere insostituibile, personale).

Il Medioevo e la modernità non hanno certamente dimenticato il risultato del processo che portò faticosamente al consolidamento del concetto di persona: persona divina, e poi persona umana. Forse si è dimenticata un poco, invece, tutta la travagliata storia di questo processo, ovvero l'impatto dell'evento della risurrezione del Signore sui credenti nella virtù dello Spirito, che costituì la Buona Novella della fede, fino a capovolgere il pensiero antico con la confessione dell'eterna tri-personalità del Dio di Abramo, del Dio dei viventi. Con questa dimenticanza forse si era persa pure consapevolezza del vero fondamento della storia spirituale del concetto di persona a partire della vocazione eterna di tutti gli uomini all'intima e perpetua comunione con l'eterna Trinità, ovvero la chiamata universale alla santità. Il fatto è che la parola *panîm* in ebraico, spesso adoperato nell'Antico Testamento, è tradotta *prósopon προσωπον* nella LXX, fa riferimento al volto, specificatamente a quello di Dio nel suo rivolgersi verso l'uomo.

¹⁸³ Cfr. TERTULLIANO, *Adversus Praxeam* 11-12

¹⁸⁴ Cfr. DS 252-264; DS 301-302

¹⁸⁵ Cfr. RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, p. 181

¹⁸⁶ BOEZIO, *De persona Christi et duabus naturis*, 3

¹⁸⁷ RICCARDO di SAN VITTORE: *persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum* (*De Trinitate* IV, 21-22); TOMMASO d'AQUINO: *subsistens in rationali natura* (*Summa Theologiae* I, q. 29, a.3); DUNS SCOTO: *substantia incommunicabilis naturae rationalis* (*Lectura* I, dist. 2, pars 32, q. 1-4). È da notare che queste definizioni si fanno quasi sempre all'interno di trattati concernenti la cristologia e la teologia trinitaria

La persona umana tra teologia e filosofia

Il discorso appena fatto sul consolidamento del concetto di persona nella rivelazione cristiana, nel contesto dell'immortalità/carattere insostituibile dell'uomo, e nella riflessione teologica verificatosi lungo i primi secoli della Chiesa, offre spunti preziosi per un'approfondita riflessione filosofica. Allo stesso tempo, rimane forse l'impressione che si tratta di un discorso troppo spirituale, risultato esclusivo della fede cristiana. Si potrebbe pensare in base al discorso fatto che *ogni uomo è persona* - che possiede quindi una dignità inalienabile - semplicemente perché lo insegna la fede cristiana, mentre a livello filosofico si tratterebbe di un'affermazione gratuita e inverificabile. In tutto ciò c'è qualcosa di vero. È certo che l'agire del cristiano nel mondo viene determinato e spinto in maniera determinante dalla fede nell'immortalità e nel carattere insostituibile di ogni uomo. Storicamente il concetto di persona, così apprezzato dal pensiero occidentale e fondamentale per i moderni sistemi dei diritti umani, trova le sue radici nella teologia cristiana, specie in quella trinitaria. Questo è innegabile. Inoltre, non è difficile dimostrare che le religioni monoteistiche unipersonali non riescono a trovare degli argomenti solidi per spiegare e difendere la dignità inalienabile di ogni uomo. Però non si tratta per niente di una presa di posizione fideistica, irragionata e irragionevole.

Lo stesso anelito si trova presente nel pensiero filosofico antico. Questo pensiero, specie con Aristotele e Platone, veniva spinto in particolare dalla volontà di integrare l'uomo singolo all'interno della molteplicità, della società, del tutto, e, in fin dei conti, dell'Uno. È forse una coincidenza che il termine *prosopon* appare nel lessico greco precisamente nel contesto della tragedia greca? In effetti il teatro greco, specie quello tragico, era il luogo in cui i conflitti tra la libertà umana individuale e la necessità razionale di un mondo uno ed armonico (l'ideale greco) si rappresentavano e si risolvevano. Era nel teatro che l'uomo cercava di divenire persona.¹⁸⁸ Sul palco del mondo l'uomo tenta di affermare la sua dignità personale, si sforza ad imporsi sulla necessità razionale ma impersonale, tante volte in un contesto tragico. È qui che egli lotta con le divinità e col suo destino. Egli scopre però che non può sfuggire questo destino, né dimostrare un'eccessiva *hybris* dinanzi alle potestà divine senza essere punito. Tutto ciò conferma il criterio fondamentale della vita umana che Platone enuncia nelle sue Leggi: il cosmo non esiste a causa dell'uomo, ma l'uomo a causa del cosmo. L'uomo scopre, frustrato, eternamente frustrato, che la sua persona non è altro che una maschera. Eppure è vero che in questo processo egli acquista un certo gusto per la libertà, una qualche identità, un'individualità che il mondo razionale gli nega.

I libri sacri dei cristiani, l'Antico e il Nuovo Testamento, sono pieni delle stesse problematiche, profondamente umane e spesso sofferte, che hanno caratterizzato la letteratura di tutta l'umanità. Pure nei nostri tempi il cristiano condivide in pieno le attese, le gioie, le sofferenze e le angosce di tutti gli uomini. Però la rivelazione cristiana esprime non soltanto l'anelito umano di realizzarsi come persona; professa anche la risposta divina a questo grido, a questa brama: è il Dio Trino, eternamente personale, o meglio interpersonale, che ha progettato, creato e chiamato ogni uomo alla comunione eterna con Lui, appunto costituendolo nel più intimo del suo essere *capax Dei*, in grado di poter rispondere a questa chiamata. La tradizione teologica orientale ha preferito mantenere una comprensione esplicitamente religiosa o sacra intorno alla persona, fatta ad immagine del Dio eterno. Il pensiero occidentale invece ha sempre tentato di trovare il *locus* di questa realtà nell'uomo stesso e nelle sue relazioni con gli altri, e si è dedicato ad esprimere la realtà della persona e della sua dignità nei campi autonomi della riflessione filosofica, giuridica e scientifica. Con tutto si trattava di una esigenza spontanea della ragione umana.

¹⁸⁸ Cfr. PLATONE, *Leggi* X, 903 c-d

Credo nello Spirito Santo

Spunti per una teologia dello Spirito Santo

La Chiesa professa la sua fede nello Spirito Santo come in colui «*che è Signore e dà la vita*». Così essa professa nel **Simbolo della Fede**, detto niceno-costantinopolitano dal nome dei due Concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381), nei quali fu formulato e promulgato. Ivi si aggiunge anche che lo Spirito Santo «*ha parlato per mezzo dei profeti*». Sono parole che la Chiesa riceve dalla fonte stessa della sua fede, Gesù Cristo secondo quello che attesta il Vangelo di Giovanni (Gv 7,37). La Chiesa, pertanto, istruita dalla parola di Cristo, attingendo all'esperienza della Pentecoste ed alla propria storia apostolica, proclama sin dall'inizio la sua fede nello Spirito Santo come in colui che dà la vita, colui nel quale l'imperscrutabile Dio uno e trino si comunica agli uomini costituendo in essi la sorgente della vita eterna. Questa fede, professata ininterrottamente dalla Chiesa, deve essere sempre ravvivata ed approfondita nella coscienza del Popolo di Dio: lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato. Persona divina, egli è al cuore stesso della fede cristiana ed è la sorgente e la forza dinamica del rinnovamento della Chiesa.

I testi conciliari del Vaticano II, infatti, grazie al loro insegnamento sulla Chiesa in sé e sulla Chiesa nel mondo, ci stimolano a penetrare sempre più nel mistero trinitario di Dio stesso, seguendo l'**itinerario** evangelico, patristico e liturgico: **al Padre - per Cristo - nello Spirito Santo**. In tal modo la Chiesa risponde anche a certe istanze profonde, che ritiene di leggere nel cuore degli uomini d'oggi: una nuova scoperta di Dio nella sua trascendente realtà di Spirito infinito, come lo presenta Gesù alla Samaritana; il bisogno di adorarlo “*in spirito e verità*” (Gv 4, 24) la speranza di trovare in lui il segreto dell'amore e la forza di una "nuova creazione".

Quando era ormai imminente per Gesù Cristo il tempo di lasciare questo mondo, egli annunciò agli apostoli “*un altro consolatore*” (Gv 14,16). L'evangelista Giovanni, che era presente, scrive che, durante la Cena pasquale precedente il giorno della sua passione e morte, Gesù si rivolse a loro con queste parole: “*Qualunque cosa chiederete nel nome mio, io la farò, perché il Padre sia glorificato nel Figlio... Io pregherò il Padre, ed egli vi darà un altro consolatore, perché rimanga con voi sempre, lo Spirito di verità*”. Proprio questo Spirito di verità, Gesù chiama **Paraclito** - e παρακλητος vuol dire *consolatore*, e anche *intercessore* o *avvocato*. E dice che è “*un altro*” consolatore, il secondo, perché egli stesso, Gesù, è il primo consolatore, essendo il primo portatore e donatore della Buona Novella. Lo Spirito Santo viene dopo di lui e grazie a lui, per continuare nel mondo, mediante la Chiesa, l'opera della Buona novella di salvezza.

Di questa continuazione della sua opera da parte dello Spirito Santo Gesù parla più di una volta durante lo stesso discorso di addio, preparando gli apostoli, riuniti nel Cenacolo, alla sua dipartita, cioè alla sua passione, morte in croce e risurrezione. Le parole, alle quali faremo qui riferimento, si trovano nel Vangelo di Giovanni: ognuna di esse aggiunge un certo contenuto nuovo a quell'annuncio e a quella promessa. Al tempo stesso, esse sono intrecciate intimamente tra di loro non solo dalla prospettiva dei medesimi eventi, ma anche dalla prospettiva del mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che forse in nessun passo della Sacra Scrittura trova un'espressione così rilevata come qui. Poco dopo l'annuncio Gesù aggiunge: “*Ma il consolatore, lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto*” (Gv 14,26). Lo Spirito Santo sarà il consolatore degli apostoli e della Chiesa, sempre presente in mezzo a loro - anche se invisibile - come maestro della medesima Buona novella che Cristo annunciò. Quell' “*insegnerà*” e “*ricorderà*” significa non solo che egli, nel modo a lui proprio, continuerà ad ispirare la diffusione del Vangelo di salvezza, ma anche che **aiuterà a comprendere il giusto significato del contenuto del messaggio di Cristo**; che ne assicurerà la continuità ed identità di comprensione in mezzo alle mutevoli condizioni e circostanze. Lo **Spirito**

Santo, dunque, farà sì che nella Chiesa perduri sempre la stessa verità, che gli apostoli hanno udito dal loro Maestro.

Nel trasmettere la Buona novella, gli apostoli saranno associati in modo speciale allo Spirito Santo *“Quando verrà il consolatore, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio”* (Gv 15,26). Gli apostoli sono stati i testimoni diretti, oculari. Essi *“hanno udito”* e *“hanno veduto con i propri occhi”*, *“hanno guardato”* e perfino *“toccato con le proprie mani”* Cristo, come si esprime in un altro passo lo stesso evangelista Giovanni (1Gv 1,1-3). Questa umana, oculare e storica testimonianza degli apostoli su Cristo si collega alla **testimonianza dello Spirito Santo**: *“Egli mi renderà testimonianza”*. Nella testimonianza dello Spirito di verità l'umana testimonianza degli apostoli troverà il supremo sostegno. E in seguito vi troverà anche l'interiore fondamento della sua continuazione tra le generazioni dei discepoli e dei confessori di Cristo, che si susseguiranno nei secoli. **Se la suprema e più completa rivelazione di Dio all'umanità è Gesù Cristo stesso**, la testimonianza dello Spirito ne ispira, garantisce e convalida la fedele trasmissione nella predicazione e negli scritti apostolici, mentre la testimonianza degli apostoli ne assicura l'espressione umana nella Chiesa e nella storia dell'umanità.

Ciò si rileva anche dalla stretta correlazione di contenuto e di intenzione con l'annuncio e la promessa appena menzionata, che si trova nelle parole successive del testo di Giovanni: *“Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera; perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future”* (Gv 16,12-14). Nelle precedenti parole Gesù presenta il Consolatore, lo Spirito di verità, come colui che *“insegnerà”* e *“ricorderà”*, come colui che gli *“renderà testimonianza”*; ora dice: *“Egli vi guiderà alla verità tutta intera”*. Questo *“guidare alla verità tutta intera”* è il mistero di Cristo nella sua globalità che progressivamente si va rivelando fino al suo vertice e cioè la sua morte e Risurrezione... *“per noi uomini e per la nostra salvezza”*.

Tra lo Spirito Santo e Cristo sussiste, dunque, nell'economia della salvezza, un intimo legame, per il quale lo Spirito opera nella storia dell'uomo come *“un altro consolatore”*, assicurando in maniera duratura la trasmissione e l'irradiazione della Buona Novella, rivelata da Gesù di Nazareth. Perciò, nello Spirito Santo Paraclito, che **nel mistero e nell'azione della Chiesa continua incessantemente la presenza storica del Redentore sulla terra e la sua opera salvifica**, risplende la gloria di Cristo, come attestano le successive parole di Giovanni: *“Egli (cioè lo Spirito) mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annuncerà”* (Gv 16,15). Con queste parole viene ancora una volta confermato tutto ciò che dicevano gli enunciati precedenti: *“Insegnerà..., ricorderà..., renderà testimonianza”*. La suprema e completa autorivelazione di Dio, compiutasi in Cristo, testimoniata dalla predicazione degli apostoli, **continua a manifestarsi nella Chiesa mediante la missione dell'invisibile consolatore, lo Spirito di verità**.

Lo Spirito Santo e il tempo della chiesa

«Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (cfr. Gv 17, 4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare di continuo la Chiesa, e i credenti avessero così, mediante Cristo, accesso al Padre in un solo Spirito” (cfr. Ef 7, 18). *È questi lo Spirito di vita, la sorgente dell'acqua zampillante fino alla vita eterna (cfr. Gv 4, 14; 7, 38 s.), colui per mezzo del quale il Padre ridona la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (cfr. Rm 8, 10 s.)»* (LG 4). In questo modo il **Concilio Vaticano II** parla della nascita della Chiesa nel giorno della Pentecoste. Questo evento costituisce la definitiva manifestazione di ciò che si era compiuto nello stesso cenacolo già la domenica di Pasqua. Il Cristo risorto venne e *“portò”* agli apostoli lo Spirito Santo. Lo diede loro dicendo: *“Ricevete lo Spirito Santo”* (Gv 20,22). Ciò che era avvenuto allora all'interno del cenacolo, a porte chiuse, più tardi, il giorno della Pentecoste si manifesta anche all'esterno, davanti agli uomini. Si aprono le porte del

cenacolo, e gli apostoli si dirigono verso gli abitanti e i pellegrini convenuti a Gerusalemme in occasione della festa, per rendere testimonianza a Cristo nella potenza dello Spirito Santo.

Leggiamo in un altro documento del Vaticano II: *«Indubbiamente lo Spirito Santo operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato. Ma fu nel giorno della Pentecoste che egli discese sui discepoli, per rimanere con loro in eterno, e la Chiesa apparve pubblicamente di fronte alla moltitudine, ed ebbe inizio mediante la predicazione e la diffusione del Vangelo in mezzo ai pagani»* (AG 4). Il **tempo della Chiesa** ha avuto inizio con la "venuta", cioè con la discesa dello Spirito Santo sugli apostoli riuniti nel cenacolo di Gerusalemme insieme con Maria, la Madre del Signore. Il tempo della Chiesa ha avuto inizio nel momento in cui le promesse e gli annunci, che così esplicitamente si riferivano al consolatore, allo Spirito di verità, hanno cominciato ad avverarsi in tutta potenza ed evidenza sugli apostoli, determinando così la nascita della Chiesa. Di questo parlano diffusamente e in molti passi gli Atti degli Apostoli dai quali risulta che, secondo la coscienza della prima comunità, di cui Luca esprime le certezze, lo Spirito Santo ha assunto la guida invisibile - ma in certo modo *percepibile* - di coloro che, dopo la dipartita del Signore Gesù, sentivano profondamente di essere rimasti orfani.

Con la venuta dello Spirito essi si sono sentiti idonei a compiere la missione loro affidata. Si sono sentiti pieni di forza. Proprio questo ha operato in loro lo Spirito Santo, e questo egli opera continuamente nella Chiesa mediante i loro successori. La grazia dello Spirito Santo, infatti, che gli apostoli con l'imposizione delle mani diedero ai loro collaboratori, continua ad essere trasmessa nell'Ordinazione episcopale. I Vescovi poi col Sacramento dell'ordine rendono partecipi di tale dono spirituale i sacri ministri e provvedono a che, mediante il Sacramento della confermazione, ne siano corroborati tutti i rinati dall'acqua e dallo Spirito. Così, in certo modo, **si perpetua nella Chiesa la grazia di Pentecoste**. Come scrive il Concilio, *«lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. I Cor 3, 16; 6,19), e in essi prega e rende testimonianza della loro adozione a figli (cfr. Gal 4, 6; Rm 8, 15-16.26). Egli introduce la Chiesa in tutta intera la verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la edifica e dirige con i diversi doni gerarchici e carismatici, la arricchisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4, 11;12; I Cor 12, 4; Gal 5, 22). Con la forza del Vangelo mantiene la Chiesa continuamente giovane, costantemente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo»* (LG 4).

Questi passi della Costituzione conciliare **Lumen gentium** ci dicono che, con la venuta dello Spirito Santo, ebbe inizio il tempo della Chiesa. Essi ci dicono pure che questo tempo, il tempo della Chiesa, perdura. Perdura attraverso i secoli e le generazioni: leggiamo nell'altro grande testo conciliare, la Costituzione pastorale **Gaudium et spes**: *«La loro comunità (dei discepoli di Cristo)... è composta di uomini, i quali, riuniti insieme in Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre, e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da propagare a tutti. Perciò, essa si sente realmente ed intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»* (GS 1). *«La Chiesa sa bene che soltanto Dio, al cui servizio è consacrata, dà risposta ai più profondi desideri del cuore umano, che non può mai essere pienamente saziato dai beni terreni»* (GS 41). *«Lo Spirito di Dio... con mirabile provvidenza dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra»* (GS 26).

La Chiesa nasce e cresce allora per la predicazione degli apostoli ma soprattutto grazie all'appoggio, alla guida e alla presenza permanente dello Spirito Santo (At 6,7; 4,33; 9,31). La Chiesa trae la sua origine dalla Trinità (LG 2-4; AG 2.3.4): **"popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio, dello Spirito santo"** per annunciare e realizzare lungo i secoli, per tutti i popoli la comunione e la salvezza, far lievitare la storia verso il compimento della gloria, in cui Dio sarà tutto in tutti. In forza di questo costitutivo dinamismo missionario, la Chiesa si pone non di fronte al mondo o contro di esso, ma in esso (cfr. il titolo della Gaudium et Spes: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*), come lievito nella pasta, fermento che porta la vita divina nelle più diverse situazioni della storia (cfr. *Lettera a Diogneto*; GS 4.11: il dovere per la Chiesa di scrutare i "segni

dei tempi" e interpretarli alla luce del vangelo e la consapevolezza che lo stesso Spirito è presente e operante nella storia, dove e come vuole).

La pneumatologia per la fede dei credenti

Gli studi di Karl Rahner e la formulazione del suo ormai celebre paradosso circa l'oblio della Trinità nell'esperienza di fede dei cristiani¹⁸⁹, che nonostante sia l'oggetto della fede cristiana è tuttavia stata rimossa, hanno mostrato l'evidenza dello stato di generale difficoltà per la comprensione e la pratica di fede nel Dio trinitario. La riflessione di Rahner inaugurò uno degli sviluppi teologici più significativi degli ultimi decenni con la restituzione alla dottrina della Trinità del posto che debitamente le spetta al centro della fede cristiana. Per tornare alle fondamenta della fede nel Dio rivelato da Cristo è dunque imprescindibile fare chiarezza sulle tre persone della Trinità, nonostante comunemente, nella pratica della loro vita religiosa i cristiani, che ogni domenica professano la fede in Dio Padre, Figlio e Spirito, appaiono **monoteisti generici**.

In particolare la ripresa sistematica di un discorso sulla **pneumatologia**, ossia la scienza teologica sullo Spirito Santo, in relazione alla fede dei credenti, sembra quanto mai attuale soprattutto alla luce delle tendenze ecclesiali moderne che possiamo sintetizzare in due estremi: se da un lato assistiamo attualmente a una forte ripresa dell'esperienza di fede nello Spirito Santo all'interno dei movimenti ecclesiali carismatici, che promuovono una propria e peculiare spiritualità, dall'altro si verifica generalmente, nella quotidiana pratica religiosa dei credenti, una **quasi totale dimenticanza della dimensione trinitaria** e, più di tutti, dello Spirito Santo che sembra maggiormente risentire dell'oblio nella fede vissuta e professata¹⁹⁰. Alla fine del XIX secolo, la beata Elena Guerra, fondatrice delle Suore Oblate dello Spirito Santo, scriveva a Leone XIII: «*Oggi si raccomandano tutte le devozioni, ma quella che dovrebbe essere la prima è dimenticata. I predicatori parlano della Madonna e dei Santi, ma dello Spirito Santo tacciono*».

Tale osservazione, applicabile probabilmente a ogni epoca del cristianesimo, è quanto mai attuale. Nonostante la Chiesa si trovi, dopo la resurrezione di Cristo, propriamente nell'epoca dello Spirito Santo, è difficile trovare in prospettiva dottrinale, pastorale ed ecumenica un equilibrio che porti alla comprensione di una cristologia pneumatica e di una pneumatologia cristologica riferite al mistero trinitario, nonché una relativa pratica di fede ad essa riferibile. Crediamo dunque che una ripresa teologica della dinamica trinitaria e, all'interno di essa, una chiarificazione dell'ipostasi dello Spirito Santo, sia necessaria ed essenziale per fare luce sulle moderne incomprendimenti, evitare gli estremismi e riportare la terza persona della Trinità al centro della fede, insieme al Padre e al Figlio, per accedere al completo mistero di Dio.

Se la dimensione propriamente teologica è la base per ogni interpretazione di fede, importante è anche recuperare il riferimento alla **dimensione ecclesiologica della Trinità**, all'interno della quale tale fede si sviluppa. Dopo l'evento pasquale infatti è nella Chiesa che si è sviluppata la fede trinitaria come dottrina e come mistero di salvezza, custodita nel canone cristiano, nei simboli dei vari Concili ecumenici, elaborata nei testi dei Padri della Chiesa e nella teologia medioevale e moderna, fino a giungere a noi dopo i recenti sviluppi teorici sull'identità tra Trinità economica e la Trinità immanente teorizzata da Rahner. Ne va della stessa identità del cristianesimo dato che l'importanza della storia del dogma trinitario coincide con lo sforzo di mantenere nella sua integrità l'annuncio cristiano: Dio stesso si è comunicato, come salvezza definitiva dell'uomo, in Gesù Cristo e nello Spirito. La Trinità è dunque il *mysterium salutis*, la rivelazione e il dono della realtà vera ed eterna di Dio nel dinamismo della storia della salvezza.

¹⁸⁹ Cfr FORTE B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, E.P. Roma 1985, pag. 13

¹⁹⁰ CONGAR Y., *Dimenticanze dello Spirito Santo*, in *Credo nello Spirito Santo I*, Queriniana, Brescia 1981, 181-186

L'effusione dello Spirito, principio attivo della Chiesa

Evento decisivo per la vita della Chiesa, dopo la morte e resurrezione di Gesù di Nazareth, fu la Pentecoste dalla quale scaturì tra gli apostoli una nuova coscienza ecclesiale e un rigenerato slancio per l'evangelizzazione. L'esperienza della discesa dello Spirito di Dio si collega con la ricostituzione del gruppo dei dodici a Gerusalemme. Per comprendere adeguatamente gli avvenimenti, vista la difficoltà di un tentativo di ricostruzione storica della festa di Pentecoste vissuta dai discepoli dopo la Pasqua di Gesù, è importante considerare il contesto biblico. Nell'Antico Testamento, soprattutto negli scritti profetici recenti, l'attesa del rinnovamento definitivo di Israele è strettamente connessa con l'effusione dello Spirito di Dio. La discesa dello Spirito del Signore, con i tratti della teofania del Sinai, in cui la *ruah* di Dio concede e conserva la vita, è quella forza creatrice di storia in virtù della quale JHWH è attivo in Israele.

Il profeta Ezechiele evidenzia come lo Spirito ristabilirà in modo definitivo il popolo di Dio: *“Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno Spirito nuovo... Porrò il mio Spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi”* (Ez 36, 26), mentre Isaia (59, 21) sottolinea come Spirito ed Alleanza siano legati reciprocamente e immediatamente: *“Quanto a me, ecco la mia alleanza con essi, dice il Signore: il mio Spirito che è sopra di te e le parole che ti ho messo in bocca non si allontaneranno dalla tua bocca”*. In tutte queste espressioni riconosciamo così la comprensione fondamentale veterotestamentaria dello Spirito di Dio come del soffio che concede e conserva la vita con una sottolineatura storico-salvifica: lo Spirito di Dio è quella forza creatrice di storia in virtù della quale Dio è attivo in Israele per la sua salvezza. È innanzitutto il popolo che fa l'esperienza dell'efficacia di questo Spirito, ma tali effetti riguardano anche i singoli israeliti.

Nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento emerge chiaramente e originariamente il legame inscindibile fra Cristo e lo Spirito. Tutto l'«evento» di Gesù Cristo si spiega mediante l'azione dello Spirito Santo, per questo, una corretta e approfondita lettura dell'«evento» di Gesù Cristo e delle sue singole tappe è per noi la via privilegiata per giungere alla piena conoscenza dello Spirito Santo. La verità sulla terza Persona della Santissima Trinità noi la leggiamo soprattutto nella vita del Messia: di colui che è stato *“consacrato con lo Spirito”* (At 10, 38). E una verità particolarmente chiara in alcuni momenti della vita di Cristo, a cominciare dall'incarnazione stessa, cioè l'avvento nel mondo del Verbo di Dio, che nel concepimento assume la natura umana e nasce da Maria per opera dello Spirito Santo: è *«Conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine»*, come diciamo nel Simbolo della fede¹⁹¹. Tale legame con lo Spirito, che compare esplicitamente nei momenti topici della vicenda di Gesù, è anche nella nuova comunità formatasi a Gerusalemme: Cristo è colui che ha ricevuto lo πνεύμα dal Padre e lo effonde come dono dell'evento pasquale per i dodici e per l'intero popolo di Dio.

L'esperienza dell'effusione dello Spirito per i discepoli di Gesù divenne dunque il **principio ermeneutico** per la ricostituzione della cerchia dei dodici. La ricezione dello Spirito era la prova del fatto che Dio stesso ormai aveva iniziato il rinnovamento finale del suo popolo e questo conferì l'interpretazione di senso alla rinnovata trasmissione dell'incarico di raccolta del popolo di Israele. Importante è il fatto che sia proprio il Cristo risorto a effondere lo Spirito, come afferma Luca nel libro degli Atti: *“Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire”* (At 2, 23). In questo caso, così come in Lc 24, 29, il legame tra la resurrezione, l'elevazione di Gesù e l'invio dello Spirito si trova anche in diversi altri testi neotestamentari (Gv 20, 22ss). Questi testi inoltre, diversamente dalla maggior parte degli scritti posteriori, intendono lo Spirito non solo come **dono individuale** per i singoli cristiani, ma piuttosto per i discepoli nella loro totalità, cioè per la Chiesa. È un'esperienza storica particolare del gruppo dei Dodici quella richiamata da tale tradizione, dal

¹⁹¹ DS 125; DS 150

momento che non può essere ricavata né dall'Antico Testamento né dalle rappresentazioni giudaiche contemporanee dello Spirito secondo le quali il Messia non è mai colui che amministra lo Spirito, ma semplicemente il “*portatore*” (Is 11, 1ss). Sempre Luca dà nel libro degli Atti una grande importanza al racconto di Pentecoste, oltre che per il modo in cui lo espone, anche per i numerosi richiami nella seconda parte della sua opera storica con cui contrassegna tale evento come il fondamento dell'azione apostolica.

Durante la festa di Pentecoste, i Dodici vennero a Gerusalemme per predicare ai giudei che Dio aveva risuscitato Gesù e lo aveva costituito Signore definitivo del popolo di Dio. Nella stessa occasione i discepoli fecero l'esperienza della presenza dello Spirito di Dio, atteso per il tempo finale. Si intuisce anche la necessità che il rinnovamento dell'incarico della raccolta escatologica di Israele venisse compresa attraverso la ricostituzione dei Dodici e la ricezione dello Spirito: era la prova del fatto che Dio stesso aveva iniziato il rinnovamento finale del suo popolo. La salita a Gerusalemme dei Dodici nel giorno di Pentecoste può dunque essere inserita nel contesto della tematica del Patto: i Dodici, ricostituiti dal Risorto, si riunirono a Gerusalemme nella speranza del rinnovamento definitivo del patto di Dio col suo popolo. È qui che essi fecero l'esperienza con il suo Spirito, comprendendo il tempo escatologico: l'effusione dello Spirito di Dio su tutto il popolo, il nuovo patto, rivolto a tutto Israele. Il significato della prima Pentecoste in Gerusalemme, perciò, congiungerebbe per il gruppo dei discepoli la presenza sperimentata dello Spirito di Dio come conseguenza immediata dell'elevazione di Gesù con il tema del rinnovamento del patto. Il tema del patto potrebbe aver acquisito allora la funzione di principio interpretativo dell'esperienza dello Spirito, poiché ne dischiuse il significato storico salvifico nell'orizzonte di Israele.

Se dal punto di vista teologico determinante fu l'esperienza della novità escatologica, quale dono della presenza dello Spirito, dal punto di vista **storico-ecclesiale** i discepoli di Gesù fecero l'esperienza di un loro isolamento sempre più marcato in Israele. Anche se la Pentecoste per i Dodici segnò la continuità dell'incarico pre-pasquale di raccolta del popolo e non una rottura, tuttavia la raccolta di tutto Israele, attorno al gruppo dei Dodici come suo punto centrale, non ebbe luogo a causa del rifiuto del popolo giudaico. Tale circostanza li fece apparire agli occhi dei contemporanei come uno dei molti gruppi giudaici particolari, una *hairesis* (At 24, 5. 14; 26, 5), come ad esempio la comunità di esseni a Qumran o i discepoli di Giovanni, che però si specificò e si differenziò attraverso uno stile di vita e dei segni identificativi particolari come il sacrificio eucaristico e il battesimo che furono luoghi in cui si concretizzò in modo primario l'esperienza teologica di novità. La ripresa del battesimo dopo Pasqua può avere varie spiegazioni: come segno escatologico di sottomissione all'agire di Dio o come segno connesso con lo Spirito, così come annunciato dal Battista “*Io vi battezzo con acqua ma viene uno più forte di me che vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco*” (Mt 3, 16) per cui l'effusione dello Spirito di Dio per tutti in Israele è nel segno del battesimo che inserisce nell'ambito della salvezza determinata dallo Spirito. Il racconto del battesimo di Gesù, in cui Egli è proclamato Figlio di Dio e portatore dello Spirito, legittima la prassi dei primi cristiani che acquisiscono lo *status* di figli di Dio mediante lo Spirito nel battesimo.

Per Paolo¹⁹² infatti il dono proprio del battesimo è il conferimento della filiazione che si attua mediante lo Spirito. Per cui solo il battezzato, in forza dell'efficacia dello Spirito Santo, può nominare Dio “Padre”; inoltre, come il battesimo si trova all'inizio della vita pubblica di Gesù, così avviene anche all'inizio dell'esperienza cristiana. Gesù stesso è l'autorità che ha istituito il battesimo. Se il battesimo di Giovanni era collegato al potere del Battista che aveva ricevuto da Dio l'incarico di amministrarlo, ormai Gesù gli è subentrato: venendo lo Spirito di Dio del tempo finale direttamente da Gesù, la subordinazione sotto la potenza dello Spirito può aver luogo solo mediante il battesimo amministrato “*nel suo nome*”. Le formule teologiche di At 10, 44-48 sottolineano come il battesimo “*nel nome di Gesù Cristo*” provenga direttamente dall'autorità di Cristo che amministra

¹⁹² Cfr Rm 6,3s; Gal 3,27-28; Col 2,12; Fil 3,1; 4,4;

il battesimo perché portatore dello Spirito mentre At 8, 14-17 oltre a 1Cor 1, 13-15, il passaggio di potestà: come nell'Antico Testamento il popolo si riconosceva appartenente a Dio, proclamando su di sé il suo nome, così il credente in Cristo, confessando il suo nome, è incorporato nella sua signoria.

La dimensione trinitaria della comunione e ruolo dello Spirito

Il rapporto con Dio dell'Antico Testamento, con gli accenti della sottomissione, patto o alleanza, poteva essere superata dalla mediazione di Gesù con la sua incarnazione con l'immanenza stabile della trascendenza. La comunione con Gesù richiede anche la rinuncia alla mensa con i demòni, espressa nella questione degli idoletti (1Cor 10, 20 ss), per amore verso i fratelli più deboli. Per entrare invece in comunione con Gesù occorre partecipare alle sue sofferenze e al suo amore e rispetto verso il prossimo. Dalla partecipazione al sacrificio eucaristico si dipana così la rete della solidarietà e della carità. In Paolo si sottolinea come *“appartenere a Cristo”* (Rm 8,9) significhi avere in sé lo Spirito Santo che ci rende figli adottivi e grazie al quale gridiamo *“Abbà, Padre!”* (Gal 4,6). Per l'Apostolo delle genti è proprio per mezzo dello Spirito che il cristiano realizza la propria esistenza relazionale con Cristo, con il Padre e con gli uomini. Chiamati dal Padre alla comunione col Figlio, questa comunione grazie allo Spirito, a sua volta, ci immette nella stessa comunione che il Figlio ha con il Padre.

Dalla comunione con Gesù e soprattutto la partecipazione a quelle sue sofferenze dalle quali emerse l'obbedienza al Padre, così come la speranza della resurrezione, si giunge all'incontro con lo Spirito di Dio. Tale affermazione appare evidente nei testi paolini. In particolare nel capitolo ottavo della Lettera ai Romani è scritto che per *“appartenere a Cristo”* bisogna avere in sé lo Spirito Santo, che è detto *“Spirito di Cristo”*, ma anche *“Spirito di Dio”* (cfr Rm 8,9-18). Lo stesso Spirito di Dio, come ha risuscitato Gesù dalla morte, può risuscitare anche noi dandoci una vita nuova. Per Paolo è per opera dello Spirito Santo che siamo figli nel Figlio ed eredi del suo immenso patrimonio di vita: *“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!”* (Rm 8, 14 ss). *“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, 6). Il rapporto che il credente ha con Dio è quello di Gesù con il Padre, espresso con la metafora dell'adozione e gridato nella invocazione *“Abbà!”*, che fu in bocca a Gesù nel Getsemani (Mc 14, 36). Ed è il rapporto con Dio che solo lo Spirito riproduce nell'animo del credente.

La κοινωνία, quindi, è detta da Paolo *“comunione del Santo Spirito”* (2Cor 13, 13) non solo perché è partecipazione del credente alla vita dello Spirito Santo, né solo perché è dono infuso dallo Spirito nel credente, ma perché nello Spirito il credente realizza la totalità della propria esistenza come esistenza relazionale, come un esistere con Cristo, con il Padre e con gli uomini. Lo Spirito è quindi, nel pensiero di Paolo, il vincolo più intimo e profondo della relazione personale tra il Padre e il Figlio e, quindi, tra Dio, il Cristo ed i cristiani: egli è il principio attivo e dinamico della comunione, κοινωνία¹⁹³.

La κοινωνία του αγίου πνεύματος che Paolo augura alla comunità di Corinto non può essere disgiunta dalla grazia del Signore Gesù Cristo né dall'amore di Dio (2Cor 13,13). Il cerchio trinitario così si compie e si chiude. In esso il credente è chiamato e coinvolto. E dentro di esso vivono e si muovono anche i rapporti dei cristiani fra loro. Così l'unione a Cristo, l'amore del Padre e la comunione dello Spirito costituiscono l'atmosfera vitale nella quale il cristiano respira e vive i suoi rapporti con gli altri. In conclusione si può dire che il Padre chiama l'uomo alla comunione con il Figlio e il credente vi risponde grazie all'opera dello Spirito. Così egli vive in Cristo, animato

¹⁹³ Cfr MUHLEN H., *L'evento di Cristo come atto dello Spirito*, in *Mysterium Salutis*, VI, Queriniana, Brescia 1971

dallo Spirito e orientato verso il Padre. Lo Spirito inoltre fonda e abilita la **testimonianza della Chiesa** attraverso la vita, morte e risurrezione di Gesù, annunciati nel Vangelo, che costituiscono l'evento che dà accesso al mistero di Dio. La fede che precede Cristo è anticipazione di lui, mentre la fede dopo la sua venuta è testimonianza di lui. Paolo stabilisce anche una relazione tra lo Spirito e la Chiesa: lo Spirito fa della Chiesa il corpo di Cristo, mentre la Chiesa, mediante l'annuncio, conferisce allo Spirito una visibilità storica. Lo Spirito, quindi, **garantisce la contemporaneità di Gesù al tempo della Chiesa**, non lo sostituisce ma ne è il rappresentante, cioè lo rende presente, e abilita la Chiesa a testimoniare Gesù dopo che egli è stato designato come il testimone di Dio. Lo Spirito consente e favorisce la decisione credente anche se non è contemporanea cronologicamente a quella degli apostoli e la mette immediatamente in rapporto con Gesù. Sempre lo Spirito garantisce che il corpo di Gesù sia custodito per tutti, nella forma di corpo scritturistico e sacramentale, dal corpo ecclesiale. Inoltre fonda il realismo della fede di coloro che *“pur non avendo visto crederanno”* (Gv 20,19).

L'annuncio che Gesù è risorto ed è il Signore è una professione di fede e nel suo accoglimento può avvenire la ricezione del battesimo. L'annunciatore racconta la sua esperienza di fede e questo racconto crea tra l'annunciatore-testimone e l'interlocutore una comunione, che conduce alla stessa comunione con Dio di cui già il testimone partecipa e che è partecipazione alla comunione che lega fra loro il Padre e il Figlio. La comunicazione dell'esperienza di fede del testimone coinvolge l'interlocutore in un rapporto con Cristo operato in lui stesso dallo Spirito Santo, ponendolo nella comunione con cui Cristo è in comunione col Padre.

L'automanifestazione di Dio nell'effusione dello Spirito

La dinamica trinitaria riguarda nello specifico la comunicazione di Dio così come è in se stesso, nella storia della salvezza e se vuole veramente auto-comunicarsi (ed è libero di farlo o non farlo), non può che manifestarsi così come è in sé, ossia come Padre che invia il Figlio ed effonde lo Spirito. Queste due condizioni devono essere verificate proprio nella missione del Figlio e dello Spirito. L'uomo trova il «suo luogo» dalla parte del Figlio e ha il suo senso in relazione a Lui. Nella missione dello Spirito tali condizioni si realizzano pensando il dono di grazia che trasforma l'uomo interiore non solo come creato, prodotto dall'unico Dio creatore, ma come Dio stesso che nello Spirito si comunica all'uomo e viene ad abitare in lui. È il dono dello Spirito, riversato nei nostri cuori (Rm 5, 5), che venendo nell'uomo vi fa abitare il Padre e il Figlio nel loro scambio d'amore. È sempre per il dono dello Spirito che l'uomo abita nel Figlio come il Figlio abita nel Padre (Gv 14, 20-23).

In questa dinamica lo Spirito rende partecipe l'uomo dell'auto-comunicazione di Dio nel suo donarsi e rende presente in noi il donarsi del Padre nel suo Verbo che, nella sua proprietà personale di dono del Padre e del Figlio, è grazia. Arriviamo dunque all'importante distinzione per capire l'essenza dello Spirito che *non è uno speciale dono creato*, ma la stessa **immediatezza di Dio nella sua comunicazione salvifica**. È lo Spirito che pone in essere l'esperienza filiale in modo assoluto e immediato estendendo la verità di questa relazione alle creature stesse. Si tratta dello Spirito del Figlio e del Padre, l'eterno amore di Dio in persona comunicato agli uomini.

Serve intuire dunque come lo Spirito non diventi mai un dono accanto agli altri doni. È invece il **legame per eccellenza che fonda ogni immagine**, ma va al di là di esse: fa vedere, ma non è visto, illumina, ma non è luce percepibile con i sensi. Il senso del dono dello Spirito è quello di far sperimentare la vicinanza salvifica di Dio in una vita nuova. Ma proprio questo tipo di azione dello Spirito ne rende difficile la conoscenza: lo Spirito è la luce in cui si vede il mistero di Dio sul volto di Gesù Cristo, è la potenza che comunica la vita e attrae al Padre, è l'amore che unisce a Dio

e ai fratelli. Lo Spirito è ciò che fa vedere, fa vivere e fa amare, ma nel donare si sottrae senza poter essere a sua volta afferrato, visto, trattenuto. Non è oggettivabile al modo di un dato disponibile¹⁹⁴.

In questa particolare struttura sta una delle **principali difficoltà della pneumatologia**: il cercare di identificare lo Spirito con certezza a partire dai suoi doni. Lo Spirito invece, come abbiamo visto, è comunione, rende unità la molteplicità, è vita che ristabilisce la relazione di Dio con il suo popolo come nella profezia di Ezechiele 37, 4-6: “*Ossa inaridite [...] ecco, io faccio entrare in voi lo Spirito e rivivrete [...] saprete che io sono il Signore*”. Lo Spirito è presente solo se si mantiene il legame con Gesù crocifisso, nell'invocazione costante e fiduciosa, nonostante la crisi e al di là della crisi (1Cor 2, 10-16). Da lì può scaturire ed essere accolto nello stupore, come accadde a Giobbe che, dopo la prova, poté dire al Signore: “*Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono*” (Gb 42, 5) con quella che possiamo delineare come una rigenerazione alla salvezza. Gesù è il Κυριος e come tale ha la dignità di Jahwh e con Jahwh effonde lo Spirito sul popolo. Questo Spirito effuso non è un'energia divina, ma è un soggetto autonomo che manda avanti la storia della Chiesa. È un terzo che scaturisce dall'abbraccio del Figlio col Padre, è l'autocomunicarsi di Jahwh nel figlio Gesù, ma a modo a sé peculiare. Lo Spirito compare come terzo che il Padre e il Figlio donano per rendere partecipe l'uomo della loro unità.

La **novità cristiana** dello Spirito Santo è dunque totalmente legata alla **novità di Gesù** e definire chi sia lo Spirito dipende ultimamente dal legame con il Risorto in un percorso che parte dall'inizio del tempo fino ad arrivare sulla croce e nelle apparizioni post-pasquali. Lo Spirito è qualificato dalla relazione con il Messia: è opera del Padre, ma il Padre non è tale se non in relazione al Figlio. L'impossibilità di accedere a Dio come Padre al di fuori della rivelazione di Gesù come Figlio, non rende intelligibile la novità dello Spirito Santo: l'unica via è quella del Figlio nel legame con il Padre.

La novità cristiana sta quindi nel rapporto tra lo Spirito e il figlio Gesù e la conseguente necessità dell'approdo a una **pneumatologia cristologica**. Ma così come è necessaria l'azione qualificante dello Spirito sul Figlio per capire la vicenda di Gesù, altrettanto si rende indispensabile una riflessione sulla missione del Figlio per comprendere l'effusione dello Spirito, ossia una cristologia pneumatologica. Nonostante la relativamente esigua attestazione nei vangeli dell'azione dello Spirito, la sua comparsa in momenti chiave della vicenda di Gesù, come il concepimento verginale, il battesimo, il digiuno nel deserto, la Pasqua, aiuta a cogliere l'essenza cristologica, quello che Gesù sta realizzando, l'identità stessa del Figlio.

Lo Spirito qualifica inoltre il potere di Gesù di vincere il male e scacciare i demòni e il suo tempo come tempo finale, il tempo definitivo, perché il Figlio è venuto tra gli uomini. La conclusione logica dell'argomentazione di Gesù dopo la guarigione nel giorno di sabato in Mt 12, 28 “*Ma se io mediante lo Spirito di Dio scaccio i demòni, è certo giunto fra voi il regno di Dio*” è che la liberazione da lui portata è opera dello Spirito di Dio e segno dei benefici effettivi del regno di Dio che si sta già estendendo. Proprio in quanto Figlio, Gesù è fin dall'origine il portatore dello Spirito che ha realizzato il tempo definitivo, è il messia definitivo perché è il Figlio tra noi. Come riporta l'evangelista Luca è il Cristo glorificato che effonde lo Spirito: “*Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo, che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire*” (At 2,33).

Ma una volta effuso, questo Spirito diventa soggetto speciale della vita della Chiesa, anzi si dimostra esserne il vero protagonista: lo Spirito testimonia negli apostoli (At 5, 32: “*Di queste cose siamo testimoni noi e lo Spirito Santo che Dio ha dato a coloro che gli obbediscono*”); riempie di sé i sette collaboratori degli apostoli e in particolare il martire Stefano (At 6-7); illumina Filippo (8, 29. 39); conferma la conversione di Saulo (9, 17); consiglia Pietro (10, 19), agisce nei primi pagani di sua iniziativa (10, 44-47; 11, 15-16); designa i primi missionari (13, 2. 4), conduce la missione di

¹⁹⁴ Cfr. MUHLEN H., o.c.

Paolo (13, 9; 16, 6-7; 20, 23); è responsabile delle decisioni del concilio di Gerusalemme (15, 28). È insomma Colui che guida la Chiesa, se questa è docile a ciò che lo Spirito le suggerisce.

In Paolo lo Spirito e Cristo sono intimamente associati sino all'identificazione (2Cor 3,17); Cristo e lo Spirito presentano funzioni del tutto simili: intercedono (Rm 8, 26b. 34), dimorano nei membri della Chiesa (Rm 8, 9-11), la vita cristiana si svolge “*in Cristo*” ma anche “*nello Spirito*”. L'uomo, attraverso lo Spirito, è introdotto nella relazione di conoscenza e amore tra Padre e Figlio: È infatti per l'azione dello Spirito che l'uomo riconosce Gesù Signore (1Cor 12, 13) e può gridare “*Abbà, Padre!*” (Rm 8, 15 e Gal 4, 6); ma nessuno conosce il Figlio così come il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale Egli lo voglia rivelare (Mt 11, 25). Pertanto l'azione dello Spirito effuso da Cristo per l'uomo e nell'uomo lo introduce nell'auto-comunicazione divina paterno-filiale, senza diminuzioni o riduzioni creaturali, ed è finalizzata a “*far abitare*” l'uomo nella dinamica della vita trinitaria.

Come la missione dello Spirito opera “*l'inabitazione*” nell'uomo del Padre e del Figlio, secondo la loro relazione di comunione (Gv 14,26), così come lo Spirito è in se stesso vincolo di comunione personale di Padre e Figlio, anche nell'anima umana è infuso lo Spirito secondo la sua proprietà personale, ossia secondo il suo essere comunione personale di Padre e Figlio. Questa dinamica teandrica difficilmente è vissuta in modo pienamente consapevole da chi ritiene quasi superflua la funzione dello Spirito per la relazione con il Padre e il Figlio per la vita da credente. Tale relazione è invece ineludibilmente legata allo Spirito e diventa condizione necessaria per il corretto accesso al mistero di Dio (Gv 15,26; 16,13).

Arriviamo così a comprendere come l'effusione dello Spirito da parte del Figlio, sottoposto al dramma della croce, porti il cristiano a una nuova immediatezza con Dio. L'azione dello Spirito, nello scambio simbolico della pedagogia filiale, mantiene la comunione al di là della crisi dell'immagine di Dio, rinnovando il dono. Questo Spirito, effuso a Pasqua (Gv 19, 30; 20,22) si caratterizza ormai come Spirito di Gesù ossia del Figlio, il quale realizza nell'uomo la relazione di comunione esistente tra il Figlio Gesù e il Padre suo, instaurando una nuova immediatezza con Dio nella mediazione definitiva del suo dono. Se nell'Antico Testamento dal tempo dei Giudici fino alla Monarchia la *ruah* è dono di Jahwh al popolo per la liberazione dai nemici, per poter rinnovare il suo dono, con la novità cristiana lo Spirito compare come il compimento delle promesse di Dio (Lc 29, 49; At 1, 4-5) proprio perché abilita la libertà creata ad accogliere l'evento di Gesù Cristo come il dono definitivo e insuperabile dell'auto-comunicazione di Dio. Nello Spirito l'alleato incontra Gesù come l'autorivelazione di Dio che dona una vita nuova, un cuore nuovo e un nuovo mondo. In tal senso lo Spirito è innanzitutto un dono pasquale che dona accesso al mistero del Padre, ossia alla definitiva automanifestazione di Dio nella resurrezione del Figlio Gesù. Nell'evento pasquale lo Spirito di resurrezione garantisce e opera l'esperienza di salvezza per colui che si affida a Dio. Si realizza così una rinnovata comunione con Dio.

Concretamente, per la vita dei credenti, la fede nello Spirito non può essere solamente una teoria, svincolata dalla pratica di fede. È invece intrinsecamente esperienza della potenza divina. Questa imprevedibile e gratuita immediatezza del rapporto di grazia con Cristo inoltre non può non darsi storicamente nella comunità cristiana. L'esperienza dello Spirito infatti, come considerato dal teologo tedesco Heribert Muhlen «è ordinata al Cristo corporeo, il quale è l'oggetto storico concreto di quest'esperienza e ne è insieme contenuto e riscontro. In quanto il Cristo non solo ci manda il suo Spirito come condizione di ogni possibile esperienza cristiana, ma anche si può identificare per la sua propria esperienza pneumatica (1Cor 15, 45) con la stessa comunità cristiana (1Cor 1, 13; 12, 12), il luogo proprio dell'esperienza del Cristo è la comunità. Perciò l'accesso al Cristo è soprattutto e anzitutto l'esperienza del suo Spirito nella comunità»¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Cfr MUHLEN H., o.c.

Dopo aver cercato di esaminare le relazioni dello Spirito Santo nella dinamica trinitaria torniamo ad alcune precisazioni riguardo al simbolo battesimale, porta di accesso esclusiva alla piena comunione ecclesiale. Il *credere la Chiesa* come sacramento dello Spirito, come elemento dell'intera economia della salvezza, era presente già nelle prime confessioni di fede battesimali. Appena prima dell'immersione nell'acqua, il catecumeno doveva dichiarare pubblicamente la propria fede: la prima volta in Dio Padre, la seconda nel Signore Gesù Cristo, la terza nello Spirito Santo. Le più antiche professioni di fede giunte fino ai nostri giorni, sono nella forma di triplice domanda alle quali il battezzando doveva rispondere in modo affermativo. Nella forma più antica, la terza interrogazione chiedeva: «**Credi nello Spirito Santo?**». Dalla *Tradizione apostolica* di **Ippolito**, scritta nel 215ca, sappiamo però che già verso la fine del II secolo la domanda rivolta a ciascun battezzando nella Chiesa di Roma era: «**Credi nello Spirito Santo, nella santa Chiesa?**»¹⁹⁶, in modo da sottolineare ulteriormente il legame tra la terza persona della Trinità e la sposa di Cristo che riscontriamo anche nel simbolo apostolico in opposizione alla minaccia degli gnostici.

E proprio contro gli gnostici **Ireneo di Lione** ribadisce che solo all'interno della santa Chiesa si può trovare lo Spirito Santo e ricevere i suoi doni: «*Dov'è lo Spirito del Signore, lì c'è la chiesa e dov'è la chiesa c'è lo Spirito del Signore e ogni grazia*»¹⁹⁷. In tale contesto appare evidente che a quanti desideravano ricevere il battesimo venisse chiesto di professare la loro fede "nello Spirito Santo nella santa Chiesa", luogo eminente di azione dello Spirito «*ove sono i tre, Padre, Figlio e Spirito Santo, là si trova anche la chiesa che è il corpo dei tre*»¹⁹⁸. La Chiesa, che nel Credo si confessa una, santa, cattolica e apostolica, in quanto ha la propria esistenza dall'agire di Cristo è una a motivo del suo agire unificante; è santa a motivo della santità dell'agire di Cristo sui peccatori, è cattolica a motivo della signoria sconfinata di Cristo a cui «è dato ogni potere in cielo e sulla terra» (Mt 28,18); è apostolica a motivo della missione di Cristo e dell'invio dello Spirito Santo, fondata sullo Spirito per mezzo degli apostoli di Cristo e avrà come compito l'apostolato nel mondo. Tali proprietà sono anche enunciati di speranza, perché la Chiesa deriva la propria esistenza dalla missione messianica di Cristo e dal dono escatologico dello Spirito.

Perciò, lo Spirito rende possibile e **rivitalizza** continuamente la vita della chiesa. D'altro canto non si vede come sia possibile che la piccola comunità di Gerusalemme formata dagli apostoli e dagli amici di Gesù, in un luogo sperduto ed insignificante qual'era la Palestina del tempo, sia poi diventata la grande chiesa d'oggi diffusa in tutto il mondo se non con un intervento diretto di Dio che tutto guida e sostiene. Non esiste nella storia dell'umanità un qualcosa di simile, le grandi potenze politiche e militari si sono tutte spente e succedute, la chiesa, pur tra luci ed ombre, naturalmente, è ancora presente e viva. Anche solo una semplice osservazione di questo tipo ci istruisce sul fatto che certamente non è possibile pensare alla chiesa solo e semplicemente come ad un gruppo umano per quanto forte ed esteso e dunque dare ad essa una interpretazione solo di tipo sociologico. La sua storia e la sua vicenda stanno proprio lì a dimostrarlo.

È infatti lo Spirito che fa la vita della chiesa, la quale è certa di esistere perché in ogni istante riceve la vita dallo Spirito Santo, e questa chiesa siamo tutti noi. Questo ci dice anche della vitalità straordinaria e fortissima esistente all'interno della comunità di fede. Di tale vitalità, naturalmente, la chiesa non è e non potrà mai essere padrona, la chiesa non ha alcuna autorità sullo Spirito, ma è lo Spirito che la guida. Ne consegue che le pur presenti imperfezioni dovute alla povertà degli uomini e al loro peccato, non potranno mai togliere quel valore e quella ricchezza che le sono proprie a motivo della presenza dello Spirito di Dio!

La chiesa nello svolgere la sua missione ha bisogno dello Spirito Santo che è la sua anima, il suo sostegno, la sua forza, la sua guida, vi è come una continua Pentecoste da invocare. Il tema

¹⁹⁶ IPPOLITO, *La tradizione apostolica*, 21

¹⁹⁷ IRENEO, *Contro gli eretici* 3,24,1

¹⁹⁸ TERTULLIANO, *De Baptismo*, 6

dello Spirito *anima* della chiesa era già presente nei padri greci e latini. Basta ricordare ad esempio Agostino: «*In ordine alle membra di Cristo, al corpo di Cristo che è la chiesa, lo Spirito Santo è ciò che il nostro spirito, cioè la nostra anima, è rispetto alle nostre membra*¹⁹⁹». In altre parole chiesa e Spirito sono inseparabili, la chiesa è tempio dello Spirito Santo, il tempo della chiesa è il tempo dello Spirito, senza lo Spirito essa non sarebbe più sposa, corpo di Cristo, senza lo Spirito la chiesa cadrebbe a semplice istituzione umana, organizzazione sociale, potere politico.

Vale la pena ricordare la **celebre preghiera allo Spirito Santo** del metropolita ortodosso **Ignazio Hazim**: «*Senza di Lui Dio è lontano, Cristo resta nel passato, il vangelo è lettera morta, la chiesa è una semplice organizzazione, l'autorità un dominio, la missione una propaganda, il culto un'evocazione e l'agire cristiano una morale da schiavi. Ma in lui il cosmo si solleva e geme nelle doglie del parto, il Cristo risuscitato è presente, il vangelo è potenza di vita, la chiesa una comunione trinitaria, l'autorità un servizio liberatore, la missione è Pentecoste, la liturgia è memoriale e anticipazione, l'agire umano ci rende simili a Dio*²⁰⁰».

La presenza dello Spirito garantisce lo stato di santità delle chiesa, che non la preserva tuttavia dal peccato dei suoi membri (la tentazione di una chiesa di puri è sempre stata condannata), ma che le assicura una continua azione di purificazione al suo interno, di perdono dei peccati e di una crescita continua nella fede, speranza e carità. Sia pure per brevi accenni il legame tra chiesa e Spirito risulta allora evidente eppure non ha nel passato trovato molta attenzione nella teologia. Nella tradizione occidentale, infatti, è piuttosto prevalso il **binomio Cristo-chiesa**, mentre in quella orientale emerse il **binomio Spirito-chiesa**, per questo nei primi secoli la chiesa orientale è stata molto più attenta alla pneumatologia, alla dottrina sullo Spirito Santo.

Questo disagio è stato da noi sempre un po' avvertito e già Paolo VI durante il concilio Vaticano II aveva sentito il bisogno di colmare questa lacuna e lo stesso Giovanni Paolo II nell'enciclica *Dominum et vivificantem* (1986) ha ribadito il concetto. Ricordiamo pertanto, fra i tanti, due passaggi chiavi della ecclesiologia conciliare: il primo della *Lumen Gentium* presenta la Chiesa come una realtà complessa, che comprende sia la Chiesa nel suo aspetto visibile che nel suo aspetto soprannaturale. La Chiesa non è solo una comunità spirituale, ma è anche una comunità gerarchica, organismo visibile e invisibile. La Chiesa è il risultato di un elemento umano unito ad un elemento divino. La Chiesa è perciò paragonata «*per una non debole analogia*» al mistero del Verbo Incarnato. E' questo uno dei testi conciliari tra i più densi sia dal punto di vista teologico che dogmatico: «*Cristo unico mediatore ha costituito sulla terra la sua chiesa santa, comunità di fede, speranza e carità come un organismo visibile, la sostiene incessantemente e per essa diffonde su tutti la verità della grazia. La società gerarchicamente costituita da una parte e il corpo mistico dall'altra, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la chiesa della terra e quella in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà; esse costituiscono al contrario un'unica realtà, ma formano una sola complessa realtà, fatta di un duplice elemento, umano e divino*²⁰¹».

Il secondo testo conciliare sottolinea la realtà della Chiesa “*mistero*” nel suo legame cristologico e pneumatologico: «*Innalzato sulla croce e glorificato, il Signore Gesù comunicò lo Spirito promesso, per mezzo del quale chiamò e riunì nell'unità della fede, della speranza e della carità il popolo della nuova alleanza, che è la chiesa, come insegna l'apostolo: Un solo corpo e un solo Spirito come con la vostra vocazione siete stati chiamati a una sola speranza. Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo* (Ef 4,4-5)²⁰²».

¹⁹⁹ AGOSTINO, *Sermo 268,2*

²⁰⁰ cfr. CONGAR Y., *Credo nello Spirito Santo II.*, Queriniana, Brescia 1982 pag. 44

²⁰¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* 8

²⁰² CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* 2

Conclusione

In questo *excursus* abbiamo cercato di approfondire la dinamica trinitaria in particolare dal punto di vista dello Spirito e della sua importanza per la vita di fede dei credenti e della Chiesa. Abbiamo visto come la Chiesa, fin dalle origini, sia eminentemente il luogo dell'incontro vivo e sempre attuale con il Dio Trinità, in particolare nei sacramenti e nella liturgia in cui si celebra la comunione col Padre e il Figlio per azione dello Spirito: «*Ubi tres, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia, quae trium est corpus*²⁰³». Senza lo Spirito, così come senza il Padre o il Figlio, la Chiesa non potrebbe sussistere. L'unità della Chiesa rimanda dunque all'unità della Trinità. La stessa preghiera eucaristica ha in sé una struttura trinitaria, in quanto realizza il movimento «*a Patre per Filium in Spiritu Sancto ad Patrem*». Si pensi infine al segno di croce che contraddistingue i cristiani di tutti i tempi e di tutte le confessioni. Così Ignazio di Antiochia si indirizzava alle varie comunità nelle sue lettere: «*Cercate di tenervi ben saldi [...] nella fede e nella carità, nel Figlio, nel Padre e nello Spirito, al principio e alla fine. Siate sottomessi al vescovo e anche gli uni agli altri, come Gesù Cristo al Padre, nella carne, e gli apostoli a Cristo, al Padre e allo Spirito*²⁰⁴».

²⁰³ DIDACHE', 7,1.3 (dove si cita espressamente la formula di Mt 28,19)

²⁰⁴ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Ad Magnesios 13, 1-2*

Allegato n. 1: Il Tetragramma nella Bibbia ebraica

Il nome proprio di Dio יהוה è rappresentato in ebraico dalle quattro consonanti *iod, he, vau, he* e per questo è detto **tetragramma**. La traslitterazione italiana è YHWH e **la pronuncia più probabile Iahvé**. Secondo alcuni tale nome sarebbe stato noto agli uomini fin dai tempi antichi di Enos, figlio di Set e nipote di Adamo (Gen 4,26). Secondo altri il Santo Nome sarebbe stato invece rivelato per la prima volta a Mosé (Es 3,14; 6,3) e avrebbe sostituito il precedente nome שדי אל (*El Shaddaj*), manifestato ai patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe (Gen 17,1).

Yahweh deriva probabilmente da una **forma ebraica arcaica del verbo essere** e potrebbe voler dire: "Colui che è", "Colui che esiste", "Colui che fa esistere", "Colui che mostrerà di esistere", "L'Esistente", "L'Essere", "L'Eterno". Alcuni (Targum di Jonathan e Targum di Gerusalemme) sono convinti che YHWH sia una **forma causativa attiva (hiphil)** del verbo essere (*hayah*): in tal caso la traduzione di Es 3,14 sarebbe "Colui che porta all'esistenza", "Colui che realizza la promessa", "Colui che fa essere", "Il Creatore". Secondo altri YHWH sarebbe invece una **forma semplice attiva (qal)**: la traduzione di Es 3,14 dovrebbe allora essere "Io sono quello che sono" (Vulgata), "Io sono colui che è" (LXX), "Io sarò quello che sarò" (Aquila e Teodoziona), "L'Eterno" (Versione Arabica)^{205[1]}.

Degna di nota è anche la testimonianza di Clemente Alessandrino (150-215 d. C.): lo scrittore cristiano ricorda infatti come il Santo Nome fosse composto di quattro lettere ebraiche, fosse riprodotto solo nel *Sancta Sanctorum* del Tempio di Gerusalemme, si pronunciasse "Jahoué" e significasse "Colui che è e che sarà" (Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 6). Il tetragramma è presente circa 6800 volte nel testo ebraico dell'Antico Testamento ed esistono testimonianze della presenza del Santo Nome in un numero limitato di copie della **Versione greca dei LXX**. Manca invece in tutte le oltre 5000 copie del Nuovo Testamento ed è assente in oltre 2000 papiri e manoscritti greci dell'Antico Testamento.

Reinserire il tetragramma nelle traduzioni dell'Antico Testamento ha sicuramente un valore logico e religioso (Es 3,15; Sal 83,19; Is 12,4; Mal 1,11): il fatto che Dio abbia un nome proprio permette di rivalutare tutta la rivelazione ebraica e cristiana, di evitare le tentazioni di un astratto deismo e di scadere nel culto di un anonimo, lontano ed impersonale «Essere Supremo». Sia la Scrittura sia la storia dell'umanità testimoniano infatti la presenza continua di un Dio (Sal 55,22 e Sal 144,15) che interviene personalmente con sollecitudine, con forza e con mano potente a favore del suo popolo e dei suoi fedeli.

Inserire il tetragramma nelle traduzioni del Nuovo Testamento^{206[2]} costituisce invece un vero e proprio «emendamento congetturale» che, per poter essere accettato dalla logica e dalla critica testuale, dovrebbe essere suffragato da prove, ragionamenti, testimonianze e manoscritti.

^{205[1]} Nell'ebraico antico esistevano tre forme verbali: la forma semplice, la forma intensiva e la forma causativa. La forma semplice poteva essere attiva (*qal*) o passiva (*niphal*). Anche la forma causativa si divideva in attiva (*hiphil*) e passiva (*hophel*). Per la forma intensiva o enfatica esisteva invece l'attivo (*piel*), il passivo (*pual*) ed il riflessivo (*hithpael*).

^{206[2]} La New World Translation (1984) dei testimoni di Geova ha inserito nel Nuovo Testamento "Jehovah" ben 237 volte, sostituendo il Santo Nome a Κυριος in moltissimi versetti delle scritture greche-cristiane. La Bibbia di André Chouraqui si è invece, più prudentemente, limitata ad inserire il Santo Nome solo nelle citazioni tratte dal Vecchio Testamento.

Il Tetragramma nella tradizione ebraica

Nell'ebraismo antico, chiamare qualcuno per nome significava conoscere la realtà più profonda del suo essere, era come tenerlo in pugno, esercitare un potere quasi magico su di lui. Per questa ragione, il Santo Nome di Dio, che indica la sua stessa essenza, era considerato impronunciabile. I rabbini tendevano pertanto a leggere אֲדֹנָי (*Adonay*) tutte le volte che trovavano יהוה (YHWH).

Solo il Sommo sacerdote, nel Tempio di Gerusalemme, poteva pronunciare il nome proprio di Dio nelle benedizioni solenni (Num 6,24-27) e nel giorno del *Kippur* o dell'espiazione (Lev 16), quando faceva la triplice confessione dei peccati per sé, per i sacerdoti e per la comunità. A questo riguardo il Talmud dice: «Quando i sacerdoti e il popolo che stavano nell'atrio udivano il nome glorioso e venerato pronunciato liberamente dalla bocca del Sommo Sacerdote in santità e purezza, piegavano le ginocchia, si prostravano, cadevano sulla loro faccia ed esclamavano: "*Benedetto il suo nome glorioso e sovrano per sempre in eterno*"^{207[3]} ».

Del resto anche Gesù, benché avesse sicuramente fatto conoscere il nome di Dio ai suoi discepoli (Gv 17,6; 17,26) ed insegnato a santificare il nome di Dio (Mt 6,9), preferiva rivolgersi a Dio chiamandolo Padre. Cristo evitò infatti più volte di pronunciare il nome divino: al sommo sacerdote che gli chiedeva se fosse lui "*il Cristo, il Figlio del Benedetto*", Gesù rispose: "*vedrete il Figlio dell'Uomo seduto alla destra della Potenza*" (Mt 26,63-64; Mc 14,61-62; Lc 22,69), invece che "*alla destra di YHWH*" (Sal 110,1 e Dn 7,14), adeguandosi all'uso ebraico di astenersi dalla pronuncia del nome proprio di Dio, come del resto aveva fatto il sommo sacerdote che lo interrogava. La notte prima della sua morte non troviamo poi un solo caso in cui Cristo faccia uso del Santo Nome. Gesù adoperò costantemente l'appellativo "*Padre*" nelle sue preghiere, nella preghiera del Padre Nostro e nell'orto dei Getsemani. Anche sulla croce, in punto di morte, non invocò il nome di YHWH ma disse: "*Mio Dio, Mio Dio perché mi hai abbandonato?*" e "*Padre, nelle tue mani affido il mio spirito*".

Il Tetragramma nelle Bibbie cristiane

Moltissime Bibbie hanno tradotto il tetragramma con *Jehovah*: tra queste è il caso di ricordare la Darby Holy Translation (1890), la Young's Literal Translation (1898) e l'American Standard Version (1901). La Luzzi originale (1924), la Nardoni (varie edizioni) e la Bibbia cattolica del Garofalo (1960) hanno invece reso il nome di Dio con *Jahvé*.

Altre Bibbie hanno scelto di seguire la tradizione orale ebraica che leggeva *Adonaj* tutte le volte che incontrava il tetragramma. *Lord* maiuscoletto è pertanto utilizzato al posto di *Jahvé* dalla King James (1601), dalla Revised Standard Version (1952), dalla New American Standard Bible (1971), dalla New International Version (1978), dalla New King James (1982), dalla cattolica New American Bible (1987), dalla New Revised Standard Version (1989) e dalla English Standard Version (2001). La Riveduta (1924) e la Nuova Diodati (1991) usano "*Eterno*" laddove è presente il tetragramma, mentre la Nuova Riveduta (1994) utilizza "*SIGNORE*" maiuscoletto per *Jahvé* e "*Signore*" per *Adonaj* e *Adon*.

Del tetragramma non si occupano invece (se non nelle note) le più recenti versioni cattoliche italiane: sia la Bibbia CEI (1974) sia la Nuovissima Versione delle Paoline (1984) traducono con "*Signore*" indifferentemente *Jahvé*, *Adonaj* e *Adon*, introducendo così qualche inevitabile bisticcio di parole (vedansi ad esempio Sal 68,5; 83,19; 110,1; Am 5,6).

^{207[3]} Talmud, *Moed, Ioma*, VI, 2.

Allegato n° 2: Elenco dei Padri della Chiesa e degli scrittori ecclesiastici

I Padri prima del Concilio di Nicea (325)

Padri apostolici e letteratura sub-apostolica

- San Clemente I Papa - (? - 101)
- Sant'Ignazio d'Antiochia - (? - tra 105 e 135)
- San Policarpo di Smirne - (? - tra 155 e 167)
- San Papiia di Ierapoli - (? - v. 140)
- L'autore della Didaché - (inizio II secolo)
- L'autore della Lettera di Barnaba - (verso 130/132)
- Erma, autore del "Pastore" - (tra 130 e 140)
- L'autore della Lettera a Diogneto - (tra 140 e 200)

Gli apologeti del II secolo

- Sant'Aristide Marciano - (v. 130/140 - ?)
- San Giustino Martire - (? - 165)
- Atenagora di Atene - (v. 180 - ?)
- Tatiano (Taziano) il Siro (discepolo di Giustino, av. 155 - ap. 172)
- Melitone di Sardi - (v. 160/170 - ?)
- San Teofilo d'Antiochia - (v. 180 - ?)

La letteratura anti eretica del II secolo

- Sant'Ireneo di Lione (vescovo di Lione, v. 140 - 208)
- Sant'Ippolito di Roma (antipapa, v. 170 - v. 235)

I Padri del III secolo

Greci

- Origene d'Alessandria - (185 - 254)
- Clemente d'Alessandria - (v. 150 - ? (se ne perdono le tracce verso il 202))
- San Dionigi d'Alessandria - (? - 264/265)
- San Pietro d'Alessandria - (? - 311)
- San Metodio di Olimpo

Latini

- Tertulliano - (v. 155 - ap. 220)
- Minucio Felice - (v. 200 - ?)
- San Cipriano di Cartagine - (v. 200 - 258)
- Novaziano - (v. 200 - 258)
- Lattanzio, detto anche il Cicerone cristiano - (v. 260 - v. 325)
- San Vittorino di Petavio, primo esegeta latino - (v. 250 - 304)

L'età aurea della patristica (325-451)

I Padri Niceni

- Sant'Eustazio di Antiochia - (230 - 327 o 330)
- Eusebio di Cesarea - (v. 265 - 339)
- San Cirillo di Gerusalemme - (Dottore della Chiesa, ? - 387)
- Sant'Alessandro d'Alessandria - (? - 328)
- Sant'Atanasio d'Alessandria - (Dottore della Chiesa, v. 296 - 373)
- Sant'Efrem il Siro (Dottore della Chiesa, v. 306-373)
- Didimo il Cieco (santo) - (313 - 398)
- Sant'Ilario di Poitiers - (315 - 367)
- Mario Vittorino - (? - dopo 362)

I Padri Cappadoci (IV secolo)

- San Basilio Magno - (Dottore della Chiesa, 330 - 379)
- San Gregorio Nazianzeno - (Dottore della Chiesa, 329 - 390)
- San Gregorio di Nissa - (335 - 394)

In occidente (fine IV e V secolo)

- Sant'Ambrogio da Milano (Dottore della Chiesa, 339 - 397)
- Sant'Agostino di Ippona (Dottore della Chiesa, 354 - 430)
- Rufino d'Aquileia - (? - 410)
- San Girolamo - (Dottore della Chiesa, v. 347 - 420)
- San Giovanni Cassiano (v. 360 - v. 435)
- San Sulpizio Severo - (v. 400)

La scuola antiochena (fine IV e V secolo) e i Padri dei concili cristologici (V secolo)

- Diodoro di Tarso - (? - prima 394)
- San Giovanni Crisostomo (Dottore della Chiesa 345 - 407)
- Teodoro di Mopsuestia - (? - 428)
- Teodoro di Ciro - (? - v. 466)

- San Cirillo d'Alessandria - (Dottore della Chiesa, v. 380 - 444)
- San Leone I Papa o Leone Magno (Dottore della Chiesa, 406 - 461)

La fine dell'età patristica (dopo 451)

Padri orientali

- Pseudo-Dionigi l'Areopagita - (fine V secolo)
- San Massimo il Confessore (monaco bizantino e teologo mistico, v. 580 - 662)
- San Giovanni Damasceno (Dottore della Chiesa, v. 675 - v. 749)

Padri occidentali

- Sant'Eucherio di Lione (?- 449/455?)
- Boezio - filosofo - (480 - 524)
- San Gregorio I Papa, o San Gregorio Magno (Dottore della Chiesa, 540 - 604)
- Sant'Isidoro di Siviglia (Dottore della Chiesa, v. 560 - 636)
- Beda il Venerabile (672-735)

Allegato n. 3: Dizionario delle principali eresie cristologiche e trinitarie dell'epoca patristica

Adozionismo - Secondo questa eresia, che ebbe come autore un ricco conciatore di pelli, **Teodoto di Bisanzio**, Cristo era soltanto un uomo, che Dio adottò nel momento del battesimo e al quale conferì potenza divina in ordine alla sua missione nel mondo. Scomunicato da papa Vittore verso il 190, Teodoto costituì una setta, la quale verso la metà del secolo III ebbe il suo ultimo rappresentante in Artèmone o Artema che insegnava a Roma. Una variazione dell'adozianismo di Teodoto di Bisanzio è l'errore di **Paolo di Samosata**, che fu vescovo di Antiochia tra il 260 e il 268; questi per conservare l'unità divina, sostenne che Gesù non era Dio ma un uomo come gli altri, al quale il Verbo di Dio s'era comunicato in maniera particolare, venendo a inabitare in lui. Ben diverso è l'adozianismo spagnolo di Elipando di Toledo e Felice di Urgel (secolo VIII), i quali ammettevano la Trinità e insegnavano una doppia adozione in Cristo: una divina e una umana; come uomo Cristo era soltanto figlio adottivo di Dio, ma come Dio era Figlio vero.

Agnoeti - Setta monofisita, che si rifaceva a Temistio, diacono di Alessandria (secolo VI), il quale sosteneva che Cristo aveva ignorato molte cose, anche quelle che appartenevano alla comune conoscenza degli uomini; in particolare poi ignorava il giorno del giudizio finale.

Apollinaristi - Eretici del secolo IV, che presero il nome da **Apollinare di Laodicea** in Siria (c. 310-390), già amico di Atanasio e suo sostenitore nella lotta contro l'arianesimo. Qualche anno dopo d'essere stato eletto vescovo della sua città, Apollinare, per mettere in rilievo la personalità divina del Cristo, affermò che Cristo non possedeva un'anima umana propria, in quanto il Verbo incarnato aveva preso il posto di quest'anima; di conseguenza, il Verbo aveva assunto un corpo umano ma senza anima, e quindi non si poteva più parlare di due nature ma di una unica natura e di una unica persona in Cristo. Fu condannato da papa Damaso nel Sinodo romano del 377.

Arianesimo - **Ario**, prete di Alessandria, verso il 320, sostenne che Gesù Cristo non era propriamente Dio, ma la prima creatura che il Padre creò perché collaborasse all'opera della creazione e che per i suoi meriti elevò al grado di suo Figlio; come tale se rispetto a noi Gesù Cristo può essere considerato come un Dio, non è però Dio rispetto al Padre, perché la sua natura non è uguale e consostanziale a quella del Padre. Questa eresia si diffuse rapidamente e conquistò un prelado ambizioso della corte di Costantino, **Eusebio di Nicodemia**, che divenne quasi il capo militante del partito degli ariani; anche lo storico della Chiesa Eusebio di Cesarea simpatizzò per Ario. Questi nel 321 lasciò Alessandria e andò a propagare la sua eresia nell'Asia Minore e nella Siria. Nel 325, Costantino, preoccupato dalla diffusione dell'eresia e dalle lotte che dividevano i cattolici, radunò a Nicea il I Concilio ecumenico, il quale condannò Ario e i suoi seguaci e nel Simbolo detto niceno affermò: «Noi crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose, visibili e invisibili. E in un solo Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, solo generato dal Padre, cioè della stessa sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, vero Dio da vero Dio, generato non creato consostanziale al Padre, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose nel cielo e sulla terra, il quale è disceso tra noi uomini per la nostra salvezza, e s'è fatto carne diventando uomo». L'anatema contro Ario suonava così: «Quanto a quelli che dicono: ci fu un tempo in cui il Figlio non esisteva, oppure non esisteva allorquando non era stato ancora generato, oppure è stato fatto da nulla, oppure coloro che dicono del Figlio di Dio che Egli è di un'altra impostasi o sostanza, o creatura, o cangiante e mutevole, la Chiesa cattolica li anatematizza». Costantino poi, all'anatema del Concilio, aggiunse l'interdizione per Ario di tornare ad Alessandria e alcuni mesi più tardi esiliò nella Gallia Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea. Ma il partito di Ario cedette le armi; riconquistò le grazie dell'imperatore. Campione della fede nicena fu **Atanasio**, vescovo di Alessandria, che sostenne lotte ed esili finché non vide debellato l'arianesimo, che si camuffò in vari modi e si diffuse tra i barbari germanici ai confini settentrionali dell'Impero: Ostrogoti,

Vandali e Longobardi , tra i quali resistette molto a lungo. Gli ultimi ariani longobardi scomparvero verso il 670, grazie all'abilità di san Gregorio Magno.

Docetismo - Eresia cristologica che appare già verso la fine dell'età apostolica, si diffonde nei primi anni del secolo II e lascia la sua impronta nella maggior parte dei sistemi gnostici. Per i doceti l'umanità di Cristo era solo apparente; negavano quindi, come si esprime **Ignazio di Antiochia** ai fedeli di Smirne, che «Gesù Cristo è veramente uscito dalla razza di David, secondo la carne... veramente nato da una Vergine... è stato veramente trapassato dai chiodi nella sua carne»; che «l'Eucaristia è la carne di Cristo, la carne che ha sofferto per i nostri peccati, la carne che il Padre, nella sua bontà, ha resuscitato».

Gnosticismo - Sotto questo nome è compreso tutto un complesso di sistemi eretici del II e III secolo, i quali, mediante un sincretismo filosofico-religioso, cercarono di dare una spiegazione razionale dei misteri del cristianesimo. Punto di partenza dello gnosticismo è il problema del male, che viene risolto con l'accettazione d'un dualismo radicale tra Dio e la materia. Dio, che è essere essenzialmente spirituale, capace di evolversi, generò degli esseri spirituali, eterni come lui (*eoni*). La prima coppia di eoni (*sizigia*), maschio e femmina, procedette direttamente da Dio, le altre invece procedono l'una dall'altra per successiva evoluzione. Se non che, nel processo evolutivo degli eoni che allontanandosi da Dio diventano sempre più imperfetti, un eone prevaricò e fu escluso dal pleroma cioè dalla società di tutti gli eoni. Questi a sua volta prolificò altri eoni malvagi a pari di lui e creò il mondo e l'uomo; fu dagli Ebrei adorato come Dio e si chiamò Jahvè, il Demiurgo. Nell'uomo però, di nascosto, un eone superiore depose un germe divino, il quale si trovò così prigioniero della materia e subì la persecuzione del Demiurgo. Come era possibile a questo germe divino la liberazione dal corpo? Uno dei primi eoni superiori si incarnò, prese il fantasma di Gesù di Nazaret e insegnò agli uomini, con la sua predicazione, il mezzo di salvarsi. Ma il Vangelo di Gesù di Nazaret se può bastare agli ingenui ai semplici non è sufficiente per gli altri, per i quali ci vuole la gnosi più profonda del Vangelo. Gli uomini perciò vengono divisi in tre gruppi: gli *ilici* (materiali) per i quali non c'è salvezza, gli *psichici* che possono avere la salvezza con l'aiuto di Cristo e i *pneumatici* o gnostici perfetti i quali già hanno la salvezza nella gnosi e quindi non hanno bisogno di altra salvezza. Quando attraverso la gnosi sarà compiuta la liberazione del germe divino nell'uomo e il Demiurgo sarà sottomesso a Dio, allora il mondo materiale sarà distrutto e avverrà la restaurazione universale. I centri principali dello gnosticismo furono in Siria e ad Alessandria; e maestri principali furono **Cerinto, Saturnino, Basilide e Valentino**. Secondo **Ireneo**, Cerinto avrebbe insegnato la distinzione tra il Dio supremo e il Demiurgo. Gesù figlio naturale di Maria era un uomo al pari degli altri; su lui, dopo il battesimo era discesa una virtù proveniente dal Dio supremo sotto forma di colomba; prima della sua passione questa virtù che era il Cristo abbandonò Gesù e questi soffrì e morì come tutti gli altri uomini, mentre il Cristo restò impassibile ed esiste spiritualmente. Secondo Caio invece, Cerinto esibiva un libro di rivelazioni che diceva aver avuto dagli angeli e secondo cui dopo la resurrezione la carne dovrà godere ogni genere di piaceri e di voluttà per mille anni. Saturnino ammise l'esistenza di Dio Padre, creatore delle potenze angeliche; queste a loro volta crearono il mondo e l'uomo; ma poiché l'uomo creato dagli angeli non poteva tenersi in piedi Dio immise in lui una scintilla di vita, per la quale questi si eresse, articolò le sue membra e cominciò a vivere. Nacque allora tra gli angeli creatori e il Dio Supremo una lotta che generò anche tra gli uomini i buoni e i cattivi: buoni quelli che credevano nel Dio supremo, cattivi quelli che serbavano fede e adoravano gli angeli creatori e in particolare Jahvè che era uno dei capi degli angeli. Per abbattere la potenza angelica e per strappare al dominio dell'angelo Jahvè tutta l'umanità, Dio mandò il Salvatore, Cristo, primo degli eoni, generato da Dio, increato come spirito, per strappare gli uomini alla schiavitù di Jahvè apparve sotto le sembianze di Simone di Cirene, il quale fu lui in realtà a portare la croce e ad essere crocifisso perché il Cristo increato non poteva morire.

Valentino, che fu un bel ingegno, diede un'altra impronta allo gnosticismo. Alla base del suo sistema c'è la dottrina degli eoni, i quali s'interpongono tra Dio e il mondo, il bene e il male, tentando di conciliarli. All'inizio degli eoni Valentino pone l'Abisso, il Padre non generato, con la sua compagna il Silenzio, dalla cui unione venne fuori la coppia mente-verità, e questa generò successivamente il verbo e la vita, l'uomo e la Chiesa. Dalla coppia verbo-vita nascono dieci eoni (cinque coppie di maschi e femmine); dalla coppia uomo-chiesa nascono dodici eoni cioè altre sei coppie. Tutti insieme i trenta eoni formano il pleroma che è «la società perfetta deli essere ineffabili». L'ultimo degli eoni, la Sapienza (Sofia) fu presa dal desiderio di risalire alla sorgente del pleroma e conoscere il Padre Abisso, ma fu tanto il cruccio che la prese di non poter approdare a nulla che ruppe la felicità di tutti gli eoni inferiori. Da questo squilibrio nacquero tutti i mali, a coppie: timore e ignoranza, tristezza e pianto, ecc. e in ultimo anche le tre sostanze: la materia animata, la materia inanimata e la materia spirituale, sostanze che sono più o meno i componenti dell'uomo, il quale perciò si divide a seconda della sostanza che lo compone in uomo materiale, uomo psichico e uomo spirituale. Per ricomporre le cose, dalla coppia eonica mente-verità venne fuori la coppia Cristo-Spirito Santo. Il Cristo eone discese sotto forma di colomba in Gesù di Nazaret dal quale, dopo che ebbe insegnato agli uomini il modo di liberarsi dalle passioni risalì alla perfezione del pleroma al momento della sua presentazione a Pilato, lasciando che soffrisse e morisse l'elemento materiale rivestito della sua apparenza.

Lo gnosticismo fu combattuto da Ireneo, Ippolito romano, Tertulliano e da Origene.

Iconoclastia - La lotta contro il culto delle immagini ebbe in Oriente due fasi. La prima fu avviata, e con estrema violenza, dall'imperatore **Leone III Isaurico** nel 725 con una serie di editti che proscrivevano il culto e l'uso di immagini dei santi e degli angeli, di Cristo e della Madonna, e si concluse nel 780 con la morte dell'imperatore Leone IV. A una fanatica distruzione di tutto un patrimonio artistico e religioso, espressione viva della pietà popolare, corrispose una reazione non meno energica sia da parte di san Germano, patriarca di Costantinopoli, depresso dall'imperatore nel 730 e di san Giovanni Damasceno, i quali nei loro scritti non solo confutarono l'accusa di idolatria mossa contro la Chiesa ma spiegarono la legittimità e la natura del culto delle immagini; sia da parte degli altri vescovi orientali e di papa Gregorio III che condannarono l'iconoclastia. Alla lotta contro le immagini seguì ben presto anche la persecuzione che fece non pochi martiri. Costantino V Copronimo (741-775) continuò l'opera del padre, e così pure Leone IV (775-780), sebbene quest'ultimo fosse meglio disposto a un ristabilimento della pace, grazie ai suggerimenti della moglie Irene, la quale diventata vedova e imperatrice, d'accordo con papa Adriano I e col patriarca di Costantinopoli san Tarasio, radunò il II Concilio di Nicea (VII Ecumenico) nel 787. In questo concilio fu definita la legittimità del culto delle immagini e fu condannato l'errore iconoclasta: «Noi decidiamo di ristabilire, accanto alla Croce preziosa e vivifica, le sante e venerabili immagini: cioè la immagine di Nostro Signore Gesù Cristo, Dio e Salvatore, quella di Nostra Signora Immacolata, la santa Madre di Dio, quelle degli angeli onorabili e di tutti i pii e santi personaggi, perché più si riguardano a lungo attraverso la immagine che li raffigura e più coloro che li contemplanò si sentono eccitati al ricordo e al desiderio dei prototipi; decidiamo di rendere loro omaggio e adorazione d'onore, non certo la latria vera e propria che proviene dalla fede e non compete che a Dio solo, ma l'onore che si presta alla Croce preziosa, ai santi Vangeli e agli oggetti sacri; decidiamo anche di arder loro l'incenso e di accendere loro dei lumi com'era pia costumanza degli antichi. Poiché l'onore testimoniato all'immagine venera la persona che l'immagine rappresenta». La seconda fase iconoclasta durò circa trenta anni, dell'815 all'842 e fu avviata da Leone l'Armeno (813-820) e proseguita da Michele il Balbuziente (820-829) e da Teofilo (829-842). Vi mise fine l'imperatrice Teodora, vedova di Teofilo, e così la prima Domenica di Quaresima dell'843 fu solennemente celebrata in Santa Sofia di Costantinopoli la prima festa delle immagini o festa dell'Ortodossia, che è restata anche oggi nella Chiesa Orientale.

Marcionismo - E' una variazione dello gnosticismo, che fa capo a **Marcione**, il quale espulso dalla comunità romana per le sue idee gnostiche, fondò una chiesa separata che si chiamò da lui e durò fino al secolo V. Nella dottrina di Marcione l'Antico e il Nuovo Testamento sono opera di due diversi principi: l'Antico procede dal Dio della giustizia, creatore di questo mondo, mentre il Nuovo procede dal Dio della bontà. Sotto l'impero del primo l'umanità visse come oppressa dalla Legge e fu punita con severità; il Dio buono allora ebbe pietà dello stato dell'umanità e uscì dal suo silenzio inviando il Redentore. Gesù Cristo si mostrò sotto le sembianze di uomo per inaugurare il regno della misericordia e dell'amore; non nacque dalla Vergine e non soffrì né morì nella carne. Quel che accadde nella sua morte fu un atto di rabbia del Dio cattivo che per vendicarsi della sconfitta subita sconvolse il cielo e fece crocifiggere il redentore che aveva preso le sembianze d'uomo. Quanto all'etica, Marcione era intransigente; non ammetteva il matrimonio, proibiva la carne e il vino. Contro il marcionismo lottarono Teofilo d'Antiochia, Melitone di Sardi, Giustino e Ireneo, ma chi condusse più a fondo la lotta fu Tertulliano. Tra i discepoli di Marcione ebbe fama e fortuna **Apelle**, che da Alessandria si trasferì a Roma presentando come vergine e profetessa una bagascia che gli stava dietro. In compagnia di Filomena, Apelle si diede a far proseliti; scrisse le *Rivelazioni* nelle quali racconta le visioni profetiche della sua Filomena, e i *Sillogismi*. La sua dottrina si distingue da quella di Marcione in quanto nega il dualismo gnostico e ritorna al monismo. Esiste cioè un solo Dio eterno, necessario, onnipotente, buono, creatore degli angeli. A un angelo divenuto poi ribelle deve attribuirsi la creazione del mondo. Quanto alle anime, sostiene la dottrina platonica della preesistenza; esse sarebbero state attratte dal cielo sulla terra e racchiuse nei corpi. Quanto a Cristo, Apelle sostiene che Cristo ebbe un vero corpo ma tratto dai cieli durante la sua discesa sulla terra.

Modalismo - Eresia del secolo III, secondo cui in Dio c'è una sola persona come c'è una sola e medesima natura: i nomi di Padre, di Figlio e di Spirito Santo non sono altro che aspetti diversi dell'unico Dio, cioè sono *modi* di considerare Dio nelle sue operazioni ad extra; come la creazione, l'incarnazione, l'effusione della grazia. Non esiste dunque Trinità in Dio ma "monarchia" (dove anche il nome di *monarchismo*); e quando diciamo che il Figlio di Dio s'è incarnato e ha sofferto alla passione con la morte, è un modo di dire, perché in realtà è stato lo stesso Padre a incarnarsi e a patire sulla croce (dove anche il nome di *patripassiani*). Primi autori dell'eresia pare siano stati **Prassea e Noeto** ai primi del secolo III, contro i quali scrisse Tertulliano (*Adversus Praxeam*) e Ippolito rimano (*Contra Noetum*); altri sostenitori a Roma dell'eresia furono Epigone, Cleomene e **Sabellio**; dal nome di quest'ultimo la setta modalista fu chiamata *sabelliana* e durò fino al secolo V combattuta da Eusebio di Cesarea (*Contra Marcellum e De ecclesiastica theologia*) e da Ilario da Poitiers (*De Trinitate*).

Monofisismo - Il monofisismo o dottrina dell'unità fisica tra la natura umana e la natura divina in Cristo, ebbe come primo assertore **Eutiche**, archimandrita d'un grande monastero di Costantinopoli. Era stato un deciso avversario di Nestorio, ma intestardito a voler prendere alla lettera ma senza capirle alcune formule poco felici e imprecise di **Cirillo di Alessandria** sull'unità di persona in Cristo, sostenne che prima dell'Incarnazione c'erano due nature in Gesù Cristo ma che nell'Incarnazione la natura umana era stata assorbita dalla natura divina. Denunciato da Eusebio di Dorilea al patriarca di Costantinopoli Flaviano, questi lo invitò a scolparsi davanti a un sinodo che nel 448 lo scomunicò e lo depose. Eutiche fece appello al Papa e continuò a propagandare la sua eresia, forte dell'appoggio di Dioscoro, vescovo di Alessandria, e dell'imperatore Teodosio II, che radunò un Concilio a Efeso nel 449. Il papa san Leone Magno inviò al Concilio tre legati con una *Instructio dogmatica*, nota col nome di *Tomo a Flaviano*, nella quale si affermava con precisa chiarezza l'unità di persona e la duplice natura di Cristo. Ma il Concilio presieduto da Dioscoro e sorvegliato da bande armate di monaci fedeli a Eutiche non tenne conto delle direttive di papa Leone, riabilitò Eutiche e depose i vescovi che gli erano contrari. Il Papa radunò subito un sinodo a

Roma, che condannò la procedura di Efeso come un atto di brigantaggio (*latrocinium ephesinum*). L'anno dopo, morto Teodosio II, Marciano suo successore, d'accordo col Papa, convocò un Concilio a Calcedonia che si tenne nel 451 sotto la presidenza dei legati del Papa; fu definito il dogma controverso con questi termini: «Uno solo e medesimo Cristo, figliuolo unico, in due nature senza mescolanza, senza trasformazione, senza divisione». I monofisiti però non disarmarono e continuarono a tener desto il campo cattolico per parecchi secoli; alcuni si costituirono in chiese separate non solo da Roma ma dalla stessa «ortodossia», nella Siria, nella Mesopotamia, nell'Egitto e nell'Armenia.

Monotelismo - Agli inizi del secolo VII, per conciliare eretici monofisiti e cattolici ortodossi, **Sergio patriarca di Costantinopoli** (610-638), propose la dottrina che afferma una sola volontà o attività in Cristo. I monofisiti dell'Egitto, con a capo Ciro patriarca di Alessandria, e quelli dell'Armenia accettarono, gli uni nel 633 e gli altri nel 634, la dottrina di Sergio. Immediatamente Sofronio, vescovo di Gerusalemme, denunciò l'eresia con la *Lettere asinodale di intronizzazione* del 634, diretta a papa Onorio; ma Sergio riuscì a guadagnare il Papa alla sua causa e, forte di questo appoggio, fece pubblicare dall'imperatore Eraclio l'*Ectesi*, una professione di fede di tendenza monotelita (638). Contro l'*Ectesi* si levarono proteste in Occidente e in Oriente, sicché Costante II (641-668) successore di Eraclio, fu costretto (648) a ritirare l'*Ectesi* e a sostituirla con un nuovo decreto, il *Tipo*, col quale si imponeva il silenzio sulla questione della unica o duplice volontà di Cristo. Nel 649 papa Martino I riunì un Concilio nel Laterano, condannò tanto l'*Ectesi* che il *Tipo* e impose la dottrina delle due volontà e della duplice operazione in Cristo; l'imperatore fece allora arrestare il Papa e lo mandò in esilio nel Chersoneso dove morì nel 655. La lotta però contro il monotelismo non cessò, e **Massimo il Confessore** (580-662) ne divenne il campione. Con Costantino IV Pogonato (668-686) si ebbe una distensione. L'imperatore d'accordo con papa Agatone (678-681) convocò un concilio a Costantinopoli (VI ecumenico, 680-681), nel quale venne definitivamente liquidata la questione del monotelismo: «Conveniva, dice il Concilio, che la volontà della carne fosse mossa dalla volontà divina e che le fosse sottomessa. Come infatti la carne è veramente la carne del Verbo divino così la volontà naturale della carne è la volontà propria del Verbo divino».

Nestorianesimo - **Nestorio**, patriarca di Costantinopoli, fu piuttosto il propagatore e il sostenitore dell'eresia che va sotto il suo nome e che si era già manifestata negli scritti di Diodoro di Tarso fin dal 378 (m. 394) e di Teodoro di Mopsuestia, suo discepolo (m.428), della scuola di Antiochia. Diventato patriarca di Costantinopoli nel 428 e imbevuto delle idee di Teodoro, per combattere l'eresia apollinarista (*vedi*) usò tutta la sua eloquenza e l'autorità della cattedra, ma negò alla Vergine il titolo di Madre di Dio che già da tempo le veniva attribuito. Maria, diceva in sostanza Nestorio, non è madre di Dio ma madre di Cristo, perché la persona di Cristo, nata da Maria non è identica alla persona del Verbo generato del Padre; cioè le due nature in Cristo non si sono unite ipostaticamente (*secundum hypostasim o secundum essentiam*) ma in una nuova persona che non è né la persona del Verbo né la persona dell'uomo, ma la persona del composto. Di conseguenza, in Cristo non si possono in concreto attribuire le proprietà della natura divina all'uomo e le proprietà della natura umana a Dio (*communicatio idiomatum*).

Contro la dottrina di Nestorio si levò un teologo di primissimo ordine, **Cirillo** vescovo di Alessandria. Nestorio chiese nel 429 a papa Celestino la convocazione di un concilio generale che lo giustificasse. Il Papa domandò informazioni anche a Cirillo e nell'agosto 430 in un sinodo romano fece condannare la dottrina di Nestorio; poi spedì quattro lettere: una a Nestorio perché si ritrattasse, un'altra alla chiesa di Costantinopoli, una terza a Giovanni di Antiochia che sosteneva Nestorio e una quarta a Cirillo che lo incaricava di rendere esecutoria la sentenza del sinodo romano. Poiché Nestorio tergiversava accusando Cirillo di apollinarismo, Teodosio II, d'accordo con Celestino I, convocò il Concilio di Efeso che condannò la dottrina nestoriana (II luglio 431).

L'eresia di Nestorio sopravvisse nelle scuole teologiche di Nisibi e di Edessa e più tardi si propagò nell'Arabia, nelle Indie e perfino nella Cina. Nel secolo XVI, la maggior parte dei nestoriani ancora esistenti tornarono all'unità cattolica, e gruppi sparuti vivono ancora oggi nell'Iraq, nella Siria, nella Persia, nell'Iran e nell'India.

Pelagianismo - Sostenuta dal monaco bretone **Pelagio**, da cui prese il nome, diffusa da **Celestio** in Sicilia, in Africa e in Palestina, e sistematizzata poi dal vescovo campano **Giuliano d'Eclano**, quest'eresia sorta nei primi anni del secolo V minò il cristianesimo alla base. Essa sosteneva la naturale capacità dell'uomo a ottenere la salvezza col suo uso della ragione e della libertà e senza l'intervento soprannaturale di Dio, e negava insieme alla sostanza e alle conseguenze del peccato originale la assoluta necessità della grazia per le opere soprannaturali. Il peccato originale, nel senso inteso dalla Chiesa, per Pelagio non esisteva; l'uomo infatti nasce senza alcuna macchia, con una perfetta integrità di natura simile a quella con cui Adamo uscì dalle mani del Creatore; il peccato del primo uomo non portò alcun nocumento né alcuna conseguenza nella posterità, fu però un cattivo esempio, e intanto si potrebbe parlare di peccato originale in quanto gli uomini peccano a somiglianza di Adamo. Di conseguenza: né il battesimo è di assoluta necessità per la vita eterna- è però richiesto per far parte della Chiesa -, né è necessaria la grazia per le opere soprannaturali, e neppure la Redenzione deve essere considerata come un riscatto. La grazia è soltanto una illuminazione interiore; non agisce sulla nostra volontà e non trasforma la nostra anima; la Redenzione è semmai un richiamo, un invito a una vita superiore, ma comunque rimane sempre esteriore, non crea cioè nulla dentro di noi.

Già alle prime avvisaglie dell'eresia, portata in Africa nel 310 da Celestio, il Concilio cartaginese del 311 scomunicò Celestio e lo costrinse a riparare in Palestina, dove già si trovava Pelagio suo amico. Se in Palestina l'eresia trovò dei vescovi compiacenti, in Africa invece la lotta, condotta da **Agostino**, si fece serrata e portò alla condanna dell'eresia nel Concilio milevitano del 316 e nel Concilio cartaginese del 318, e infine all'*Epistola tractoria* di papa Zosimo che, riprendendo il meglio delle definizioni dei due citati Concili africani, condannò solennemente l'eresia: tale condanna fu poi confermata nel Concilio ecumenico di Efeso del 431. Alcune espressioni di Agostino nella polemica pelagiana sulla necessità della grazia fecero credere che si volesse togliere al libero arbitrio ogni parte nell'opera della salvezza, e fu così che alcuni monaci del monastero di S. Vittore a Marsiglia cedettero di proporre la seguente dottrina:

- 1) è in potere dell'uomo volgersi per primo verso Dio, così come è in potere del malato andare per primo dal medico;
- 2) allo stesso modo la predestinazione eterna dipende in ultima analisi dalla volontà umana giacché spetta a questa perseverare fino alla fine.

Un discepolo di Agostino, **Prospero d'Aquitania**, denunciò subito questo errore, che in seguito fu chiamato *semipelagianesimo* e fu al centro di varie polemiche teologiche per circa un secolo fino a che il Concilio di Orange del 529, approvato solennemente da Bonifacio II nel 532 non lo condannò stabilendo che l'uomo decaduto non può ottenere la fede né desiderarla senza una grazia preveniente; tanto meno può perseverare nel bene senza una sequela di grazie adiuvanti, né perseverare fino alla fine senza un dono speciale collegato alla sua predestinazione.

Allegato n. 4: Paolo VI II CREDO DEL POPOLO DI DIO - 30 giugno 1968

Noi crediamo in un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, Creatore delle cose visibili, come questo mondo ove trascorre la nostra vita fuggevole, delle cose invisibili quali sono i puri spiriti, chiamati altresì angeli, e Creatore in ciascun uomo dell'anima spirituale e immortale.

Noi crediamo che questo unico Dio è assolutamente uno nella sua essenza infinitamente santa come in tutte le sue perfezioni: nella sua onnipotenza, nella sua scienza infinita, nella sua provvidenza, nella sua volontà e nel suo amore. Egli è Colui che è, com'egli stesso ha rivelato a Mosè; e egli è Amore, come ci insegna l'Apostolo Giovanni: cosicché questi due nomi, Essere e Amore, esprimono ineffabilmente la stessa realtà divina di colui, che ha voluto darsi a conoscere a noi, e che abitando in una luce inaccessibile è in se stesso al di sopra di ogni nome, di tutte le cose e di ogni intelligenza creata. Dio solo può darci la conoscenza giusta e piena di se stesso, rivelandosi come Padre, Figlio e Spirito Santo, alla cui eterna vita noi siamo chiamati per grazia di lui a partecipare, quaggiù nell'oscurità della fede e, oltre la morte, nella luce perpetua, l'eterna vita. I mutui vincoli, che costituiscono eternamente le Tre Persone, le quali sono ciascuna l'unico e identico Essere divino, sono la beata vita intima di Dio tre volte santo, infinitamente al di là di tutto ciò che noi possiamo concepire secondo l'umana misura. Intanto rendiamo grazie alla bontà divina per il fatto che moltissimi credenti possono attestare con noi, davanti agli uomini, l'Unità di Dio, pur non conoscendo il mistero della Santissima Trinità.

Noi dunque crediamo al Padre che genera eternamente il Figlio; al Figlio, Verbo di Dio, che è eternamente generato; allo Spirito Santo, Persona increata che procede dal Padre e dal Figlio come loro eterno Amore. In tal modo, nelle tre Persone divine, coeterne e coeguali, sovrabbondano e si consumano, nella sovraeccellenza e nella gloria proprie dell'Essere increato, la vita e la beatitudine di Dio perfettamente uno; e sempre deve essere venerata l'Unità nella Trinità e la Trinità nell'Unità.

Noi crediamo in nostro Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio. Egli è il Verbo eterno, nato dal Padre prima di tutti i secoli, e al Padre consustanziale, homoousios to Patri; e per mezzo di lui tutto è stato fatto. Egli si è incarnato per opera dello Spirito Santo nel seno della Vergine Maria, e si è fatto uomo: eguale pertanto al Padre secondo la divinità, e inferiore al Padre secondo l'umanità, ed egli stesso uno, non per una qualche impossibile confusione delle nature, ma per l'unità della persona.

Egli ha dimorato in mezzo a noi, pieno di grazia e di verità. Egli ha annunciato e instaurato il Regno di Dio, e in sé ci ha fatto conoscere il Padre. Egli ci ha dato il suo comandamento nuovo, di amarci gli uni gli altri com'Egli ci ha amato. Ci ha insegnato la via delle Beatitudini del Vangelo: povertà in spirito, mitezza, dolore sopportato nella pazienza, sete della giustizia, misericordia, purezza di cuore, volontà di pace, persecuzione sofferta per la giustizia. Egli ha patito sotto Ponzio Pilato, Agnello di Dio che porta sopra di sé i peccati del mondo, ed è morto per noi sulla Croce, salvandoci col suo sangue redentore. Egli è stato sepolto e, per suo proprio potere, è risorto nel terzo giorno, elevandoci con la sua Risurrezione alla partecipazione della vita divina, che è la vita della grazia. Egli è salito al cielo, e verrà nuovamente, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, ciascuno secondo i propri meriti; sicché andranno alla vita eterna coloro che hanno risposto all'Amore e alla Misericordia di Dio, e andranno nel fuoco inestinguibile coloro che fino all'ultimo vi hanno opposto il loro rifiuto. E il suo Regno non avrà fine.

Noi crediamo nello Spirito Santo, che è Signore e dona la vita; che è adorato e glorificato col Padre e col Figlio. Egli ci ha parlato per mezzo dei Profeti, ci è stato inviato da Cristo dopo la sua Risurrezione e la sua Ascensione al Padre; egli illumina, vivifica, protegge e guida la Chiesa, ne

purifica i membri, purché non si sottraggano alla sua grazia. La sua azione, che penetra nell'intimo dell'anima, rende l'uomo capace di rispondere all'invito di Gesù: Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro celeste.

Noi crediamo che Maria è la Madre, rimasta sempre Vergine, del Verbo Incarnato, nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo, e che, a motivo di questa singolare elezione, essa, in considerazione dei meriti di suo Figlio, è stata redenta in modo più eminente, preservata da ogni macchia del peccato originale e colmata del dono della grazia più che tutte le altre creature.

Associata ai misteri della Incarnazione e della Redenzione con un vincolo stretto e indissolubile, la Vergine Santissima, l'Immacolata, al termine della sua vita terrena è stata elevata in corpo e anima alla gloria celeste e configurata a suo Figlio risorto, anticipando la sorte futura di tutti i giusti; e noi crediamo che la Madre Santissima di Dio, nuova Eva, Madre della Chiesa, continua in cielo il suo ufficio materno riguardo ai membri di Cristo, cooperando alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle anime dei redenti.

Noi crediamo che in Adamo tutti hanno peccato: il che significa che la colpa originale da lui commessa ha fatto cadere la natura umana, comune a tutti gli uomini, in uno stato in cui essa porta le conseguenze di quella colpa, e che non è più lo stato in cui si trovava all'inizio nei nostri progenitori, costituiti nella santità e nella giustizia, e in cui l'uomo non conosceva né il male né la morte. È la natura umana così decaduta, spogliata della grazia che la rivestiva, ferita nelle sue proprie forze naturali e sottomessa al dominio della morte, che viene trasmessa a tutti gli uomini; ed è in tal senso che ciascun uomo nasce nel peccato. Noi dunque professiamo, col Concilio di Trento, che il peccato originale viene trasmesso con la natura umana, non per imitazione, ma per propagazione, e che esso è proprio a ciascuno.

Noi crediamo che Nostro Signor Gesù Cristo mediante il Sacrificio della Croce ci ha riscattati dal peccato originale e da tutti i peccati personali commessi da ciascuno di noi, in maniera tale che, secondo la parola dell'Apostolo, là dove aveva abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia.

Noi crediamo in un solo battesimo, istituito da Nostro Signor Gesù Cristo per la remissione dei peccati. Il battesimo deve essere amministrato anche ai bambini che non hanno ancor potuto rendersi colpevoli di alcun peccato personale, affinché essi, nati privi della grazia soprannaturale, rinascano dall'acqua e dallo Spirito santo alla vita divina in Gesù Cristo.

Noi crediamo nella Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, edificata da Gesù Cristo sopra questa pietra, che è Pietro. Essa è il Corpo mistico di Cristo, insieme società visibile, costituita di organi gerarchici, e comunità spirituale; essa è la Chiesa terrestre, Popolo di Dio pellegrinante quaggiù, e la Chiesa ricolma dei beni celesti; essa è il germe e la primizia del Regno di Dio, per mezzo del quale continuano, nella trama della storia umana, l'opera e i dolori della Redenzione, e che aspira al suo compimento perfetto al di là del tempo, nella gloria. Nel corso del tempo, il Signore Gesù forma la sua Chiesa mediante i Sacramenti, che emanano dalla sua pienezza. E con essi che la Chiesa rende i propri membri partecipi del mistero della Morte e della Risurrezione di Cristo, nella grazia dello Spirito Santo, che le dona vita e azione. Essa è dunque santa, pur comprendendo nel suo seno dei peccatori, giacché essa non possiede altra vita se non quella della grazia: appunto vivendo della sua vita, i suoi membri si santificano, come, sottraendosi alla sua vita, cadono nei peccati e nei disordini, che impediscono l'irradiazione della Sua Santità. Perciò la Chiesa soffre e fa penitenza per tali peccati, da cui ha il potere di guarire i suoi figli con il Sangue di Cristo ed il dono dello Spirito Santo.

Erede delle promesse divine e figlia di Abramo secondo lo Spirito, per mezzo di quell'Israele di cui custodisce con amore le sacre Scritture e venera i Patriarchi e i Profeti; fondata sugli Apostoli e trasmittitrice, di secolo in secolo, della loro parola sempre viva e dei loro poteri di Pastori nel Successore di Pietro e nei Vescovi in comunione con lui; costantemente assistita dallo Spirito Santo, la Chiesa ha la missione di custodire, insegnare, spiegare e diffondere la verità, che Dio ha manifestato in una maniera ancora velata per mezzo dei Profeti e pienamente per mezzo del Signore Gesù. Noi crediamo tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio, scritta o tramandata, e che la Chiesa propone a credere come divinamente rivelata sia con un giudizio solenne, sia con il magistero ordinario e universale. Noi crediamo nell'infallibilità, di cui fruisce il Successore di Pietro, quando insegna ex cathedra come Pastore e Dottore di tutti i fedeli, e di cui è dotato altresì il Collegio dei Vescovi, quando esercita con lui il magistero supremo.

Noi crediamo che la Chiesa, che Gesù ha fondato e per la quale ha pregato, è indefettibilmente una nella fede, nel culto e nel vincolo della comunione gerarchica. Nel seno di questa Chiesa, sia la ricca varietà dei riti liturgici, sia la legittima diversità dei patrimoni teologici e spirituali e delle discipline particolari lungi dal nuocere alla sua unità, la mettono in maggiore evidenza.

Riconoscendo poi, al di fuori dell'organismo della Chiesa di Cristo, l'esistenza di numerosi elementi di verità e di santificazione che le appartengono in proprio e tendono all'unità cattolica, e credendo all'azione dello Spirito Santo che nel cuore dei discepoli di Cristo suscita l'amore per tale unità, noi nutriamo speranza che i cristiani, i quali non sono ancora nella piena comunione con l'unica Chiesa, si riuniranno un giorno in un solo gregge con un solo Pastore.

Noi crediamo che la Chiesa è necessaria alla salvezza, perché Cristo, che è il solo Mediatore e la sola via di salvezza, si rende presente per noi nel suo Corpo, che è la Chiesa. Ma il disegno divino della salvezza abbraccia tutti gli uomini: e coloro che, senza propria colpa, ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, ma cercano sinceramente Dio e sotto l'influsso della sua grazia si sforzano di compiere la sua volontà riconosciuta nei dettami della loro coscienza, anch'essi, in un numero che Dio solo conosce, possono conseguire la salvezza.

Noi crediamo che la Messa, celebrata dal sacerdote che rappresenta la persona di Cristo in virtù del potere ricevuto nel sacramento dell'Ordine, e da lui offerta nel nome di Cristo e di membri del suo Corpo Mistico, è il Sacrificio del Calvario reso sacramentalmente presente sui nostri altari. Noi crediamo che, come il pane e il vino consacrati dal Signore nell'ultima Cena sono stati convertiti nel suo Corpo e nel suo Sangue che di lì a poco sarebbero stati offerti per noi sulla Croce, allo stesso modo il pane e il vino consacrati dal sacerdote sono convertiti nel Corpo e nel Sangue di Cristo gloriosamente regnante nel cielo; e crediamo che la misteriosa presenza del Signore, sotto quello che continua ad apparire come prima ai nostri sensi, è una presenza vera, reale e sostanziale.

Pertanto Cristo non può essere presente in questo Sacramento se non mediante la conversione nel suo Corpo della realtà stessa del pane e mediante la conversione nel suo Sangue della realtà stessa del vino, mentre rimangono immutate soltanto le proprietà del pane e del vino percepite dai nostri sensi. Tale conversione misteriosa è chiamata dalla Chiesa, in maniera assai appropriata, transustanziazione. Ogni spiegazione teologica, che tenti di penetrare in qualche modo questo mistero, per essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che nella realtà obiettiva, indipendentemente dal nostro spirito, il pane e il vino han cessato di esistere dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il Corpo e il Sangue adorabili del Signore Gesù ad esser realmente dinanzi a noi sotto le specie sacramentali del pane e del vino, proprio come il Signore ha voluto, per donarsi a noi in nutri-mento e per associarci all'unità del suo Corpo Mistico.

L'unica ed indivisibile esistenza del Signore glorioso nel cielo non è moltiplicata, ma è resa presente dal sacramento nei numerosi luoghi della terra dove si celebra la Messa. Dopo il sacrificio, tale esistenza rimane presente nel Santo Sacramento, che è, nel tabernacolo, il cuore vivente di ciascuna delle nostre chiese. Ed è per noi un dovere dolcissimo onorare e adorare nell'Ostia Santa, che vedono i nostri occhi, il Verbo incarnato, che essi non possono vedere e che, senza lasciare il cielo, si è reso presente dinanzi a noi.

Noi confessiamo che il Regno di Dio, cominciato quaggiù nella Chiesa di Cristo, non è di questo mondo, la cui figura passa; e che la sua vera crescita non può esser confusa con il progresso della civiltà, della scienza e della tecnica umane, ma consiste nel conoscere sempre più profondamente le imperscrutabili ricchezze di Cristo, nello sperare sempre più fortemente i beni eterni, nel rispondere sempre più ardentemente all'amore di Dio, e nel dispensare sempre più abbondantemente la grazia e la santità tra gli uomini. Ma è questo stesso amore che porta la Chiesa a preoccuparsi costantemente del vero bene temporale degli uomini. Mentre non cessa di ricordare ai suoi figli che essi non hanno quaggiù stabile dimora, essa li spinge anche a contribuire – ciascuno secondo la propria vocazione ed i propri mezzi – al bene della loro città terrena, a promuovere la giustizia, la pace e la fratellanza tra gli uomini, a prodigare il loro aiuto ai propri fratelli, soprattutto ai più poveri e ai più bisognosi. L'intensa sollecitudine della Chiesa, Sposa di Cristo, per le necessità degli uomini, per le loro gioie e le loro speranze, i loro sforzi e i loro travagli, non è quindi altra cosa che il suo grande desiderio di esser loro presente per illuminarli con la luce di Cristo e adunarli tutti in lui, unico loro Salvatore. Tale sollecitudine non può mai significare che la Chiesa conformi se stessa alle cose di questo mondo, o che diminuisca l'ardore dell'attesa del suo Signore e del Regno eterno.

Noi crediamo nella vita eterna. Noi crediamo che le anime di tutti coloro che muoiono nella grazia di Cristo, sia che debbano ancora esser purificate nel purgatorio, sia che dal momento in cui lasciano il proprio corpo siano accolte da Gesù in Paradiso, come egli fece per il Buon Ladrone, costituiscono il Popolo di Dio nell'aldilà della morte, la quale sarà definitivamente sconfitta nel giorno della risurrezione, quando queste anime saranno riunite ai propri corpi.

Noi crediamo che la moltitudine delle anime, che sono riunite intorno a Gesù ed a Maria in Paradiso, forma la Chiesa del cielo, dove esse nella beatitudine eterna vedono Dio così com'è e dove sono anche associate, in diversi gradi, con i santi Angeli al governo divino esercitato da Cristo glorioso, intercedendo per noi ed aiutando la nostra debolezza con la loro fraterna sollecitudine.

Noi crediamo alla comunione tra tutti i fedeli di Cristo, di coloro che sono pellegrini su questa terra, dei defunti che compiono la propria purificazione e dei beati del cielo, i quali tutti insieme formano una sola Chiesa; noi crediamo che in questa comunione l'amore misericordioso di Dio e dei suoi Santi ascolta costantemente le nostre preghiere, secondo la parola di Gesù: Chiedete e riceverete. E con la fede e nella speranza, noi attendiamo la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà.

Sia benedetto Dio santo, santo, santo. Amen.

Pronunciato davanti alla Basilica di San Pietro, il 30 giugno dell'anno 1968, sesto del Nostro Pontificato.

Paolo PP. VI

Allegato n. 5: Il mistero della Trinità nel Catechismo della Chiesa Cattolica

I. Il mistero della Trinità

234 Il mistero della Santissima Trinità è **il mistero centrale della fede e della vita cristiana**. E' il mistero di Dio in se stesso. E' quindi la sorgente di tutti gli altri misteri della fede; è la luce che li illumina. E' l'insegnamento più fondamentale ed essenziale nella "*gerarchia delle verità*" di fede [Congregazione per il clero, Direttorio catechistico generale, 43]. "*Tutta la storia della salvezza è la storia del rivelarsi del Dio vero e unico: Padre, Figlio e Spirito Santo, il quale riconcilia e unisce a sé coloro che sono separati dal peccato*" [Direttorio catechistico generale, 43].

235 In questo paragrafo, si esporrà in breve in qual modo è stato rivelato il mistero della Beata Trinità (I), come la Chiesa ha formulato la dottrina della fede in questo mistero (II), e infine, come, attraverso le missioni divine del Figlio e dello Spirito Santo, Dio Padre realizza il suo "benevolo disegno" di creazione, redenzione e santificazione (III).

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

237 La Trinità è un mistero della fede in senso stretto, uno dei "*misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono divinamente rivelati*" [Concilio Vaticano I: Denz. -Schönm., 3015]. Indubbiamente Dio ha lasciato tracce del suo essere trinitario nell'opera della creazione e nella sua Rivelazione lungo il corso dell'Antico Testamento. Ma l'intimità del suo Essere come Trinità Santa costituisce un mistero inaccessibile alla sola ragione, come pure alla fede d'Israele, prima dell'Incarnazione del Figlio di Dio e dell'invio dello Spirito Santo.

II. La Rivelazione di Dio come Trinità

Il Padre rivelato dal Figlio

238 In molte religioni Dio viene invocato come "*Padre*". Spesso la divinità è considerata come "*padre degli dèi e degli uomini*". Presso Israele, Dio è chiamato Padre in quanto Creatore del mondo [Cf Dt 32,6; Mt 2,10]. Ancor più Dio è Padre in forza dell'Alleanza e del dono della Legge fatto a Israele, suo "*figlio primogenito*" (Es 4,22). E' anche chiamato Padre del re d'Israele [Cf 2Sam 7,14]. In modo particolarissimo Egli è "il Padre dei poveri", dell'orfano, della vedova, che sono sotto la sua protezione amorosa [Cf Sal 68,6].

239 Chiamando Dio con il nome di "*Padre*", il linguaggio della fede mette in luce soprattutto due aspetti: che Dio è origine primaria di tutto e autorità trascendente, e che, al tempo stesso, è bontà e sollecitudine d'amore per tutti i suoi figli. Questa tenerezza paterna di Dio può anche essere espressa con l'immagine della maternità, [Cf Is 66,13; 239 Sal 131,2] che indica ancor meglio l'immanenza di Dio, l'intimità tra Dio e la sua creatura. Il linguaggio della fede si rifà così all'esperienza umana dei genitori che, in certo qual modo, sono per l'uomo i primi rappresentanti di Dio. Tale esperienza, però, mostra anche che i genitori umani possono sbagliare e sfigurare il volto della paternità e della maternità. Conviene perciò ricordare che Dio trascende la distinzione umana dei sessi. Egli non è né

uomo né donna, egli è Dio. Trascende pertanto la paternità e la maternità umane, [Cf Sal 27,10] pur essendone l'origine e il modello: [Cf Ef 3,14; Is 49,15] nessuno è padre quanto Dio.

240 Gesù ha rivelato che Dio è "*Padre*" in un senso inaudito: non lo è soltanto in quanto Creatore; egli è eternamente Padre in relazione al Figlio suo Unigenito, il quale non è eternamente Figlio se non in relazione al Padre suo: "*Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare*" (Mt 11,27).

241 Per questo gli Apostoli confessano Gesù come "*il Verbo*" che "*in principio*" "*era presso Dio*", "*il Verbo*" che "*era Dio*" (Gv 1,1), come "*l'immagine del Dio invisibile*" (Col 1,15), come "*l'irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza*" (Eb 1,3).

242 Sulla loro scia, seguendo la Tradizione Apostolica, la Chiesa nel 325, nel primo Concilio Ecumenico di Nicea, ha confessato che il Figlio è "*consustanziale*" al Padre, cioè un solo Dio con lui. Il secondo Concilio Ecumenico, riunito a Costantinopoli nel 381, ha conservato tale espressione nella sua formulazione del Credo di Nicea ed ha confessato "*il Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre*" [Denz. -Schönm., 150].

Il Padre e il Figlio rivelati dallo Spirito

243 Prima della sua Pasqua, Gesù annunzia l'invio di un "*altro Paraclito*" (difensore), lo Spirito Santo. Lo Spirito che opera fin dalla creazione, [Cf Gen 1,2] che già aveva "*parlato per mezzo dei profeti*" (Simbolo di Nicea-Costantinopoli), dimorerà presso i discepoli e sarà in loro, [Cf Gv 14,17] per insegnare loro ogni cosa [Cf Gv 14,26] e guidarli "*alla verità tutta intera*" (Gv 16,13). Lo Spirito Santo è in tal modo rivelato come un'altra Persona divina in rapporto a Gesù e al Padre.

244 L'origine eterna dello Spirito si rivela nella sua missione nel tempo. Lo Spirito Santo è inviato agli Apostoli e alla Chiesa sia dal Padre nel nome del Figlio, sia dal Figlio in persona, dopo il suo ritorno al Padre [Cf Gv 14,26; Gv 15,26; Gv 16,14]. L'invio della Persona dello Spirito dopo la glorificazione di Gesù [Cf Gv 7,39] rivela in pienezza il Mistero della Santa Trinità.

245 La fede apostolica riguardante lo Spirito è stata confessata dal **secondo Concilio Ecumenico nel 381 a Costantinopoli**: "*Crediamo nello Spirito Santo, che è Signore e dà vita; che procede dal Padre*" [Denz. -Schönm., 150]. Così la Chiesa riconosce il Padre come "*la fonte e l'origine di tutta la divinità*" [Concilio di Toledo VI (638): Denz.-Schönm., 490]. L'origine eterna dello Spirito Santo non è tuttavia senza legame con quella del Figlio: "*Lo Spirito Santo, che è la Terza Persona della Trinità, è Dio, uno e uguale al Padre e al Figlio, della stessa sostanza e anche della stessa natura... Tuttavia, non si dice che Egli è soltanto lo Spirito del Padre, ma che è, ad un tempo, lo Spirito del Padre e del Figlio*" [Concilio di Toledo XI (675): Denz. -Schönm., 527]. Il Credo del Concilio di Costantinopoli della Chiesa confessa: "*Con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato*" [Denz.-Schönm., 150].

246 La tradizione latina del Credo confessa che lo Spirito "*procede dal Padre e dal Figlio [Filioque]*". Il Concilio di Firenze, nel 1439, esplicita: "*Lo Spirito Santo ha la sua essenza e il suo essere sussistente ad un tempo dal Padre e dal Figlio e . . . procede eternamente dall'Uno e dall'Altro come da un solo Principio e per una sola spirazione. . . E poiché tutto quello che è del Padre, lo stesso Padre lo ha donato al suo unico Figlio generandolo, ad eccezione del suo essere Padre, anche questo procedere dello Spirito Santo a partire dal Figlio lo riceve dall'eternità dal suo Padre che ha generato il Figlio stesso*" [Concilio di Firenze: Denz. -Schönm., 1300-1301].

247 L'affermazione del Filioque mancava nel Simbolo confessato a Costantinopoli nel 381. Ma sulla base di una antica tradizione latina e alessandrina, il Papa san Leone l'aveva già

dogmaticamente confessata nel 447, [Cf San Leone Magno, Lettera Quam laudabiliter: Denz. - Schönrm., 284] prima che Roma conoscesse e ricevesse, nel 451, durante il Concilio di Calcedonia, il Simbolo del 381. L'uso di questa formula nel Credo è entrato a poco a poco nella Liturgia latina (tra i secoli VIII e XI). L'introduzione del "Filioque" nel Simbolo di Nicea-Costantinopoli da parte della Liturgia latina costituisce tuttavia, ancora oggi, un punto di divergenza con le Chiese ortodosse.

248 La tradizione orientale mette innanzi tutto in rilievo che il Padre, in rapporto allo Spirito, è l'origine prima. Confessando che lo Spirito "*procede dal Padre*" (Gv 15,26), afferma che lo Spirito procede dal Padre attraverso il Figlio [Cf Conc. Ecum. Vat. II, Ad gentes, 2]. La tradizione occidentale dà maggior risalto alla comunione consustanziale tra il Padre e il Figlio affermando che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (Filioque). Lo dice "*lecitamente e ragionevolmente*"; [Concilio di Firenze (1439): Denz. -Schönrm., 1302] infatti l'ordine eterno delle Persone divine nella loro comunione consustanziale implica che il Padre sia l'origine prima dello Spirito in quanto "*principio senza principio*", [Concilio di Firenze (1442): Denz. -Schönrm., 1331] ma pure che, in quanto Padre del Figlio Unigenito, Egli con Lui sia "*l'unico principio dal quale procede lo Spirito Santo*" [Cf Concilio di Lione II (1274): Denz. -Schönrm., 850]. Questa legittima complementarità, se non viene inasprita, non scalfisce l'identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato.

III. La Santa Trinità nella dottrina della fede

La formazione del dogma trinitario

249 La verità rivelata della Santa Trinità è stata, fin dalle origini, alla radice della fede vivente della Chiesa, principalmente per mezzo del Battesimo. Trova la sua espressione nella regola della fede battesimale, formulata nella predicazione, nella catechesi e nella preghiera della Chiesa. Simili formulazioni compaiono già negli scritti apostolici, come ad esempio questo saluto, ripreso nella Liturgia eucaristica: "*La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi*" (2Cor 13,13) [Cf 1Cor 12,4-6; Ef 4,4-6].

250 Nel corso dei primi secoli, la Chiesa ha cercato di formulare in maniera più esplicita la sua fede trinitaria, sia per approfondire la propria intelligenza della fede, sia per difenderla contro errori che la alteravano. Fu questa l'opera degli antichi Concili, aiutati dalla ricerca teologica dei Padri della Chiesa e sostenuti dal senso della fede del popolo cristiano.

251 Per la formulazione del dogma della Trinità, la Chiesa ha dovuto sviluppare una terminologia propria ricorrendo a nozioni di origine filosofica: "*sostanza*", "*persona*" o "*ipostasi*", "*relazione*", ecc. Così facendo, non ha sottoposto la fede ad una sapienza umana, ma ha dato un significato nuovo, insolito a questi termini assunti ora a significare anche un Mistero inesprimibile, "*infinitamente al di là di tutto ciò che possiamo concepire a misura d'uomo*" [Paolo VI, Credo del popolo di Dio, 2].

252 La Chiesa adopera il termine "*sostanza*" (reso talvolta anche con "*essenza*" o "*natura*") per designare l'Essere divino nella sua unità, il termine "*persona*" o "*ipostasi*" per designare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella loro reale distinzione reciproca, il termine "*relazione*" per designare il fatto che la distinzione tra le Persone divine sta nel riferimento delle une alle altre.

Il dogma della Santa Trinità

253 La Trinità è Una. Noi non confessiamo tre dèi, ma un Dio solo in tre Persone: "*la Trinità consustanziale*" [Concilio di Costantinopoli II (553): Denz. -Schönrm., 421]. Le Persone divine non si dividono l'unica divinità, ma ciascuna di esse è Dio tutto intero: "*Il Padre è tutto ciò che è il*

Figlio, il Figlio tutto ciò che è il Padre, lo Spirito Santo tutto ciò che è il Padre e il Figlio, cioè un unico Dio quanto alla natura [Concilio di Toledo XI (675): Denz. -Schönm., 530]. *"Ognuna delle tre Persone è quella realtà, cioè la sostanza, l'essenza o la natura divina"* [Concilio Lateranense IV (1215): Denz.-Schönm., 804].

254 Le Persone divine sono realmente distinte tra loro. *"Dio è unico ma non solitario"* [Fides Damasi: Denz. -Schönm., 71]. "Padre", "Figlio" e "Spirito Santo" non sono semplicemente nomi che indicano modalità dell'Essere divino; essi infatti sono realmente distinti tra loro: "il Figlio non è il Padre, il Padre non è il Figlio, e lo Spirito Santo non è il Padre o il Figlio" [Concilio di Toledo XI (675): Denz. -Schönm., 530]. Sono distinti tra loro per le loro relazioni di origine: "E' il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede" [Concilio Lateranense IV (1215): Denz. -Schönm., 804]. L'Unità divina è Trina.

255 Le Persone divine sono relative le une alle altre. La distinzione reale delle Persone divine tra loro, poiché non divide l'unità divina, risiede esclusivamente nelle relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre: *"Nei nomi relativi delle Persone, il Padre è riferito al Figlio, il Figlio al Padre, lo Spirito Santo all'uno e all'altro; quando si parla di queste tre Persone considerandone le relazioni, si crede tuttavia in una sola natura o sostanza"* [Concilio di Toledo XI (675): Denz. -Schönm., 528]. Infatti *"tutto è una cosa sola in loro, dove non si opponga la relazione"* [Concilio di Firenze (1442): Denz. -Schönm., 1330]. *"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"* [Concilio di Firenze (1442): Denz. -Schönm., 1330].

256 Ai catecumeni di Costantinopoli san Gregorio Nazianzeno, detto anche "il Teologo", consegna questa sintesi della fede trinitaria: *"Innanzi tutto, conservatemi questo prezioso deposito, per il quale io vivo e combatto, con il quale voglio morire, che mi rende capace di sopportare ogni male e di disprezzare tutti i piaceri: intendo dire la professione di fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Io oggi ve la affido. Con essa fra poco vi immergerò nell'acqua e da essa vi trarrò. Ve la dono, questa professione, come compagna e patrona di tutta la vostra vita. Vi do una sola Divinità e Potenza, che è Uno in Tre, e contiene i Tre in modo distinto. Divinità senza differenza di sostanza o di natura, senza grado superiore che eleva, o inferiore che abbassa. . . Di tre infiniti è l'infinita connaturalità. Ciascuno considerato in sé è Dio tutto intiero. . . Dio le Tre Persone considerate insieme. . . Ho appena appena incominciato a pensare all'Unità ed eccomi immerso nello splendore della Trinità. Ho appena incominciato a pensare alla Trinità ed ecco che l'Unità mi sazia.* [San Gregorio Nazianzeno, Orationes, 40, 41: PG 36, 417].

IV. Le operazioni divine e le missioni trinitarie

257 *"O lux, beata Trinitas et principalis Unitas - O luce, Trinità beata e originaria Unità!"* [Liturgia delle Ore, Inno ai Vespri "O lux beata Trinitas"]. Dio è eterna beatitudine, vita immortale, luce senza tramonto. Dio è Amore: Padre, Figlio e Spirito Santo. Dio liberamente vuol comunicare la gloria della sua vita beata. Tale è il disegno della sua benevolenza, [Cf Ef 1,9] disegno che ha concepito prima della creazione del mondo nel suo Figlio diletto, *"predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo"* (Ef 1,4-5), cioè *"ad essere conformi all'immagine del Figlio suo"* (Rm 8,29), in forza dello *"Spirito da figli adottivi"*(Rm 8,15). Questo progetto è una *"grazia che ci è stata data. . . fin dall'eternità"* (2Tm 1,9-10) e che ha come sorgente l'amore trinitario. Si dispiega nell'opera della creazione, in tutta la storia della salvezza dopo la caduta, nella missione del Figlio e in quella dello Spirito, che si prolunga nella missione della Chiesa [Cf Conc. Ecum. Vat. II, Ad gentes, 2-9].

258 Tutta l'Economia divina è l'opera comune delle tre Persone divine. Infatti, la Trinità, come ha una sola e medesima natura, così ha una sola e medesima operazione [Cf Concilio di Costantinopoli

II (553): Denz. -Schönm., 421]. *"Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi della creazione, ma un solo principio"* [Concilio di Firenze (1442): Denz. -Schönm., 1331]. Tuttavia, ogni Persona divina compie l'operazione comune secondo la sua personale proprietà. Così la Chiesa rifacendosi al Nuovo Testamento [Cf 1Cor 8,6] professa: *"Uno infatti è Dio Padre, dal quale sono tutte le cose; uno il Signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose"* [Concilio di Costantinopoli II (553): Denz. -Schönm., 421]. Le missioni divine dell'Incarnazione del Figlio e del dono dello Spirito Santo sono quelle che particolarmente manifestano le proprietà delle Persone divine.

259 Tutta l'Economia divina, opera comune e insieme personale, fa conoscere tanto la proprietà delle Persone divine, quanto la loro unica natura. Parimenti, tutta la vita cristiana è comunione con ognuna delle Persone divine, senza in alcun modo separarle. Chi rende gloria al Padre lo fa per il Figlio nello Spirito Santo; chi segue Cristo, lo fa perché il Padre lo attira [Cf Gv 6,44] e perché lo Spirito lo guida [Cf Rm 8,14].

260 Il fine ultimo dell'intera Economia divina è che tutte le creature entrino nell'unità perfetta della Beata Trinità [Cf Gv 17,21-23]. Ma fin d'ora siamo chiamati ad essere abitati dalla Santissima Trinità: *"Se uno mi ama"*, dice il Signore, *"osservierà la mia Parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui"* (Gv 14,23): O mio Dio, Trinità che adoro, aiutami a dimenticarmi completamente, per stabilirmi in te, immobile e serena come se la mia anima fosse già nell'eternità; nulla possa turbare la mia pace né farmi uscire da te, o mio Immutabile, ma che ogni minuto mi porti più addentro nella profondità del tuo Mistero! Pacifica la mia anima; fanne il tuo cielo, la tua dimora amata e il luogo del tuo riposo. Che io non ti lasci mai sola, ma che sia lì, con tutta me stessa, tutta vigile nella mia fede, tutta adorante, tutta offerta alla tua azione creatrice [Beata Elisabetta della Trinità, *Preghiera*].

In sintesi

261 Il Mistero della Santissima Trinità è il Mistero centrale della fede e della vita cristiana. Soltanto Dio può darcene la conoscenza rivelandosi come Padre, Figlio e Spirito Santo.

262 L'Incarnazione del Figlio di Dio rivela che Dio è il Padre eterno e che il Figlio è consustanziale al Padre, cioè che in lui e con lui è lo stesso unico Dio.

263 La missione dello Spirito Santo, che il Padre manda nel nome del Figlio [Cf Gv 14,26] e che il Figlio manda *"dal Padre"* (Gv 15,26), rivela che egli è con loro lo stesso unico Dio. *"Con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato"*.

264 *"Lo Spirito Santo procede, primariamente, dal Padre e, per il dono eterno che il Padre ne fa al Figlio, procede dal Padre e dal Figlio in comunione"* [Sant'Agostino, *De Trinitate*, 15, 26, 47].

265 Attraverso la grazia del Battesimo *"nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"*, siamo chiamati ad aver parte alla vita della Beata Trinità, quaggiù nell'oscurità della fede, e, oltre la morte, nella luce eterna [Cf Paolo VI, *Credo del popolo di Dio*, 9].

266 *"Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes: alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti est una divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas* - La fede cattolica consiste nel venerare un Dio solo nella Trinità, e la Trinità nell'Unità, senza confusione di Persone né separazione della sostanza: altra infatti è la Persona del Padre, altra quella del Figlio, altra quella dello Spirito Santo; ma unica è la divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, uguale la gloria, coeterna la maestà" [Simbolo "Quicumque": Denz. -Schönm., 75].

267 Inseparabili nella loro sostanza, le Persone divine sono inseparabili anche nelle loro operazioni. Ma nell'unica operazione divina ogni Persona manifesta ciò che le è proprio nella Trinità, soprattutto nelle missioni divine dell'Incarnazione del Figlio e del dono dello Spirito Santo.

Allegato n.6: Sul Filioque. Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani

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 "το εκ του Πατρος εκπορευομενον" ("che trae la sua origine dal Padre"). Soltanto il Padre è il principio senza principio (αρχη αναρχος) delle due altre persone trinitarie, l'unica fonte (πηγη) e del Figlio e dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo trae dunque la sua origine soltanto dal Padre (εκ μονου του Πατρος) in modo principale, 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 (αιτια) 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 εκπορευσις 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 εκπορευσις che egli distingue da quello di processione (το προιεναι) che lo Spirito ha in comune con il Figlio: "Lo Spirito è veramente lo Spirito procedente (προιον) dal Padre, non per filiazione, poiché non è per generazione, ma per εκπορευσις" (*Discorso* 39, 12, *Sources Chrétiennes* 358, 175). Anche se talvolta accade a san Cirillo d'Alessandria di applicare il verbo εκπορευεσθαι 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 εκπορευσις a differenza del termine "procedere" (προιεναι) 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 το εκ του Πατρος και του Υιου εκπορευομενον e la chiesa cattolica ha rifiutato che sia aggiunto και του Υιου alla formula εκ του Πατρος εκπορευομενον 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 Macedonio 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 (της προς αλληλα σχεσεος διαφορον) 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 *δια του Υιου εκπορευομενον* (che trae la sua origine dal Padre per mezzo o attraverso il Figlio). Già san Basilio diceva dello Spirito Santo: "Per mezzo del Figlio (*δια του Υιου*), 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 (*φυσει*) lo Spirito Santo, nel suo essere (*κατ ουσιαν*), trae sostanzialmente (*ουσιοδος*) la sua origine (*εκπορευομενον*) dal Padre per mezzo del Figlio generato (*δια Υιου γεννηθεντος*)" (*Quaestiones ad Thalassium*, LXIII, *PG* 90, 672 C). Ciò si ritrova in san Giovanni Damasceno: "ο Πατηρ αι ην, εων εξ εαυτου τη αυτου λογον, και δια του λογου αυτου εξ εαυτου το Πνευμα αυτου εκπορευομενον", 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:

"το Πνευμα το αγιον, το Κυριον και ζοοποιον, το εκ του Πατρος δια Υιου εκπορευομενον" (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 (*αρχη, αιτια*) dell'*εκπορευσις* 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'arianesimo 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'anteriore 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 (*παρα του Πατρος εκπορευεται*) con "*qui a Patre procedit*", i latini hanno tradotto l'*εκ του Πατρος εκπορευομενον* 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'*εκπορευσις* e la teologia latina della *processio*.

L' *εκπορευσις* 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 (*προιεναι*) designante la comunicazione della divinità allo Spirito Santo a partire dal Padre e dal Figlio nella loro comunione consustanziale: "Lo Spirito procede (*προεισιεκπορευσις*) dal Padre e dal Figlio; è evidente che esso è di sostanza divina, procedendo (*προιον*) sostanzialmente (*ουσιοδος*) 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 *εκπορευσις*. 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 *αιτια*) del Figlio e dello Spirito; il Padre e il Figlio sono fonte consustanziale della processione (*το προιεναι*) 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 (*Αιτια* dello Spirito - sanno infatti che il Padre è la causa unica del Figlio e dello Spirito, dell'uno per generazione e dell'altro per *εκπορευσις* -, ma essi hanno spiegato che quest'ultimo proviene (*προιεναι*) 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'*εκπορευσις* dello Spirito proveniente dal Padre in quanto sorgente della Trinità, ma manifesta il suo *προιεναι* (*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 (*προεισις*) 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 (εκ του Πατρος εκπορευομενον 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 και του Υιου alla formula εκ του Πατρος εκπορευομενον 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 εκπορευσις.^[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 προβαλλειν) per mezzo di lui lo Spirito Santo, e il Figlio è generato dal Padre soltanto nella misura in cui la spirazione (in greco προβολη) 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 δια 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 (cfr. 2Cor 13,13; 1Gv 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 (cfr. 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 (cfr. 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 benedicendo 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 (1Pt 3,19) ed è per mezzo suo che è risuscitato (cfr. 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 (*επικλησις*) dello Spirito Santo e la sua azione (*ενεργεια*) affinché si manifesti "l'amore che non avrà mai fine" (1Cor 13,8) nella comunione dei santi alla vita trinitaria. (Roma - 13 settembre 1995).

Note

[1] Si tratta dei termini adoperati da san Tommaso d'Aquino nella *Summa theologia*, 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" (*ivi*, 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 theologica* 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" (*ivi* Ia, q. 43, a. 2, c) poiché "il Figlio procede da tutta l'eternità per essere Dio" (*ivi*). In modo analogo, egli afferma che "con la sua processione, lo Spirito Santo riceve la natura dal Padre, allo stesso modo del Figlio" (*ivi* 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" (*ivi* , 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 *εκ* 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" (san Tommaso d'Aquino, *Summa theologica* Ia, q. 32, a. 2, c).

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

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

[8] San Cirillo d'Alessandria dice che "lo Spirito Santo discende dal Padre nel Figlio (*εν το Υιο*)" (*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 theologica* Ia, q. 36, a. 2, 4°).

[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 theologica* Ia, q. 36, a. 2, 4°). Questa dottrina dello Spirito Santo come amore è stata armoniosamente accolta da san Gregorio Palamas all'interno della teologia greca dell'*εκπορευσις* 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 (*χρηται*) nei confronti del Padre: ma in quanto egli possiede lo Spirito proveniente con lui (*συνπροελθοντα*) 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.

Allegato n. 7: Sul nome di Dio (il tetragramma YHWH) nella liturgia

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Lettera alle Conferenze episcopali sul 'Nome di Dio'

Eminenza/Eccellenza,

Su direttiva del Santo Padre, in accordo con la Congregazione per la Dottrina della Fede, questa Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ritiene conveniente comunicare alle Conferenze episcopali quanto segue, riguardo alla traduzione e pronuncia, in contesto liturgico, del Nome Divino significato nel sacro tetragramma, ed un certo numero di direttive.

I. Esposizione

1. Le parole della Sacra Scrittura contenute nell'Antico e nel Nuovo testamento esprimono verità che trascendono i limiti imposti dal tempo e dallo spazio. Esse sono la Parola di Dio espressa in parole umane e per mezzo di tali parole di vita, lo Spirito Santo introduce i fedeli alla conoscenza della verità completa ed intera in modo tale che la Parola di Cristo viene ad abitare nel fedele in tutta la sua ricchezza (cf. Gv 14:26; 16:12,15).

Affinché la Parola di Dio scritta nei sacri testi sia conservata e trasmessa in maniera integrale e fedele, ogni traduzione moderna del libro della Bibbia mira ad essere una trasposizione fedele ed accurata dei testi originali. Un tale sforzo letterario richiede che il testo originale sia tradotto con la massima integrità ed accuratezza, senza omissioni o addizioni per quel che riguarda il contenuto, e senza introdurre glosse esplicative o parafrasi che non appartengono al testo stesso.

Riguardo al Nome di Dio, i traduttori devono usare la più grande fedeltà e rispetto. In particolare, è dichiarato nell'Istruzione *Liturgiam authenticam* (n. 41): in accordo con una immemore tradizione, già evidente nella versione dei 'Settanta' sopra menzionata, il Nome di Dio Onnipotente espresso dal tetragramma ebraico e reso in latino con la parola *Dominus*, deve essere tradotto in qualunque vernacolo da una parola di significato equivalente [iuxta traditionem ab immemorabili receptam, immo in (...) versione “LXX virorum” iam perspicuam, nomen Dei omnipotentis, sacro tetragrammate hebraice [sic] expressum, latine vocabulo “Dominus” in quavis lingua populari vocabulo quodam eiusdem significationis reddatur.”].

Nonostante questa chiara norma, in anni recenti è invalsa la pratica di pronunciare il Nome proprio del Dio di Israele, conosciuto come santo o divino tetragramma, scritto con quattro consonanti dell'alfabeto ebraico nella forma [testo ebraico: Yod-Hay-Vav-Hay], YHWH. La pratica di vocalizzarlo si trova sia nella lettura dei testi biblici che nel Lezionario, come anche nelle preghiere e negli inni, e ricorre in diverse forme scritte e parlate, come, per esempio, “Yahweh,” “Yahwe,” “Jahweh,” Jahwe,” “Jave,” “Yehovah,” etc. Pertanto, con la presente lettera, è nostra intenzione esporre alcuni fatti essenziali che soggiacciono alla norma menzionata e stabilire alcune direttive da osservare in questa materia.

2. La venerabile traduzione greca dell'Antico Testamento, chiamata **Settanta**, mostra una serie di appellativi divini tra i quali vi è il sacro Nome di Dio rivelato nel tetragramma YHWH ([Hebrew text: Yod-Hay-Vav-Hay]). Come espressione dell'infinita grandezza e maestà di Dio, fu ritenuto che fosse impronunciabile e perciò fu sostituito nella lettura della Sacra Scrittura mediante l'uso di un nome alternativo: "*Adonai*", che significa "*Signore*".

La traduzione greca dei Settanta, datata all'ultimo secolo prima dell'era Cristiana, ha regolarmente reso il tetragramma ebraico con la parola greca 'Κυριος', che significa 'Signore'. Poiché il testo della

Settanta ha costituito la Bibbia della prima generazione dei cristiani di lingua greca, nella cui lingua furono scritti tutti i libri del Nuovo Testamento, anche questi cristiani dal principio non pronunciarono mai il tetragramma divino. Qualcosa di simile succedeva anche per i cristiani di lingua Latina, la cui letteratura iniziò ad emergere dal secondo secolo, come la *Vetus Latina* prima e la *Vulgata* di San Girolamo poi, affermano: anche in queste traduzioni il tetragramma era regolarmente sostituito dalla parola latina "*Dominum*", corrispondente sia all'ebraico "*Adonai*" che al greco "*Κυριος*". Lo stesso accade per la recente Neo-vulgata che la Chiesa utilizza nella Liturgia.

Questo fatto ha avuto importanti implicazioni per la stessa Cristologia del Nuovo Testamento. Infatti, quando San Paolo, riguardo alla crocifissione, scrive che "Per questo Dio lo ha sopraesaltato ed insignito di quel Nome che è superiore a ogni altro nome" (Fil 2,9), egli non intende altro che il nome "Signore", per cui continua: "ogni lingua proclami, che Gesù Cristo è Signore" (Fil 2:11; cf. Is 42:8: "Io sono il Signore; questo è il mio nome").

L'attribuzione di questo titolo al Cristo Risorto corrisponde esattamente alla proclamazione della sua divinità. Il titolo, infatti, diventa intercambiabile tra il Dio d'Israele e il Messia della fede cristiana, anche se non è di fatto uno dei titoli utilizzati per il Messia d'Israele. In senso strettamente teologico questo titolo si trova già, per esempio, nel primo Vangelo canonico (cf. Mt 1:20: "L'angelo del Signore apparve a Giuseppe in sogno") e qui appare come una regola per le citazioni dell'Antico testamento nel Nuovo (cf. At 2:20: "Il sole si trasformerà in tenebre ... prima che venga il giorno del Signore" (Gl 3:4); 1 Pt 1:25: "la parola del nostro Dio rimarrà in eterno (Is 40:8)). In ogni caso, in senso propriamente cristologico, a parte il testo citato in Fil 2,9-11, si ricordano Rom 10:9 ("se tu professerai con la tua bocca Gesù come Signore, e crederai nel tuo cuore che Dio lo ha risuscitato da morte, sarai salvato"), 1 Cor 2:8 ("non avrebbero crocifisso il Signore della gloria"), 1 Cor 12:3 ("nessuno può dire: «Gesù Signore», se non in virtù dello Spirito Santo") e la formula frequente che si riferisce ai cristiani che vivono "nel Signore" (Rm 16:2; 1 Cor 7:22; 1 Tes 3:8).

3) Da parte della Chiesa, evitare di pronunciare il tetragramma del nome di Dio ha, perciò, le sue ragioni. A parte il motivo puramente filologico, c'è anche quello di restare fedeli alla tradizione della Chiesa degli inizi, che mostra come il tetragramma sacro non fu mai pronunciato nel contesto cristiano, né tradotto in nessuna delle lingue in cui la Bibbia è stata tradotta.

II. Direttive

Alla luce di quanto esposto, dovranno essere osservate le seguenti direttive:

1) Nelle celebrazioni liturgiche, nei canti e nelle preghiere, il nome di Dio nella forma del tetragramma YHWH non deve essere né usato né pronunciato.

2) Per la traduzione dei testi biblici in lingua moderna, destinata all'uso liturgico della Chiesa, dev'essere seguito quanto già prescritto nel n. 41 della Istruzione '*Liturgiam authenticam*', cioè che il tetragramma divino venga reso col suo equivalente Adonai/Κυριος: "Lord", "Signore", "Seigneur", "Herr", "Señor", etc.

3) Traducendo, in contesto liturgico, testi in cui siano presenti, uno dopo l'altro, sia il termine ebraico 'Adonai' che il tetragramma YHWH, il primo deve essere tradotto con 'Signore' e il secondo con 'Dio', similmente a quanto avviene nella traduzione greca dei Settanta e nella traduzione latina della *Vulgata*.

Dalla Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti, 29 giugno 2008

Francis Card. Arinze, Prefetto

Albert Malcolm Ranjith, Arcivescovo, Segretario