

Teologia trinitaria contemporanea

- 3-4 Editoriale
† *Angelo Amato*
- 5-46 Il volto del Dio unico in tre Persone nel Vangelo di Giovanni
Giorgio Zevini
- 47-70 Il mistero trinitario nei Padri
Nello Cipriani
- 71-93 Teologia trinitaria nell'Oriente cristiano: implicazioni soteriologiche
e antropologiche
Yannis Spiteris
- 95-107 Théologie trinitaire et Ecclésiologie
Georges Cottier
- 109-131 Il riscontro della Trinità nella vita del credente
Ignazio Sanna
- 133-155 Trinità e arte
José M. Galván
- 157-177 Teologia trinitaria e spiritualità
Luigi Borriello
- 179-195 Trinità e missione
Marcello Bordoni
- 197-221 Towards a Trinitarian Theology of Religions
Mariasusai Dhavamony
- 223-237 Trinità e inculturazione
G.M. Salvati
- 239-251 La rilevanza dottrinale e teologica del Catechismo della Chiesa Cattolica
† *Tarcisio Bertone*

RECENSIONES

ATTARD Fabio (a cura di), *John Henry Newman. Words of Conscience in Parochial and Plain Sermons*, Midsea Books Ltd., Malta 2002, p. 253.

TOSO Mario, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Edizioni Lusso-grafica, Caltanissetta 2002, p. 254.

VITA ACADEMIAE

1. Indirizzo di saluto di S.E.R. il Card. Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, p. 257.
2. Emeritato del Padre Ugo Betti. *Laudatio* di S.E.R. Mons. Rino Fisichella, p. 259.
3. Cronaca dell'Accademia, p. 262
4. Il secondo Forum Internazionale PATH, p. 263.

EDITORIALE

PATH 1 (2003) 3-4

Nel primo scritto del Nuovo Testamento, l'Apostolo parla dei cristiani macedoni, da lui convertiti alla fede, come di coloro che si sono allontanati dagli idoli «per servire al Dio vivo e vero» (1Ts 1,9). Il contesto dell'affermazione paolina è decisamente trinitario. Nell'*incipit*, infatti, Paolo, dopo il saluto alla «Chiesa dei Tessalonicesi che è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo» (1Ts 1,1), ribadisce che il suo annuncio si è diffuso non soltanto mediante la parola, «ma anche con potenza e con Spirito Santo» (cf. 1Ts 1,3.5).

La fede in Dio Trinità è la carta d'identità del cristianesimo. Il primo e radicale annuncio cristiano è il vangelo di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. L'originalità cristiana nella storia è determinata dal mistero del «Dio vivo e vero», che placa due istanze fondamentali dell'uomo: l'anelito alla vita e alla vita eterna e la ricerca della verità nella sua pienezza.

Per questo il mistero trinitario non è una verità lontana e fredda o un indecifrabile dogma del passato. Dio Trinità è la sorgente e il sostegno di ogni vita. L'umanità e il cosmo sono immersi nell'amore misericordioso del Padre creatore, nell'amore redentivo del Figlio incarnato, morto e risorto, nell'amore santificante e vivificante dello Spirito Santo. I cristiani attraverso i sacramenti, la preghiera, la vita di grazia vivono la loro esistenza come figli di Dio, invocando il Padre nello Spirito del Cristo risorto.

Contemplare la Trinità è quindi conoscere meglio noi stessi, approfondire il significato e il valore della nostra vita, allargare gli orizzonti del nostro amore.

Trattandosi, però, di un mistero luminosissimo ne dobbiamo parlare con «cautela e modestia»¹: «Non c'è altro argomento – dice sant'Agostino –

¹ *STh*, q. 31 a. 2.

a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più ardua, la scoperta più feconda»². Per questo san Tommaso d'Aquino consigliava il silenzio: «Dio si onora col silenzio non perché invano si parli o si ricerchi su di lui, ma perché prendiamo coscienza che rimaniamo sempre al di qua di una sua comprensione adeguata»³.

Tuttavia non possiamo tacere su Dio Trinità per due motivi. Anzitutto perché lo Spirito guida la Chiesa alla comprensione e alla proclamazione sempre più profonda del mistero rivelato. In secondo luogo, perché il discorso sulla Trinità è un discorso sulla nostra salvezza: il *mysterium Trinitatis* è il *mysterium nostrae salutis*.

Nel mistero trinitario l'umanità riscopre tutta la sua dignità. Commentando Gn 1,26-27, sant'Agostino osservava: «Facciamo l'uomo a immagine e somiglianza nostra, dato che il testo non dice "a mia immagine", né "a tua immagine", crediamo che l'uomo sia stato fatto ad immagine della Trinità»⁴. Essere a immagine della Trinità significa avere la vocazione a essere in dialogo con Dio, essere capaci di ascoltarne la parola e di vivere in comunione con lui.

Elisabetta della Trinità scriveva:

«La Trinità, ecco la nostra dimora, la nostra casa, la casa paterna dalla quale non dobbiamo uscire più. Il Signore l'ha detto un giorno: "Lo schiavo non dimora sempre nella casa, ma il figlio vi dimora sempre"»⁵.

† ANGELO AMATO

Arcivescovo titolare di Sila

Segretario della Congregazione
per la Dottrina della Fede

² *De Trinitate*, 1,3,5; PL 42,822.

³ *In Boet. de Trin., Prooem.*, q. 2, a.1, ad 6.

⁴ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, 14,19,25.

⁵ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo. 1993 p. 572.

IL VOLTO DEL DIO UNICO IN TRE PERSONE NEL VANGELO DI GIOVANNI

GIORGIO ZEVINI

PATH 1 (2003) 5-46

INTRODUZIONE

Il volto di Dio, che l'antica alleanza ci ha fatto conoscere, trova la sua caratteristica nel monoteismo morale. Il popolo d'Israele ha espresso questa "unicità" di JHWH nella professione di fede dello *Shema' Yisr'el*, nel quale Dio costituisce Israele "suo popolo" e questi lo riconosce come "Unico", il diverso da ogni altro essere, uomo o natura, come si legge nel Deuteronomio: "*Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo ('ehad)*" (Dt 6,4). Il Dio della nuova alleanza, invece, che Gesù ha rivelato agli uomini, con la parola e con le opere, ha un volto più definito: è un Dio Unico in tre Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo. Questa rivelazione del Dio Uno e Trino costituisce la specificità del cristianesimo e come tale si differenzia da tutte le altre religioni. La Chiesa primitiva riflettendo poi sul messaggio di Gesù, sulle sue azioni e sull'intero mistero pasquale, ha vissuto la sua fede delle tre persone nell'unico Dio, per cui vero cristiano è colui che crede non solo in Dio, ma in Dio-Trinità.

Questo dato mette in luce che la rivelazione del mistero trinitario è specifica del Nuovo Testamento e come tale è stata professata dalle prime generazioni cristiane, anche se la formulazione esplicita di questa dottrina è stata espressa prima dalla Tradizione post-apostolica e poi, con maggiore chiarezza dai Concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381). È con la risurrezione di Gesù, tuttavia, che si ha la svolta decisiva nella rivelazione del mistero trinitario. Nell'evento della risurrezione, infatti, Dio-Padre interviene risuscitando Gesù dai morti e facendolo sedere alla sua destra nei cieli, quale "Messia" (*Christós*) (Gv 1,41; 4,25) e "Signore" (*Kyrios*)

(Fil 2,9-11); è presente il Figlio perché Gesù è eletto con potenza, quale “Figlio di Dio” (*Hyiós tou theoú*); interviene anche lo Spirito Santo che, come Spirito del Padre, dà vita a Gesù liberandolo dalla morte e introducendolo nella gloria di Dio. Naturalmente si fa più complesso il discorso quando si entra in merito alle relazioni esistenti tra le tre Persone divine; se queste cioè sono da considerarsi uguali e sullo stesso piano o se piuttosto alcuna di esse sia da valutare inferiore o superiore rispetto alle altre. Sarà Paolo a dare una prima risposta a questi problemi e poi l’evangelista Giovanni che, nel suo vangelo, esporrà la rivelazione trinitaria più alta e luminosa di tutto il Nuovo Testamento.

In questo saggio è nostro intendimento soffermarci prevalentemente sul vangelo di Giovanni, esporre il pensiero del quarto evangelista evidenziandone alcuni aspetti: 1) la rivelazione di Dio quale “Padre” di Gesù, mandato nel mondo; 2) il rapporto del Figlio con il Padre e la conoscenza personale ed esperienziale tra Padre e Figlio; 3) la presenza e l’azione dello Spirito Santo, quale ‘Paraclito’ e ‘Spirito di Verità’.

1. LA RIVELAZIONE DI DIO, IL “PADRE” DI GESÙ

Prima di addentrarci a esaminare l’insegnamento di Gesù sulla paternità di Dio, sarà utile soffermarci sulla terminologia utilizzata, particolarmente nel quarto vangelo.

1.1. La terminologia dei vangeli

Nel Nuovo Testamento la qualifica di “Padre” rivolta a Dio diventa abituale e familiare specie per l’uso che ne fa Gesù stesso. “I vangeli – dice J. Jeremias – pongono la parola ‘padre’ sulla bocca di Gesù in riferimento a Dio non meno di 170 volte”¹ e a queste vanno aggiunte le altre 250 menzioni nel resto del Nuovo Testamento. Gli studiosi concordano, inoltre, nel riconoscere al termine “Padre” il riferimento autentico e originale di Gesù a Dio, anzi la sua *ipsissima vox*. Nei Sinottici, infatti, Gesù, quando parla di Dio, usa quasi sempre il nome di “Padre” (*Patér*: 4 volte

¹ J. JEREMIAS, “Abba” (Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento, 1), Paideia, Brescia 1968, 28.

in Marco, 15 volte in Luca, 42 in Matteo); poche volte quello di “Dio” (*Theós*: cf. Mt 5,8-9; 23,22); e raramente gli altri nomi utilizzati nel Nuovo Testamento, quali “Signore” (*Kyrios*: cf. Mt 4,10), “Sapienza” (*Sophía*: cf. Lc 7,35), “Potenza” (*Dynamis*: cf. Mc 14,62), “Cielo” (*Ouranós*: cf. Lc 15,7.18.21). L’uso linguistico di questa terminologia mette in risalto un fatto teologico: cioè che Gesù ha utilizzato, come nome proprio di Dio, quello di “Padre”.

Quando dai Sinottici si passa al vangelo di Giovanni l’uso del termine “Padre” è frequentissimo e diventa sinonimo di “Dio”. Gesù nel quarto vangelo nomina Dio con due termini: anzitutto con il nome specifico di “Padre” (= *Patér*) utilizzato 114 volte, di cui 73 volte in senso assoluto, 9 volte nel contesto di una preghiera, 25 volte con l’espressione “Padre mio” e 7 volte unito al participio aoristo “mandato” (*pémphas*) (cf. Gv 5,37; 6,57; 8,18; 10,36; 12,49; 14,24; 20,21). In Giovanni, dunque, il nome proprio di Dio è “il Padre”. Questi “ha mandato il Figlio nel mondo” e Gesù, come Figlio, ama e cerca di fare la volontà del Padre, vivendo in totale dipendenza da lui. Tale uso, di indicare Dio come “Padre”, fu la comunità giovannea a stabilirlo².

L’altro termine è il nome comune di “Dio” con l’articolo (*ho theós*) usato 32 volte, e una sola volta nell’espressione “Dio mio” (Gv 20,17). Per Gesù il nome di “Dio” equivale al “Padre”; egli è il suo Padre, cioè l’unico vero Dio (Gv 17,3), colui che è all’origine di tutto il suo agire e il suo pensiero. Ne consegue che Gesù non è mai solo, ma agisce sempre in comunione con colui che lo invia. Così il Dio invisibile e misterioso, tramite il Figlio inviato, si rende visibile, vicino e comprensibile ad ogni uomo.

Ma per sapere qual è il senso che Gesù attribuisce nel vangelo alla parola “Padre”, bisogna tenere presenti quelle espressioni che egli utilizza quando parla di Dio. Esse sono: *il Padre* (*ho Patér*), termine usato 73 volte da Giovanni e una sola volta da Marco e da Matteo (cf. Mc 13,32; Mt 28,19). È la formula che indica la grandezza e la trascendenza di Dio unita al suo amore misericordioso: egli è la fonte di tutte le cose e della rivelazione stessa. La designazione di Dio come Padre non va intesa come se

² *Ibidem*, 32.

fosse quella di un padre collettivo del popolo, ma come padre personale di tutti quelli che accolgono la parola di Gesù (cf. Rm 8,15). L'espressione: *Padre mio*, usata da Gesù 25 volte in Giovanni, 14 in Matteo, 4 in Luca e una volta in Marco (8,38), sottolinea la relazione speciale di Gesù con il Padre, e la sua paternità di natura unica di Dio nei riguardi di Gesù, suo Figlio e nettamente distinta da quella dei discepoli, figli di Dio per adozione e per grazia. Gesù, parlando così di Dio, si distingue dai discepoli ed apre un tempo nuovo nella storia umana: mai finora un uomo aveva osato chiamare Dio con il nome di "Padre mio". Infine, l'espressione: *Padre vostro* (Gv 20,17), applicata a Dio non tanto come padre di tutti gli uomini quanto dei discepoli, cioè di coloro che accolgono la predicazione del regno di Dio con tutte le sue conseguenze, mette in evidenza il grande dono che rende i discepoli "figli di Dio" e concede loro la salvezza escatologica. Ad essi Dio manifesta il suo amore paterno, essendo sempre pronto al perdono e venendo in aiuto a tutte le loro necessità.

1.2. Dio è il "Padre" di Gesù

Il vangelo di Giovanni, quando parla di Dio-Padre, accentua molto la relazione vitale e personale tra Padre e Figlio³. A differenza dei vangeli

³ Per una ulteriore riflessione sul tema, oltre vari commentari del quarto vangelo sui singoli testi, si vedano i seguenti studi: C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de St. Jean* (Analecta Gregoriana, 159), Ed. Gregoriana, Roma 1967; S. GONZALEZ DE CORREA, *Cristo, Revelador del Padre en San Juan*, in *EstTrin* 6 (1972) 283-308; C.K. BARRETT, "Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel", in J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu* (= BETL, LXI), Leuven 1976, 361-384; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean* (Analecta Biblica, 73), I, Biblical Institute Press, Roma 1977, 211-214; G. SEGALLA, "Il Dio inaccessibile di Giovanni", in A.B.I. (ed.), *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse*, LDC, Leumann (Torino) 1980, 84-123; S.A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto vangelo*, Borla, Roma 1985, 172-184. 270-290; J. BARRETO, "Dios en las comunidades joaneas", in *EstTrin* 21 (1987/3) 369-391; G. ZEVINI, "La conoscenza personale ed esperienziale tra Padre e Figlio in Giovanni", in *PSV* 18 (1988) 169-183; G. SEGALLA, "Dio Padre di Gesù nel quarto vangelo. Cristocentrismo verso il teocentrismo", in *Scuol@* 117 (1989) 196-224; V. MANNUCCI, "Il teo-finalismo nel quarto vangelo", in *VivH* 1 (1990) 15-30; ID., "Gesù il Rivelatore-narratore di Dio", in

Sinottici, egli non si interessa tanto della paternità di Dio nei suoi tratti di bontà, di misericordia e di provvidenza, ma evidenzia soprattutto il rapporto intimo ed esperienziale tra Dio e Gesù, tra Padre e Figlio. Volendo percorrere i testi più significativi del quarto vangelo circa questa relazione, ci sembra logico partire da alcuni versetti fondanti che leggiamo nel prologo giovanneo.

1.2.1. Dio-Padre genera il Figlio dall'eternità (Gv 1,1. 13. 14. 18)

“Il prologo di Giovanni, uno splendido inno che si snoda sul filo conduttore dell’incarnazione, fa da preziosa prefazione all’intera opera e ne anticipa i principali temi trattati come: *vita, luce, testimonianza, gloria, fede, verità, rivelazione, mondo, tenebre*; ne riassume il contenuto che segue, paragonabile al tema che viene dato all’inizio di un’opera musicale”⁴. I suoi versetti, che evidenziano l’aspetto della preesistenza e della divinità di Cristo, svolgono il tema essenziale dell’incarnazione del Verbo di Dio, rivelatore del Padre⁵. Questo tema, ripreso e sviluppato nei vari capitoli del testo giovanneo, comincia dalla testimonianza di Giovanni Battista (1,19) per concludersi con le apparizioni pasquali di Gesù (20,1-29). I versetti del prologo che ora maggiormente ci interessano sono i vv. 1.13.14.18.

RclerIt 71 (1990/12) 819-827; ID., “La trilogia” teo-logica di Giovanni”, in *RclerIt* 72 (1991/3) 180-189; I. DE LA POTTERIE, “Chi vede me vede il Padre” (Gv 14, 9). *Dalla storia al mistero*, in AA.VV., *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 53-71; V.M. CAPDEVILA – I. MONTANER, “El Padre en el cuarto evangelio”, in *EstTrin* 26 (1992/1) 3-41; J. SCHOLSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegético* (BEB 82), Sigueme, Salamanca 1995; G. FERRARO, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto vangelo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996; M. THOMPSON, *The God of the Gospel of John*, Eerdmans, Cambridge U.K. 2001.

⁴ H. STRATHMANN, *Il vangelo secondo Giovanni*, Paideia, Brescia 1973, 52.

⁵ Cf. D. PAZZINI, *In principio era il Logos. Origine e il prologo del vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1983; W. THEOBALD, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannes-prolog* (SBS 106), KBW, Stuttgart 1983; G. ZEVINI, “Gesù, il rivelatore del Dio-amore”, in *PSV* 10 (1984) 91-104; P. BORGES, *Logos was the true Light and other essays on the Gospel of John*, in J. ASHTON (ed.), *The Interpretation of John*, SPCK, London 1986, 67-78; W.A. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, in J. ASHTON (ed.), *The Interpretation of John*, SCPK, London 1986, 141-173; U. SCHNELLE, *Antidoketische Cristologie im Johannesevangelium*, FRLANT 144, Göttingen 1987.

1.2.1.1. Il Verbo esistente presso il Padre (v. 1)

Il primo versetto del prologo, che si apre con le seguenti parole: “*In principio era il Verbo e il Verbo era rivolto verso Dio e il Verbo era Dio*” (v. 1), afferma che *in principio*, cioè dall’eternità il Verbo, il *Lógos* esisteva presso Dio, era già rivolto alla sua presenza. Dunque prima che la creazione avesse il suo inizio, il Verbo già era eternamente, fuori dal tempo, rivestendo il valore di assoluto. Il versetto, infatti, è denso di significato e suggerisce non solo l’idea della distinzione tra Verbo e Padre, ma anche l’aspetto dinamico della relazione di intimità tra Dio-Padre e Gesù-Verbo, che si esprime nell’atteggiamento di ascolto, di docilità e di obbedienza del Figlio, che riceve tutto dal Padre⁶.

Questo dinamismo del rapporto è messo bene in luce dal vocabolo *ho theós* con l’articolo, che in Giovanni indica sempre il Padre (cf. 3,16-17; 6,27; 8,42), mentre l’uso senza articolo significa la natura divina. [cf. finale del versetto “*il Verbo era Dio*” (v. 1c)]. Il Verbo, cioè, pur essendo distinto da Dio Padre, non è un’altra divinità, ma è Dio egli stesso (cf. 20,28). Con chiarezza Giovanni afferma per la prima volta che nel Dio unico esiste una pluralità di persone. Senza parlare ancora dello Spirito Santo e senza pronunciare il nome del Padre e del Figlio, già si vede, nel Verbo, il Figlio distinto dal Padre, come poi confermerà l’intero vangelo. Per il semita e l’uomo della Bibbia *il Verbo* (= *la Parola*) è l’espressione più profonda e intima della persona e lo stesso Dio non sarebbe tale se non comunicasse la sua Parola dal fondo del suo essere. Così è anche per Giovanni. Il Verbo è generato eternamente dal profondo del “seno” (*kólpos*) di Dio-amore (1,18); è il volto del Padre, è l’uguaglianza nella diversità di due persone che si amano e si comunicano.

1.2.1.2. La generazione temporale di Cristo (v. 13)

Il versetto 13, secondo alcuni autori, va letto al singolare e non al plurale. Giovanni ci parla non tanto della generazione dei cristiani, ma della generazione temporale di Cristo, della sua nascita verginale. Il Verbo è

⁶ Cf. sul tema di questo rapporto I. DE LA POTTERIE, “L’emploi dynamique de “eis” dans saint Jean et ses incidences théologiques”, in *Bib* 43 (1962) 379-387.

stato generato da Dio stesso e non da fattori umani⁷. Recita il testo giovanneo:

“A quanti però lo hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel nome di colui che non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio è stato generato” (vv. 12-13).

Questa generazione temporale di Gesù, del tutto particolare, è segno per l'evangelista, che egli è Figlio di Dio e che Dio è suo Padre (cf. 2,16; 5,17.43; 6,32-40; 8,38.49.54 ecc.). La generazione eterna e temporale del Figlio di Dio è oggetto della fede di coloro che lo hanno accolto credendo nel suo nome, e sono perciò diventati figli di Dio. Qui si condensa tutta la fede cristiana: Gesù ha una generazione eterna che si prolunga nel tempo per mezzo della concezione verginale nel seno di Maria. Questa verità è inoltre espressa chiaramente subito dopo, nel testo, quando si dice che i discepoli hanno visto la gloria del Verbo *“venuto da presso il Padre, pieno della grazia della verità”* (1,14). Il Padre, così, ci ha fatto in Cristo un immenso dono: Gesù rivela ai discepoli che egli è il Figlio di Dio, e come tale, svela loro che Dio è suo Padre, colui che lo ha generato.

1.2.1.3. La gloria del Verbo incarnato (v. 14)

Il v. 14, infatti, dopo aver solennemente affermato l'incarnazione del Figlio di Dio, afferma che i primi discepoli contemplarono la “gloria” (*doxa*) del Verbo incarnato, cioè

“la gloria che egli possiede come Figlio unigenito venuto da presso il Padre, pieno della grazia della verità”(v. 14).

Gesù è la rivelazione di Dio, ma in modo nascosto e umile. In questo Gesù si è resa visibile la gloria piena *“della grazia della verità”*. Nel linguaggio biblico *“la grazia della verità”* è il dono della rivelazione, che Dio-Padre nel suo immenso amore ha fatto all'umanità in Cristo. Ma di quale rivelazione si tratta? La rivelazione che l'uomo-Gesù è veramente il Figlio di Dio, soggetto della missione salvifica del Padre (cf. 3, 16-18; 1 Gv 4,9)

⁷ Cf. G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, I, Città Nuova, Roma 1987⁷, 60-63.

e che quale Figlio unigenito, fa conoscere all'uomo la paternità di Dio. "Del Verbo incarnato si dice dunque: 'pieno della verità', ossia è tutto quanto rivelazione. Il contenuto di quella rivelazione è indicato con le parole *hōs monogenóus pará patrós*: egli è 'la verità', ossia la rivelazione definitiva, in quanto manifestò se stesso come Unigenito che è presso il Padre e che viene dal Padre; e questa verità fu la grazia del Padre, ossia il dono supremo che ci fece il Padre"⁸.

1.2.1.4. Il Padre si conosce tramite il Figlio-Gesù (v. 18)

L'ultimo versetto del prologo, infine, ci dona l'altra grande verità. Dio-Padre si conosce solo in Gesù: "*Nessuno ha mai visto Dio. Il Figlio unigenito che è rivolto verso il seno del Padre, egli ce l'ha rivelato*" (v. 18). Questa affermazione finale del prologo di Giovanni rivela che Dio è l'inconoscibile e nessun uomo può vederlo mai ne può scandagliare il suo mistero assoluto (cf. Es 33, 18-23). È un Dio diverso da quello della tradizione ebraica, che vantava visioni straordinarie di Dio da parte di alcuni personaggi, come Enoch, Abramo, Mosè, Elia. L'evangelista Giovanni, in polemica con l'apocalittica giudaica, la mistica e la gnosi ellenistiche, afferma con forza l'invisibilità e l'inaccessibilità di Dio trascendente: il Padre è accessibile solo al Figlio e nel Figlio⁹. "Soltanto in Gesù Cristo, Iddio Padre da trascendente si fa vicino, da invisibile si rende visibile, da misterioso e inaccessibile diventa conoscibile e accessibile all'uomo. Gesù Cristo è il *Deus revelatus*, è la rivelazione personale d'Iddio. Per dirla in termini paolini, egli è l'*icona* del Dio invisibile (Col 1,15), è l'*immagine* nel senso forte del termine: Dio si vede, quando gli uomini vedono Gesù; Dio è ascoltato quando gli uomini ascoltano Gesù; Dio è incontrato e conosciuto, quando gli uomini incontrano e conoscono Gesù"¹⁰. Solo in Gesù, il Figlio di Dio, proprio perché viene da Dio, è possibile la visione del Padre; lui è in grado di scoprirne il segreto, perché solo il Figlio può acce-

⁸ I. DE LA POTTERIE, *Prologus S. Iohannis*, Roma 1975, 113.

⁹ Cf. V. MANNUCCI, *Giovanni il vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto vangelo*, EDB, Bologna 1993, 257-259; SEGALLA, "Il Dio inaccessibile di Giovanni", 99-111; ID., "Dio Padre di Gesù nel quarto vangelo", 218-220.

¹⁰ MANNUCCI, *Giovanni il vangelo narrante*, 256.

dere al Padre e conosce l'unico Dio, essendo posto sullo stesso piano di Dio. Egli, che vive nell'intimità della vita filiale e nella perennità della coesistenza del Padre, può rivelare e far conoscere Dio in tutto il suo mistero.

Gesù mostra anche, in modo singolare, di aver coscienza che il Padre già ha rivelato tutto di se stesso e che egli è il solo mediatore della rivelazione di Dio, per il fatto di essere *l'unigenito Figlio* ed avere con Dio un rapporto di filiazione tale, che nessun uomo potrà mai avere (cf. Mt 11,27). Solo Gesù, infatti, è stato generato direttamente da Dio, come dirà egregiamente il Damasceno: "Unigenito, perché egli è l'unico che dall'unico Padre fu generato in modo unico"¹¹. Proprio in virtù di questa unione filiale, Gesù si può mostrare al mondo veramente come l'unica Parola del Padre, il vero volto di Dio, la rivelazione messianica e definitiva. Il prologo, così, si conclude con la visione della faccia invisibile del Padre, la cui luce si riverbera sugli uomini attraverso lo splendore della vita divina di Cristo, Figlio di Dio.

2. IL RAPPORTO DI CONOSCENZA PERSONALE TRA GESÙ E IL PADRE

Nel vangelo di Giovanni diversi testi evidenziano il rapporto di conoscenza personale e di reciprocità tra il Figlio e il Padre. Cercheremo di sottolinearne alcuni che meglio esprimono l'intimità e la comunione tra loro, per poi cogliere il segreto che fonda il loro legame.

2.1. Gesù-Figlio chiama Dio "Padre mio" (Gv 2,16)

La prima volta che Gesù chiama Dio *Padre mio* è quando a Gerusalemme caccia i venditori dal tempio (2,14-17) e fa seguire alla sua coraggiosa azione nella casa di Dio il rimprovero: "*Non fate della casa del Padre mio una casa di mercato*" (v. 16). Due aspetti meritano di essere sottolineati in questa espressione. Anzitutto, Gesù si proclama "Figlio di Dio" e chiama Dio con l'appellativo di *Padre mio*. Il gesto profetico e le chiare parole rivolte ai venditori costituiscono una novità assoluta nella religiosità ebraica.

¹¹ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 8, 135: PG 94, 815.

Nell'Antico Testamento, nessun israelita osava chiamare Dio suo Padre in senso personale, e quindi dirsi suo figlio. Dio era considerato come il Padre del popolo per le grandi gesta da lui compiute nella storia di Israele (cf. Es 4,22; Nm 11,12; Is 1,2ss.; Ger 3,14.19; 31,20). Gesù soltanto parla di Dio in modo unico e nuovo, chiamandolo: *il Padre mio*. Il Dio di Gesù è un Padre che salva e non condanna, libera e invita alla comunione in un cammino di fede attraverso il Figlio. I discepoli, infatti, potranno parlare di Dio come Padre dopo la risurrezione, quando Gesù rivelerà a Maria di Magdala che il Padre suo è diventato veramente il Padre di tutti, naturalmente non per natura ma per grazia: "*Ascendo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro*" (20,17). In questa luce il senso trascendente e dinamico di questa espressione, usata da Gesù, appare, in modo sempre più chiaro, quando si analizzano tutti i testi in cui egli parla dei suoi rapporti con il Padre suo (cf. 5,17-26; 6,32.37.40; 10,30; 14, 10).

Inoltre, Gesù parla del tempio d'Israele come della "*casa*" del Padre suo. Questa particolarità di Giovanni rispetto ai Sinottici, che parlano invece del tempio come "*casa di preghiera*" (cf. Mt 21,13; Mc 11, 17; Lc 19,46), è di grande valore teologico. Nell'Antico Testamento il tempio era considerato la casa di Dio (cf. Es 25,40; 1 Re 6,1; Sal 122, 1) e il centro del culto dell'Altissimo. Per Gesù nella pienezza dei tempi, il tempio è la casa del Padre suo, che egli, come Figlio, prima di prenderne possesso, deve purificare dalla profanazione del commercio. Se Dio è Padre, è assurdo onorarlo, con offerte materiali, come il bestiame o il denaro. Il Padre esige solo il culto spirituale e interiore da vivere nell'amore, rifiutando un culto del tempio, contrario alle esigenze dell'alleanza stipulata fra Dio e il suo popolo (cf. 1 Re 19,10.14). Dopo il suo ritorno al Padre, per il quarto vangelo, la stessa persona di Gesù sarà il nuovo tempio, l'ambiente vitale dell'inabitazione reciproca del Padre e del Figlio, il vero luogo della comunione intima con il Dio trinitario, a cui sono chiamati tutti i credenti (cf. 14,2; 1 Gv 1,3).

2.2. Gesù conosce il Padre perché "mandato" da lui

Un altro aspetto che mette a fuoco, in modo più profondo, il rapporto di conoscenza tra il Padre e il Figlio è quello legato alla missione rive-

latrice e salvifica che Gesù ha ricevuto dal Padre. Gesù è l'inviato del Padre che conosce da dove viene e dove va (cf. 8,14). È venuto dall'"alto", da Dio: *"Io non sono venuto da me"* (8,42), ma *"sono venuto in nome del Padre mio"* (5,43; cf. 3,2). Il Cristo è tanto consapevole di essere *mandato* (4,34; 5,24. 30. 37. 38; 6,29. 38. 39. 44; ...), che non si sente mai solo: *"Io non sono solo, ci sono io e colui che mi ha mandato"* (8,26. 29). All'inizio della sua vita pubblica dirà: *"Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e portare a termine la sua opera"* (4,34).

Alla fine della sua missione nella preghiera dell'ora dice al Padre: *"Ho portato a termine l'opera che mi hai dato da fare"* (17,4), e sulla croce esclama: *"Tutto è compiuto"* (19, 28.30). Ma quale *opera* egli ha portato a termine? Quella di far conoscere Dio all'uomo. Il profeta di Nazareth sa che l'umanità ha bisogno di Dio e che solo lui, il Figlio diletto del Padre, che vive in unità di amore con lui, può introdurla alla conoscenza di un Dio-amore. E chi è l'inviato per questa missione? È colui che rappresenta la persona che lo invia, che parla e agisce in suo nome, che si pone al suo completo servizio, cercando di immedesimarsi il più possibile con il pensiero, la parola e la volontà del mandante.

Il testo che meglio sottolinea l'origine di Gesù dal Padre è quello di Gv 7, 25-30. I pellegrini giunti a Gerusalemme per la festa non sanno nulla del progetto di uccidere Gesù. Infatti, dopo la prima parte dell'insegnamento esposto dal Maestro nel tempio, esprimono varie opinioni sulla personalità e l'operato di Gesù:

"Non è Lui che cercano di uccidere? Guardate come parla pubblicamente e non gli dicono nulla: Forse i capi hanno conosciuto che è veramente il Cristo?" (vv. 25-26).

Anche i capi del popolo credono di conoscere l'origine di Gesù, di conoscere chi egli sia, ma non sanno andare oltre. Non sanno che Gesù viene da Dio e che questa è la sua origine. Davanti alle diverse opinioni Gesù esclama:

"Sì, voi mi conoscete e sapete da dove vengo. Non sono venuto per conto mio, ma chi mi ha inviato è degno di fede e voi non lo conoscete. Io lo conosco perché vengo da lui ed è lui che mi ha mandato" (vv. 28-29).

Non è dalla conoscenza della sua origine umana che va riconosciuto il Messia, ma solo dal fatto di essere "mandato" da Dio. I giudei possono conoscere l'origine terrena di Gesù, ma non quella celeste. Gesù si appel-

la, circa la sua origine divina, all'autorità stessa di Dio, che lo ha mandato. Egli non è venuto da se stesso. La sua missione l'ha ricevuta direttamente da Dio. Chi non conosce l'origine divina di Gesù, non conosce il Messia e non conosce Dio stesso. Gesù, invece conosce il Padre, perché vive sempre in lui, fondando in lui la sua origine e trovando in lui la radice della sua opera. Il Cristo ha compiuto questa *opera* fino ad "essere innalzato sulla croce" (cf. 3,14; 8,28; 12,32. 34). Egli è vissuto perfettamente sottomesso al volere di Dio su di lui. Tutto questo si manifesta chiaramente nei Vangeli, dove c'è una necessità che sovrasta l'intera vita del Cristo (cf. Mt 16,21; 17,12; Mc 9,12; Lc 9,22; 17,25; 24,26). Tale norma sovrana egli la legge nella Scrittura e la esegue con totale obbedienza di Figlio.

2.3. Gesù conosce il Padre perché compie la sua volontà

Il quarto evangelista più volte evidenzia che il Figlio guarda incessantemente al Padre, che è la fonte della sua conoscenza e della sua missione. Tutto trae origine dal Padre: il suo insegnamento, la sua attività, ogni suo potere:

"La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato" (7,16). "La parola che avete ascoltato non è mia, ma del Padre che mi ha mandato" (14,24). "Io non ho parlato da me stesso: il Padre che mi ha mandato, lui stesso ha stabilito che cosa devo dire e che cosa devo insegnare" (12,49).

Il Figlio non fa nulla da solo, ma parla secondo l'insegnamento e la volontà del Padre (cf. 8,28). Gesù è in ascolto del Padre con uno sguardo di interiore contemplazione e trasmette le sue parole, anzi fa conoscere la parola del Padre così bene, che egli stesso per l'evangelista è tale Parola. Commenta Agostino: "Quale è la dottrina del Padre, se non il Verbo del Padre? Cristo stesso è la dottrina del Padre, dato che egli è il Verbo del Padre. Siccome però il Verbo non può essere di nessuno, ma deve essere di qualcuno, chiamò sua la dottrina, in quanto la dottrina è Lui stesso; e la chiamò non sua, in quanto egli è il Verbo del Padre. Infatti che cos'è tanto tuo quanto tu stesso? E che cos'è tanto meno tuo quanto tu stesso, se ciò che tu sei è di un altro?"¹².

¹² AGOSTINO, *In Johannem* 29,3: PL 35, 1629 (trad. di E. GANDOLFO, *Commento al Vangelo e all'Epistola ai Parti di San Giovanni*, Città Nuova, Roma 1968, 653).

Tutta la vita di Cristo dal momento dell'incarnazione a quello della sua morte è un accettare il disegno del Padre (cf. Eb 10,5-10). E in Giovanni, in modo particolare, le opere fatte da Gesù e le parole dette da lui rientrano nella volontà del Padre. Tutto è esecuzione fedele di ciò che fa e dice il Padre:

“Il Figlio non può far nulla da se stesso, se non ciò che ha veduto fare dal Padre; perché tutte le cose che fa lui, le fa, allo stesso modo, anche il Figlio” (5,19).

C'è completa unità e identità nell'operare tra Padre e Figlio: il Padre agisce e il Figlio riproduce. Questo atteggiamento di comunione intima tra Padre e Figlio e di dipendenza totale di questi nei riguardi del Padre, che si esprime nell'amore fiducioso del primo e nell'obbedienza interiore del secondo, è caratteristico del quarto vangelo (cf. 1,8; 7,16; 14,10; 17,4; 19,30). Lo stesso Agostino commenta: “Il Figlio ode e il Figlio vede, e il Figlio è questo vedere e questo udire. Il suo vedere s'identifica col suo essere, come s'identifica con il suo essere il suo udire. In te non esiste questa identificazione fra il tuo vedere e il tuo essere; infatti,, se perdi la vista puoi continuare a vivere, così come puoi continuare a vivere se perdi l'udito”¹³.

Ma su che cosa si fonda questa vita di comunione e questa identità di volontà e di azione? Si fonda sull'amore: “*Il Padre infatti ama il Figlio e gli manifesta tutto ciò che fa*” (5,20a). È l'amore che spinge il Padre a donare al Figlio le sue opere, a renderlo partecipe della sua attività e ad agire in lui. Tutti i segreti del Padre sono rivelati al Figlio. È per questo che al termine della vita pubblica il Cristo dirà:

“Le cose che io vi dico, le dico come il Padre le ha dette a me” (12,50).

La dottrina di Gesù, dunque, le sue parole, la sua verità, le sue opere, tutto viene dal Padre e Gesù compie ogni cosa in adesione perfetta alla sua volontà. È ovvio, allora, secondo Giovanni, che Gesù è il perfetto rivelatore del Padre, la Parola del Padre, la Verità del Padre. Ciò che il Cristo ha vissuto nella vita pubblica è fedelmente compiuto anche nell'ora della prova finale della sua vita. Sappiamo, infatti, che al Getzemani

¹³ AGOSTINO, *In Johannem* 18,10: PL 35, 1542 (trad. cit., 429).

Gesù accetta interiormente e liberamente la volontà del Padre. La sua passività assoluta trova la spiegazione proprio nella preghiera dell'Orto degli Ulivi:

“Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice; tuttavia non quello che io voglio, ma quello che vuoi tu” (Mt 26,39 e par.).

Ed anche in Giovanni, dice ai suoi discepoli che tentano di liberarlo:

“Non berrò il calice che il Padre mi ha dato?” (18,11).

Per Gesù anche la passione è un volere del Padre, a cui egli risponde entrando nel sacrificio con un'obbedienza docile e totale.

2.4. Gesù conosce il Padre perché ha il potere di rivelare e di operare

Il vangelo di Giovanni offre altri testi che mettono in luce il rapporto esistente tra Padre e Figlio. Questa reciprocità di conoscenza può essere vista sotto l'aspetto del potere di rivelare e di agire che il Padre dà al Figlio. Un testo che lo evidenzia è nel contesto del dialogo fra Gesù e Nicodemo (cf. 3,31-36), quando Giovanni, riportando la testimonianza di Gesù, descrive la relazione intima e personale che esiste tra il Padre e il Figlio e il loro vicendevole amore. L'evangelista, dopo aver affermato che Gesù comunica le parole di Dio e il dono dello Spirito, qualifica il Maestro di Nazaret come vero rivelatore escatologico di Dio (cf. 3,34). E si domanda: qual è il contenuto di questa rivelazione? E lo indica nelle parole: *“il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa”* (3,35). Siamo di fronte alla rivelazione dell'amore del Padre nella parola del Figlio. Il Padre, infatti, ama Gesù in modo da porre tutto nelle sue mani con un potere simile al suo: il potere di dare la vita e di giudicare (cf. 5,21-22.25-27; 17,2). Il Padre ama il Figlio prima ancora della creazione del mondo (cf. 17,24) e opera in lui e con lui. Sant'Agostino fa uno splendido commento a questo mistero di amore tra il Padre e il Figlio e sul potere di operare conferitogli dal Padre, quando afferma: *“Il Padre ama il Figlio, ma lo ama come il Padre ama il Figlio, e non come il padrone ama il servo. Lo ama come Figlio unigenito, non come Figlio adottivo. Per questo, gli ha dato tutto in mano. Cosa vuol dire tutto? Vuol dire che il Figlio può quanto il Padre... Essendosi dunque degnato di mandare il*

Figlio, non si pensi che sia stato mandato uno inferiore al Padre; mandando il Figlio, il Padre ci ha mandato un altro se stesso”¹⁴.

Altrettanto si potrà dire dell’agire di Gesù nei riguardi della vita dell’uomo e della storia della salvezza. La sua potestà di Figlio, datagli dal Padre, spesso si manifesta come opera salvifica del Padre stesso. Nella guarigione del paralitico, infatti, Gesù dirà: “*Il Padre mio opera continuamente e anch’io opero*” (5,17). Egli può operare come il Padre, con il dono del perdono e della salvezza, perché vive come Figlio in unità e in conformità perfetta con Dio-Padre. Naturalmente, queste cose implicano anche l’uguaglianza di Gesù con il Padre; per questo egli rivendica a sé lo stesso modo di agire di Dio, come bene intendono i giudei, che cercano sempre di cogliere in fallo il Maestro (cf. 5,18).

Di fronte a tanta sovrabbondanza di doni e di poteri divini posseduti dal Figlio, l’uomo è posto davanti ad una scelta: optare per la fede o per l’incredulità. Dirà l’evangelista Giovanni: chi non accoglie nella fede il Figlio di Dio non avrà la salvezza ma subirà la morte, rimanendo escluso dalla comunione con lui; subirà *l’ira di Dio* (cf. 3,36), ossia il giudizio di condanna da parte di Dio-Padre per aver respinto l’autore della vita. Chi invece crede nel Figlio e permette all’amore di Dio di giustificarlo avrà la vita eterna già al presente, perché partecipa alla stessa vita che Gesù riceve dal Padre.

2.5. L’obbedienza e la figliolanza di Gesù al Padre

Dopo aver riflettuto sull’intimo rapporto tra Gesù e il Padre, viene spontaneo chiedersi: quale sia il segreto di questa radicale apertura a Dio? Il fondamento dell’obbedienza di Gesù al Padre risiede nel legame che esiste tra la sua completa disponibilità e la sua figliolanza divina. Giovanni ha vari testi che illuminano questo aspetto. Entrare nella volontà del Padre per Gesù è l’espressione della sua persona, della sua intimità con Dio. In lui tutta la sua persona, ossia ciò che è e ciò che fa, è filiale.

Un testo, chiaro in proposito, è il brano di Gv 14, 7-11 riportato nel contesto dell’Ultima Cena. In 14,6 Gesù aveva detto: “*Io sono la via, la*

¹⁴ AGOSTINO, *In Johannem* 14,11: PL 35, 1509 (trad. cit., 343).

verità e la vita” e naturalmente i discepoli, per bocca di Filippo, esprimono la loro incomprendimento. Poi il Maestro aggiunge:

“Se mi conoscete, conoscerete anche il Padre mio, ma d’ora in poi voi lo conoscete e lo avete veduto”. E Filippo: “Mostraci il Padre e ci basta” (14, 7-8).

Ancora una volta Filippo non ha capito che si tratta di andare al Padre nella persona di Gesù, per cui il Maestro, con tristezza mista a tanta pazienza, dice al discepolo:

“Da tanto tempo sono con voi e non mi hai conosciuto? Chi vede me, vede il Padre. E come puoi dire: mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre in me? Le parole che io vi dico non le dico da me ma il Padre che dimora in me, è lui che compie le opere” (14,9-10).

La gloria di Dio, dunque, risplende sul volto di Gesù, perché la conoscenza vera di Dio non è una filosofia o una teoria, ma l’esperienza storica di Cristo. Per vedere il Padre nel Figlio, occorre credere nella reciproca unione tra loro. È nella fede che si conosce la compresenza tra Gesù e il Padre. Questa unità, pur nella sua distinzione, è un mistero che si può intuire solo attraverso le parole e le opere del Verbo incarnato. Quando Cristo parla, il Padre parla; quando Cristo opera dei segni, è all’opera la potenza del Padre (cf. 5, 17-26; 8,28; 9, 16-23; 10, 25-38; 12,49).

Giovanni rivela, dunque, questa realtà: la dipendenza di Gesù dal Padre, la perfetta sintonia alla volontà del Padre, la completa obbedienza al Padre. Il Figlio, infatti, è interamente relazione al Padre, movimento di amore verso lui. Gesù in questa condizione filiale sembra annullare fino in fondo la sua volontà in una totale obbedienza da collocarlo in una dialettica di dominio e di alienazione. Tutt’altro. Siamo nell’ordine dell’amore che rinuncia al possesso. E proprio in questa radicale apertura e obbedienza al Padre che egli trova la sua libertà e la sua consistenza di Figlio.

Per Gesù vanno sempre insieme: potere ricevuto, missione rivelatrice, obbedienza e comunione di amore con il Padre. Ma tutto si fonda sull’amore del Padre per il Figlio. L’amore del Padre genera il Figlio e lo invia nel mondo, affinché nel Figlio il mondo conosca il Padre (cf. 17,23). Il Padre infatti dimostra il suo amore verso il Figlio mettendogli tutto nelle mani (cf. 3,35), facendogli compiere le sue opere (5,20), dandogli i suoi ordini (cf. 15, 9-10), affidandogli il suo nome perché lo faccia conoscere

(cf. 17,26), senza nascondergli alcun segreto (cf. 15, 8-9. 15). Il Padre a sua volta lo ama doppiamente perché egli compie la sua missione interamente e fino in fondo coronandola con una morte pienamente accettata (cf. 10,17)¹⁵.

2.6. La reciprocità e la comunione tra Gesù e il Padre

Il mistero della filiazione divina costituisce la realtà di Gesù e viene espresso da Giovanni con parole semplici ed espressioni di vita umana vissuta: è una relazione di unità di vita (cf. 6,57), di presenza continua (cf. 8,16; 10,38; 14,10; 16,32), di conoscenza reciproca e di comunione piena (cf. 16,15). Il reciproco rapporto tra Gesù e il “Padre suo” si manifesta anche in diversi aspetti della loro vita di comunione.

C'è, anzitutto una “comunione nella conoscenza” in senso assoluto, riservata solo a Gesù e al Padre: “*Come il Padre conosce me ed io conosco il Padre*” (10,15). Qualcosa di simile si trova in Matteo: “*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, 25-27). C'è anche “comunione nell'amore”: “*Io amo il Padre*” (14,31; cf. 15,10), ma anche “*il Padre mi ama*” (10,17). Per Giovanni conoscere significa entrare nel mondo dell'amore e sentirsi amati con quell'amore che il Padre nutre verso il Figlio per la sua disponibilità al dono della vita sulla Croce. C'è una “comunione nell'inabitazione”: “*Io sono nel Padre e il Padre è in me*” (14,11); “*Tu sei in me Padre ed io in te*” (17,21). Questa mutua immanenza esprime bene la relazione vitale di tutto l'essere e l'agire di Gesù con Dio-Padre (cf. 10,38). Naturalmente questa profonda reciprocità suppone una stretta unità del Figlio con il Padre: “*Io e il Padre siamo una cosa sola*” (10,30), che Giovanni spesso esprime con le formule di mutua immanenza: “*essere in*” (*éinai en*) e “*rimanere in*” (*ménein en*):

“*Il Padre è in me ed io sono nel Padre*” (10,38);

“*Io sono nel Padre ed il Padre è in me*” (14,11; cf. 14,10).

¹⁵ H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Assisi 1970, 261.

Come l'amore del Padre al Figlio si realizza nell'autocomunicazione e nel dono della paternità, e l'amore del Figlio al Padre si compie nell'obbedienza e nella totale docilità filiale, così l'amore, a cui è chiamato l'uomo, sta nell'accogliere l'amore divino e nell'entrare in comunione di vita tra il Padre e il Figlio. Dice bene Origene: "A nostro parere il Signore conosce quelli che sono suoi, in quanto si è mescolato con essi e ha comunicato loro la propria divinità e li ha presi, per dirla col vangelo (cf. Gv 10,28), nella sua mano: chi crede nel Salvatore, infatti, è nella mano del Padre e, se non ne cadrà da solo per essersi allontanato dalla mano di Dio, non ne sarà strappato: 'Nessuno infatti potrà strappararlo dalla mano del Padre'" (Gv 10,29)¹⁶.

3. L'INTIMO RAPPORTO TRA GESÙ E LO SPIRITO

In Giovanni la pneumatologia ha una forte dipendenza dalla cristologia. Il rapporto tra Gesù e lo Spirito nel quarto vangelo è strettissimo e vitale, tanto che l'intero arco della vita terrena di Cristo è sotto l'insegna dello Spirito Santo. Anche la missione fra gli uomini, dalla nascita alla morte in croce, si caratterizza dal dono, dall'effusione e dalla missione dello Spirito, quale guida dei credenti "*verso tutta la verità*" (16,13). La presenza effettiva ed efficace di Gesù e dello Spirito è legata proprio alla loro reciproca e inscindibile unione. L'intera riflessione dell'evangelista sullo Spirito nasce sia dal contatto e dall'esperienza profonda che egli ha avuto con Gesù, sia perché avvertito che la più vera identità è lo Spirito, sia dalla vita delle comunità, che egli nel cammino di fede, ha guidato a leggere nel volto del Nazareno i lineamenti dello Spirito di Dio. Se l'individualità di Gesù è costituita dallo Spirito, possiamo anche dire con Giovanni che la presenza dello Spirito nel mondo passa attraverso Gesù. Lo Spirito, infatti, è effuso nella Chiesa dalla morte-glorificazione di Cristo e l'intera economia sacramentale è sorretta dalla sua presenza e dalla sua azione. L'evangelista, pertanto, dirà che Gesù riceve, possiede e "*dona lo Spirito senza misura*" (3,34), perché lo Spirito dimora in lui. Cristo, che è il vero tempio dello Spirito (cf. 1,32-33), all'inizio lo pro-

¹⁶ ORIGENE, *Comm. in Johannem*, XIX, 4, in E. CORSINI (ed.), *Commento al vangelo di Giovanni*, UTET, Torino 1968, 569.

mette (cf. 7,37-39), poi lo consegna sulla croce (cf. 19,30.34) e, infine, lo diffonde sulla Chiesa dopo la risurrezione (cf. 20,23).

3.1. L'atmosfera dei vangeli sullo Spirito

Oggi la teologia biblica ha riscoperto “una cristologia dello Spirito” o “una cristologia ascendente”, che mette in luce tutti i misteri della vita del Cristo dalla sua nascita alla gloria della risurrezione¹⁷. Gli studiosi del Nuovo Testamento, infatti, hanno distinto due modelli di approccio per evidenziare il rapporto tra il Cristo e lo Spirito. Il primo modello, tipico di Luca, privilegia Gesù come recettore dello Spirito. Per Luca, infatti, Gesù è il “Signore dello Spirito” e lo possiede fin dall’inizio (Lc 1,35), ma l’evangelista distingue bene tra azione salvifica del Cristo e azione dello Spirito: solo Cristo dà la salvezza e opera la redenzione interiore e morale dell’uomo, mentre lo Spirito incoraggia, testimonia, guida i discepoli e instaura la signoria di Dio nel mondo¹⁸.

Il secondo modello, quello di Giovanni, accentua Gesù come datore dello Spirito. Il quarto evangelista, infatti, presenta in modo originale e proprio la presenza e l’azione dello Spirito in Gesù. Lo Spirito in Giovanni più che forza che agisce su Gesù, è dono che egli fa alla Chiesa. Certamente la teologia giovannea è fortemente cristocentrica, ma non si deve dimenticare che essa è fondamentalmente pneumatocentrica¹⁹.

¹⁷ Cf. Y. DE ANDIA, “La résurrection de la chair selon les valentiniens et Irénée de Lyon”, in *Les quatre fleuves*, 15-16 (1982) 67.

¹⁸ Cf. A. MILANO, “La pneumatologia del Nuovo Testamento. Considerazioni metodologiche”, in *Agostinianum* 20 (1980) 429-469 (specie 451).

¹⁹ Il termine *pneûma*, “spirito”, ricorre 24 volte in Giovanni riferito specie allo “Spirito Santo” o “Spirito di verità”, e solo 4 volte ricorre con l’appellativo *ho paráklētos*, “il Paraclito”. Sul tema dello Spirito Santo in Giovanni si vedono oltre i vari commentari i seguenti studi: H. SCHLIER, *Il concetto di Spirito Santo nel vangelo secondo Giovanni*, in ID., *Riflessione sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1969, 341-350; G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTS Mon. Ser. 12), UP, Cambridge 1970; ID., “Lo Spirito Santo ‘interprete’ secondo il vangelo di Giovanni”, in *Communio* 2 (1973) 461-467; E. MALATESTA, “The Spirit/Paraclete in the Fourth Gospel”, in *Bib* 54 (1973) 539-550; F. PORSCHE, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannes evangeliums* (FThSt 16), J. Knecht, Frankfurt am Main 1974; R. SPITZ, *La révélation progressive de l’Esprit Saint*, Ed. Du Cèdre, Paris 1976, 129-157; M.M.B. TURNER, “The con-

L'evangelista dirà, infatti, che lo Spirito è sceso su Gesù nel battesimo e che egli è profondamente animato dallo Spirito, ma aggiungerà anche, come vedremo, che lo Spirito *dimora* su Gesù. Egli lo dona ai discepoli per la loro missione e diventa in loro il maestro interiore che li guida nel mondo e li difende dal male (cf. 16,13; 17,15).

Nel campo teologico, la relazione tra Cristo e lo Spirito, specialmente all'interno dell'economia trinitaria e della storia della salvezza, ha dato luogo a due tentativi d'interpretazione, che hanno avuto il loro riflesso nel pensiero religioso dell'Oriente e dell'Occidente. Si tratta della questione

cept of Receiving the Spirit in John's Gospel", in *Vox Evangelica* 10 (1977) 24-42; I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, in M. DE JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Duculot-Leuven University Press, Gembloux-Leuven 1977, 177-201; G. GHIBERTI, *Il dono dello Spirito e i poteri di Giovanni 20, 21-23*, in P.R. TRAGAN (a cura di), *Segni sacramenti nel vangelo di Giovanni*, Anselmiana, Roma 1977, 183-220; A.G. MARTIN, "Le Saint Esprit et l'Évangile de Jean dans une perspective trinitaire", in *RevRef* 29 (1978) 141-151; F. PORSCH, *Anwalt der Galubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums*, KBW, Stuttgart 1978; M.E. BORING, "The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus", in *NST* 25 (1978/79) 113-123; I. DE LA POTTERIE, "Gesù e lo Spirito secondo il vangelo di Giovanni", in *PSV* 4 (1981) 114-129; G. GHIBERTI, *Lo Spirito di Gesù nel vangelo di Giovanni*, in AA.VV., *Gesù il Signore. Riflessione e scelte pastorali*, Piemme-Marietti, Roma 1983, 57-74; A. PINTO DA SILVA, "L'interpretazione di Giovanni 7,37-39", in *Salesianum* 45 (1983) 575-592; F. MANNS, "Le Paraclet dans l'Évangile de Jean", in *LA* 33 (1983) 99-152; G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984 (con bibliografia); D. MOLLAT, *Cristo sorgente dello Spirito*, in ID., *La Parola e lo Spirito. Egesi spirituale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 11-34; G.M. BURGE, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 1987; A. FEUILLET, "Le don actuel et futur de l'Esprit Saint par Jésus dans les chapitres 1 à 12 du Quatrième Évangile," in *Divinitas* 31 (1987) 119-143; R. SCHNACKENBURG, *La comunità giovannea e la sua esperienza dello Spirito*, in ID., *Il vangelo di Giovanni*, IV, Paideia, Brescia 1987, 38-71; I. DE LA POTTERIE, *Cristologia e pneumatologia in Giovanni*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (a cura di), *Bibbia e cristologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 275-291; J. WIJNGAARDS, *The Spirit in John* (Zacchaeus Studies NT), Glazier, Wilmington 1988; G. GHIBERTI, *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, (SB 84), Paideia, Brescia 1989; A. DALBESIO, *Gesù promette e dona lo Spirito*, in ID., *Lo Spirito santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 55-67; COMITATO NAZIONALE PER IL GRANDE GIUBILEO, *Lo Spirito Santo nella comunità dei discepoli*, EDB, Bologna 1998.

del *Filioque*. Nella teologia occidentale, infatti, lo Spirito è sentito come il vincolo personale di amore eterno e di unità tra il Padre e il Figlio; lo Spirito è amore, reciprocità, gratuità e accoglienza: “Una certa quale inefabile comunione del Padre e del Figlio”²⁰.

Nella tradizione occidentale che è prevalentemente pasquale, lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*). Nella teologia orientale, invece, lo Spirito è il dono dell’amore in persona, l’estasi del Padre e del Figlio, il loro perenne esodo per donarsi all’altro; lo Spirito è generosità, apertura, dono di Dio, novità e fonte di vita: “È l’enunciazione di un dinamismo per cui lo Spirito è colui nel quale termina il processo [...]. Lo Spirito è colui per mezzo del quale è portata a compimento la comunicazione di Dio. Economicamente è a lui che vengono attribuiti la santificazione e il perfezionamento. Nella Tri-unità di Dio egli è il compimento”²¹. Per l’Oriente, dunque, che è più attento al mistero della croce del Signore, lo Spirito procede dal Padre per il Figlio. In questa prospettiva la teologia giovannea, che è in sintonia con entrambe le tradizioni e specie con quella orientale, si presta per una sintesi interpretativa ed equilibrata della relazione intima tra Cristo e lo Spirito. In questo studio, allora, intendiamo soffermarci prevalentemente su questo aspetto, che domina tutto il quarto vangelo e sulla sua rivelazione progressiva, accennando solo alla presenza e all’azione interiore dello Spirito Santo nei “discorsi di addio” di Gesù ai discepoli (cf. 14-16).

3.2. Lo Spirito “dimora” in Gesù che battezza nello Spirito (Gv 1,32-33)

Il primo testo giovanneo, che ci presenta lo Spirito, è quello riguardante la testimonianza del Battista (cf. 1,32-34), dove egli proclama pubblicamente il modo con cui ha visto lo Spirito Santo scendere e rimanere su Gesù. Il racconto differisce da quello dei sinottici. In Marco e in Matteo, infatti, la manifestazione dello Spirito è contemplata da Gesù stesso (cf. Mc 1,10; Mt 3,16-17); in Luca è la gente che assiste alla scena del battesimo di Gesù e può vedere come lo Spirito opera su Gesù (cf. Lc 3,21-22). In Giovanni, invece, il testimone stesso vede la manifestazione

²⁰ AGOSTINO, *De Trinitate* 5, 11,12.

²¹ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 586-587.

dello Spirito, sottolinea le caratteristiche di questo straordinario evento, lo rivela al popolo, manifestando il sigillo di Dio su Gesù come Messia. La scena giovannea è, dunque, diversa e mette in luce l'oggetto della visione del Battista, il segno per cogliere l'identità di Gesù e il fondamento della sua testimonianza.

L'intera pericope sullo Spirito, che discende dal cielo e si posa su Gesù (cf. 1,29-34), ben delimitata per l'inclusione delle espressioni che ricorrono all'inizio e alla fine (v. 29: *agnello di Dio* e v. 34: *eletto di Dio*), è costruita a forma di chiasmo concentrico. Interessante nel brano è la progressione nell'uso dei verbi di visione, all'inizio, al centro e alla fine, per indicare l'interiorizzazione dell'esperienza visiva del Battista, come si può ben vedere nella struttura del brano stesso²².

- A. Giovanni *scorge* (*blépei*) Gesù ed esclama: "Ecco l'agnello di Dio" (v. 29).
- B. È *colui del quale* ho detto: È stato anteposto a me, perché era prima di me (v. 30).
- C. Ed *io non lo conosco*, ma sono venuto a *battezzare con acqua* (v. 31).
- D. Giovanni rese testimonianza dicendo: **Ho contemplato** (*tethéamai*) **lo Spirito** scendere dal cielo come colomba (*hōs peristeran*) e **dimorare** (*ménein*) **su di lui** (v. 32).
- C'. Ed *io non lo conosco*, ma chi mi ha mandato a *battezzare con acqua* (v. 33a).
- B'. È *colui che battezza nello Spirito Santo* (v. 33b).
- A'. Io *ho veduto* (*heóraka*) e ho testimoniato: egli è l'eletto di Dio (v. 34).

La struttura proposta pone al centro della pericope il v. 32, che descrive la venuta dello Spirito su Gesù. Ma Giovanni, a differenza dei

²² Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, 1, EDB, Bologna 1978, 112-113; DE LA POTTERIE, "Gesù e lo Spirito", 115-116. Da non trascurare i verbi che riguardano il "vedere" che hanno una accentuazione e una progressione come dimostra lo studio di C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean*, Università Gregoriana, Roma 1967, dove *blépo* ha il significato di "vedere fisico", *theáomai* quello di "osservare attentamente" e *horáo* quello di "percepire in crescendo". Il Battista scorgendo Gesù ha contemplato nel battesimo lo Spirito su Cristo passando così all'intelligenza della fede.

sinottici, evidenzia tre particolari significativi nel testo: *lo scendere dal cielo, il simbolo della colomba e il dimorare su di lui*. La discesa dal cielo indica l'origine divina dello Spirito (cf. 1,51). L'immagine della colomba, che rende concreta e quasi sperimentabile la presenza divina, in realtà, allude o alla colomba di Noè, segno della nuova creazione (cf. Gen 8,9), che in Cristo si inaugura; oppure, essendo la colomba quasi lo stemma di Israele, secondo il Sal 68,14 e Os 7,11, si vuole introdurre il nuovo popolo messianico che si costituisce intorno al Cristo ed è animato dallo Spirito di Dio. Il dimorare dello Spirito su Gesù, infine, ha un suo preciso significato e valore: lo Spirito "dimora" in Gesù, perché egli lo possiede, in pienezza e stabilmente, fin dal seno materno come in un tempio, simile alla gloria di Dio, che era presente nella tenda durante l'esodo (cf. Nm [LXX] 14,10; Is 11,2). Gesù così diviene la nuova dimora di Dio, il Tempio dello Spirito, una realtà legata allo Spirito, diversa da ogni uomo, e per questo fonte perenne di salvezza per tutti (cf. 3,14). Per san Tommaso, l'azione permanente dello Spirito in Gesù è il segno che egli è il Figlio del Padre ed è il movente che lo spinge nella sua vita filiale:

“Come il Figlio, che ha la sua esistenza dal Padre, manifesta il Padre, così anche lo Spirito Santo, che ha la sua esistenza dal Figlio, manifesta il Figlio”²³.

Questa teofania dello Spirito fu, dunque, per il Battista il segno decisivo che gli fece scoprire la vera identità di Gesù. Secondo una tradizione rabbinica, il Cristo doveva rimanere sconosciuto fin quando un fatto straordinario di Dio non lo avesse rivelato (cf. Mt 24,23-27). Questo evento straordinario fu opera del Battista. Egli ora poteva testimoniare che Gesù è il Messia. Ma il quarto evangelista sottolinea un altro elemento presente nel testo, cioè che Gesù “è *colui che battezza nello Spirito Santo*” (v. 33b). La conseguenza della discesa dello Spirito su Gesù è il “battesimo nello Spirito”. L'espressione definisce tutta l'attività di Gesù e la sua missione, nella quale si realizzerà quella grande effusione escatologica dello Spirito preannunciata dai profeti (cf. Ez 36,26-29; Gl 3,1-5; 1 QS IV, 19-23; *Test. Lev.* 18,6-9). Il battesimo “nell'acqua” dato dal Battista, a confronto con quello “nello Spirito” dato dal Messia, è solo prefigurazione e preparazione a riconoscere colui che comunica lo Spirito.

²³ TOMMASO, *Super ev. S. Iohannis, Lect.* XIV, IV, 268 (ed. CAI, Taurini - Romae 1952-53).

Questo brano sulla testimonianza del Battista, questa *phanérosis*, che possiamo definire il testo generatore di tutti gli altri testi riguardanti il rapporto tra Gesù e lo Spirito, raggiunge nei vv. 32-33 il suo vertice. La proclamazione di Gesù come “eletto di Dio” diventa per Giovanni l’eco delle parole dette dal Padre, e riportate dai sinottici, quando Gesù scende nelle acque: “Questi è il mio Figlio diletto” (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22). In sintesi, la testimonianza giovannea svela il mistero della persona di Gesù: egli è “l’agnello di Dio”, “l’eletto di Dio”, che battezza con lo Spirito Santo, che lui solo può dare. La testimonianza del Battista ha caratterizzato così due epoche, quella del Battista: “Io sono venuto a battezzare con acqua” (v. 31) e quella di Gesù: “Lui battezza con lo Spirito Santo” (v. 33).

La discesa dello Spirito e la sua permanenza su Gesù nelle acque del Giordano sono l’inizio della salvezza e dei tempi nuovi. Con lo Spirito che scende dal cielo sul Figlio dell’uomo, è iniziato il cammino dell’umanità nel suo ritorno al Padre, ha preso il via la creazione del nuovo Israele. Anche se fin dalla nascita di Gesù lo Spirito era sceso su di lui, solo ora la sua potenza lo rivela quale segno al Battista e al mondo. Anche se fino all’evento del Giordano lo Spirito era rimasto in Gesù nascosto, nel silenzio e sconosciuto, ora con la conferma che viene dall’alto, lo Spirito lo consacra nella sua missione profetica e messianica.

3.3. Lo Spirito è dato da Gesù “senza misura” con la sua parola (Gv 3,31-36)

Il secondo detto giovanneo sulla relazione intima tra Gesù e lo Spirito è contenuto nella pericope conclusiva del cap. 3, dove termina l’ultima testimonianza del Battista. Il tema centrale rimane la figura di Gesù, unico rivelatore del Padre e donatore di vita eterna tramite lo Spirito (cf. 3,31-36). L’evangelista indica le condizioni per ricevere il dono dello Spirito e raccoglie in sintesi alcuni detti di Gesù, certamente cari alla Chiesa giovannea, invitata dalla parola di Dio a verificare il proprio legame con il Cristo. Il brano si apre con un’affermazione generale a forma di chiasmo:

- A. Chi viene **dall’alto** è *al di sopra di tutti*;
- B. chi viene dalla terra,

- B'. appartiene alla terra e parla della terra.
 A'. Chi viene **dal cielo** è *al disopra di tutti* (v. 31).

Il testo poi sviluppa il tema della fede nella testimonianza dell'unico rivelatore con dei versetti strutturati a concatenazione e in parallelo, dove si trova il detto sullo Spirito che a noi interessa esaminare (vv. 32-36):

- A. Gesù attesta le cose celesti, ma nessuno accoglie la sua testimonianza (v. 32).
 A'. Chi accoglie la sua testimonianza, attesta che Dio è verace (v. 33).
 B. **L'inviato di Dio comunica le parole di Dio e dona lo Spirito** (v. 34).
 B'. Il Padre ama il Figlio e gli ha posto in mano ogni cosa (v. 35).
 C. Chi crede nel Figlio ha la vita eterna (v. 36a).
 C'. Chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita (v. 36b)²⁴.

Il Rabbi di Nazaret, dunque, è colui che viene dall'alto, appartiene al mondo divino, è superiore ad ogni uomo e può parlare di Dio per esperienza diretta (v. 31). Nella sua parola è Dio che si presenta e parla all'uomo, ma gli uomini rifiutano di credere (v. 32). Chi accoglie, invece, la sua testimonianza riconosce che Dio è dalla parte di Gesù, accoglie Dio stesso e testimonia la verità delle parole che il Padre dice attraverso il suo inviato (v. 33). Ed eccoci al v. 34, che in realtà sviluppa l'affermazione di 1,33b esaminata in precedenza, ed approfondisce ulteriormente il tema dell'autenticità della testimonianza di Gesù. Il Cristo non solo è la rivelazione della parola di Dio, ma è "la Parola" stessa per ogni uomo. Questa realtà profonda dell'essere di Gesù fa sì che egli non solo sia colui che riceve tutto dal Padre, ma è anche colui che trasmette a sua volta quanto possiede; è il canale attraverso il quale viene dato lo Spirito.

Non tutti i commentatori leggono l'espressione "*dà lo Spirito*" (v. 34) ponendo Gesù come soggetto della frase. Per alcuni di essi il soggetto del verbo è Dio. Ma questa seconda lettura è contraria alla teologia giovannea. Infatti, non è Dio che dà lo Spirito a Gesù, ma è sempre Gesù stesso l'origine e la fonte dello Spirito, perché egli lo possiede in se stesso e lo dona "*senza misura*" (v. 34)²⁵.

²⁴ Cf. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, I, 334ss.

²⁵ Cf. DE LA POTTERIE, "Parole et Esprit", 182.

Così commenta Origene: “Ci sono stati uomini sapienti i quali, possedendo Dio, ne hanno riferito le parole; essi tuttavia avevano solo parzialmente lo Spirito di Dio [...]; invece il Salvatore, mandato a trasmettere le parole di Dio, non dona lo Spirito solo parzialmente, perché non è per averlo ricevuto lui stesso che egli lo comunica agli altri; bensì, lui che è stato mandato dall’alto ed è superiore a tutti, dona lui stesso lo Spirito, perché ne è la sorgente”²⁶.

Come viene però comunicato da Gesù questo dono dello Spirito? Se si riflette sul nesso causale che Giovanni pone nel versetto, la risposta appare chiara: Gesù “trasmette le parole di Dio, perché dà lo Spirito senza misura” (v. 34). È attraverso le parole di Gesù, lasciate penetrare nell’intimo dell’uomo, che viene donato lo Spirito di Dio in modo sovrabbondante. Gesù comunica a tutti lo Spirito perché lo possiede pienamente in sé, è il fondo del suo essere. La parola di Gesù e lo Spirito di Dio sono così lo stesso dono divino in perfetta corrispondenza (cf. Ger 31,33-34; Ez 36,26-27). Possiamo dire, allora, che il Padre mandandoci il Figlio-Parola ci ha mandato anche, tramite il Figlio, lo Spirito Santo. Giovanni, alle domande di quale sia il contenuto della rivelazione di Gesù, perché egli possa dare all’uomo il dono della parola e dello Spirito e perché il Padre che gli “*ha posto in mano ogni cosa*” (v. 35), risponde affermando la relazione intima e l’unità tra il Padre e il Figlio e il loro vicendevole amore nel mistero trinitario. Di fronte a tanta sovrabbondanza di doni e di poteri divini, l’uomo è posto davanti a una scelta: optare per la fede o per l’incredulità. Solo chi crede in Gesù avrà la vita eterna già ora nel presente, perché partecipa alla stessa vita che Cristo riceve dal Padre.

3.4. Le parole di Gesù sono “Spirito e vita” (Gv 6,63)

Un ulteriore, breve testo, da collocare nella stessa prospettiva, è quello posto al termine del discorso sul pane della vita, il cui tema è quello del contrasto tra fede e incredulità (cf. 6,60-71). Di fronte all’insegnamento di Gesù i discepoli reagiscono mormorando e scandalizzandosi. E Gesù, che conosce l’animo di ciascuno, tenta di precisare il suo pensiero mediante il detto sullo Spirito, espresso dall’evangelista in forma di chiasmo antitetico:

²⁶ ORIGENE, *In Joannem fragm.* 48, in GCS, IV, 523, 5-9.

- A. È lo **Spirito** che dà la **vita**,
- B. la carne non giova a nulla.
- B'. Le parole che vi ho detto,
- A'. sono **Spirito** e **vita** (v. 63).

Il versetto, che contiene un proverbio popolare (*mashál*) nella prima parte ed una applicazione da parte di Gesù nella seconda, intende mostrare la potenza dello Spirito e la debolezza della carne²⁷. Come lo Spirito intende comunicare la vita a ciò che è morto, così le parole di Gesù sono Spirito che comunica una nuova vita. Infatti, è solo lo Spirito di Gesù che introduce l'uomo nella sfera del soprannaturale, e chi è aperto alla sua azione comprende e giunge a credere alla rivelazione divina. In conclusione, le parole di Gesù non sono soltanto ispirate dallo Spirito, ma lo contengono e lo donano all'uomo che le accoglie. Per Giovanni, dunque, l'azione dello Spirito e il dono della vita si raggiungono con la parola di Gesù. Credere in lui significa accogliere la sua parola preta del suo Spirito, unica via alla vera vita. Tuttavia, afferma giustamente lo Schlier: "Le parole di Cristo ai suoi discepoli hanno il potere di rivelare Dio. Rivelare Dio nella potenza dello Spirito. Per questo sono parola di Dio, come viene ripetuto spesso (Gv 3,34; 5,19ss.e a.). Ma che in questo abbia parte lo Spirito non è più affermato altrove dall'evangelista. Ciò significa che per lui lo Spirito era sì operante nelle parole terrene (e nei miracoli terreni) di Cristo, ma che non rendeva ancora accessibili queste parole. A questo si giunge solo quando Cristo è "innalzato" con la sua morte, e il Verbo incarnato è entrato nella gloria del Verbo originario"²⁸.

²⁷ La *carne* di cui parla in 6,63 ha un senso diverso da 6,53-56. Qui ha un significato negativo, di fragilità e debolezza, cioè è la carne priva dello spirito. Nei vv. precedenti, invece, ha un senso positivo, cioè di uomo, individuo. Inoltre nel v. 63 c'è opposizione tra i termini "spirito" e "carne" (cf. Mt 26,41; 2 Cor 3,6; 1 Pt 3,18); nei vv. 53-56, invece c'è unione tra i termini "carne" e "sangue" (cf. Sir 14,18; 17,31; Mt 16,17; 1 Cor 15,50.53; Gv 1,13) ed essi indicano la persona concreta di Gesù, Verbo fatto carne.

²⁸ SCHLIER, "Il concetto di Spirito", 342.

3.5. Lo Spirito dono “promesso” da Gesù alla Chiesa (Gv 7,37-39)

Si sono visti i primi testi riguardanti lo Spirito e come Gesù, attraverso la sua parola, lo partecipa all'uomo credente. Continuando ora nella lettura progressiva del quarto vangelo, ed inoltrandoci verso gli eventi finali della vita di Gesù, sostiamo sui testi che mettono in luce lo Spirito che è “dono”, prima *promesso*, poi *consegnato*, ed infine, *diffuso* nella Chiesa. Il testo giovanneo sulla promessa del dono dello Spirito (cf. 7,37-39)²⁹ si colloca all'inizio della seconda parte del discorso di Gesù ai discepoli riuniti nel Cenacolo, dove la sua persona e l'origine dal Padre sono sempre al centro della rivelazione. L'evangelista afferma, in modo deciso, che la salvezza va trovata solo nel Cristo e non nelle celebrazioni religiose ebraiche. Siamo al termine della grande festa delle Capanne (*sukkòt*). Nel settimo giorno, il più importante di tutti, che precede quello di chiusura, Gesù prende lo spunto dai riti che si celebrano per fare la sua rivelazione. Particolarmente solenne era il momento del mattino, quando si snodava la processione con palme dalla fonte di Siloe, dopo che il Sommo Sacerdote aveva attinto l'acqua con un'anfora d'oro. Quest'acqua, fra le acclamazioni gioiose e il canto del popolo su testi di Isaia (12,3-6) e dell'Hallel (Sal 113-118), veniva versata con il vino sull'altare degli olocausti, dopo che il celebrante per sette volte ne aveva fatto il giro.

In quest'ora suggestiva e carica di religiosità, Gesù pronuncia ad alta voce la sua parola, il cui annuncio sintetizza tutta la sua opera messianica:

“Chi ha sete venga a me e beva colui che crede in me, come disse la Scrittura” (vv. 37-38a).

E l'evangelista aggiunge:

“Scorreranno dal suo intimo fiumi di acqua viva. Disse questo dello Spirito che dovevano ricevere coloro che avrebbero creduto in lui. Infatti non c'era ancora lo Spirito, non essendo ancora stato glorificato Gesù” (vv. 38b-39).

²⁹ Cf. M. MIGUENS ANGUEIRA, “El agua y el Espíritu en Jn 7, 31-37”, in *EstBib* 31 (1972) J. CABA, “Jn 7, 37-39 en teologia del IV Evangelio sobre la oracion de peticion”, in *Greg* 63 (1982) 647-675; PINTO DA SILVA, “L'interpretazione”, 575-592; F.F. RAMOS, “No habia Espirito”, in *StLeg* 25 (1984) 13-50; R. ROBERT, “Approche littéraire de Jean 7, 37-39”, in *Rthom* 86 (1986) 257-268; G. BIENAIME, “L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7, 37-39”, in *RTLv* 21 (1990) 281-310.

Particolarmente complessi si presentano i vv. 37-38, che sempre sono stati variamente interpretati dagli esegeti. Noi abbiamo utilizzato una nuova traduzione con la quale intendiamo rispondere ai due problemi principali di sempre: quello della punteggiatura e quello della citazione biblica a cui si riferisce il testo giovanneo. Circa il primo problema, pensiamo che “colui che crede in me” è da legare con il verbo precedente ed, inoltre, sia giusto mettere il punto dopo “la Scrittura”, perché ciò offre la chiave per individuare il testo biblico a cui si riferisce il v. 38a (cf. lo stesso modo di citare in 1,23). Così il v. 38b si riferisce alla persona di Cristo e non al credente. Per quanto riguarda poi il testo scritturistico citato, esso si riferisce a Is 55,1-3a, non solo per l’affinità con la teologia giovannea, ma anche per un legame tra la citazione di Giovanni e quella di Isaia (LXX)³⁰.

Da quanto si è detto in precedenza, il testo risulta strutturato in forma di chiasmo così:

- A. Chi ha sete venga a me (v. 37b)
- B. e beva colui che *crede in me* (v. 38a),
- C. come *disse* la Scrittura (v. 38b).
- D. **Scorreranno dal suo intimo fiumi di acqua viva** (v. 38c).
- C'. *Disse* questo (v. 39a)
- B'. dello Spirito che dovevano ricevere coloro che *avrebbero creduto in lui* (v. 39b).
- A'. Infatti non c’era lo Spirito, poiché Gesù non era stato ancora glorificato (v. 39c)³¹.

All’uomo, assetato di salvezza e di valori perenni, Gesù dichiara solennemente che egli solo è colui che appaga ogni bisogno ed ogni più segreto desiderio. Egli è la roccia da cui sgorgano le acque. Egli è la fonte della vita e della salvezza, che disseta chiunque crede in lui: “*O voi tutti assetati, venite alle acque [...] porgete l’orecchio e venite a me, ascoltate e vivrà la vostra anima*” (Is 55,1.3a). Le parole finali dette dall’evangelista:

³⁰ Cf. PINTO DA SILVA, “L’interpretazione”, 575-592.

³¹ Cf. *Ibidem*, 588-591.

“*Scorreranno dal suo intimo fiumi di acqua viva*” (v. 38), sono un richiamo che anticipa la scena del Calvario, dove dal costato aperto di Cristo sgorgherà “*sangue ed acqua*” (19,34), e sono anche un’allusione a Gesù, nuovo Tempio, il Tempio messianico, dal quale scaturiranno nel futuro per l’umanità fiumi di acqua viva (cf. Ez 47,1-2.12; Zc 13,1; 14,8; Sal 78,15-16).

Per Giovanni, Cristo sulla croce appare così l’immagine più viva dell’amore di Dio per l’umanità. Dal suo cuore ferito per amore zampillerà una sorgente perenne di vita. “La proclamazione di Gesù, durante il grande giorno della festa delle Capanne (7,37s.), per concretezza, vivacità e contenuto somiglia molto alla scena drammatica accaduta in Samaria al pozzo di Giacobbe (4,7-14). Il Verbo incarnato, in questi due brani prende lo spunto per la sublime rivelazione di due fatti concreti: l’acqua del pozzo attinta dalla peccatrice e il rito dell’acqua attinta alla fonte di Siloe. Queste scene vive, incentrate sull’acqua, offrono al Maestro l’occasione per presentarsi come ‘acqua viva’ e proclamarsi l’unica fonte della vita, della felicità, della salvezza”³².

Dal Cristo, dunque, il credente attinge l’acqua, che è la parola di Dio. Questa egli deve assaporare ed assimilare interiormente per avere felicità e vita. A questo punto Giovanni aggiunge subito il suo commento teologico circa il dono dello Spirito, “*che dovevano ricevere coloro che avrebbero creduto in lui*” il giorno della sua morte, quando si compirà la promessa: “*Infatti non c’era ancora lo Spirito, non essendo ancora stato glorificato Gesù*” (v. 39).

Nel testo vengono distinti i due tempi della rivelazione: quello di Gesù e quello dello Spirito. Se da una parte Gesù invita a credere in lui, dall’altra preannunzia l’azione dello Spirito, che feconderà il cuore dei credenti. Dunque, il discepolo potrà raggiungere la fede, l’interiorizzazione, la conoscenza di Gesù solo ad una condizione: che sia docile all’opera dello Spirito Santo, lo Spirito di verità che Gesù stesso invierà dopo il suo ritorno al Padre (cf. 16,7). L’evangelista, dunque, si riferisce di preciso al momento dell’esaltazione di Gesù in croce, perché il dono dello Spirito scaturirà dal gesto supremo dell’amore di Gesù elevato da terra, dal cuore trafitto di un Dio crocifisso.

³² PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 272.

A Giovanni sta a cuore sottolineare un principio fondamentale, sancito da Gesù nella carne, per sempre: il Messia è la sola persona che conta. L'unica legge in vigore per il quarto vangelo è la parola di Dio, che Gesù annuncia, vivendo fra gli uomini, con la sua vita e la sua opera.

3.6. Lo Spirito “consegnato” da Gesù morente alla Chiesa (Gv 19,30.34)

Siamo alla morte di Gesù e l'evangelista presenta i temi del compimento delle Scritture e della missione di Cristo e, infine, del dono dello Spirito. Gesù sulla croce è cosciente della sua divinità e rivede l'intero progetto del Padre, che egli, quale Figlio obbediente, ha percorso liberamente, dominando ogni singolo evento (cf. 4,34; 17,4).

3.6.1. “Consegnò lo Spirito...” (Gv 19,30)

Prima di morire “*Gesù disse: Tutto è compiuto*” (v. 30a): il compimento della sua missione si realizza proprio quando la passione e la vita terrena finiscono. In quest'ora si compie pienamente la volontà e l'opera del Padre, il Figlio conclude volontariamente la sua missione obbediente di rivelazione e di amore, realizzando l'unità e la comunione tra l'umano e il divino con la sua morte. Giunto, infine, al momento della morte, l'evangelista così si esprime: “*Poi, chinato il capo, consegnò lo Spirito*” (v. 30b).

Quest'ultima espressione giovannea (*parédoken tò pneûma*), singolare se confrontata con il testo dei sinottici, dove si indica solo l'atto naturale del morire da parte di Gesù (cf. Mc 15,39. Mt 27,50; Lc 23,46), ma unica nel quarto vangelo, non indica solo l'evento della morte di Gesù, ma esprime anche la sua volontà di donare alla Chiesa nascente lo Spirito, l'altro Paraclito, perché questi prolunghi la sua opera (cf. 14,16; 16,7). Ireneo a questo proposito commenta: “Quando ha effuso sul genere umano il seme vitale, cioè lo Spirito Santo della remissione dei peccati, per mezzo del quale siamo vivificati? [...]. Non fu forse quando adagiatosi, si sdraiò e prese sonno, come dice egli stesso in Davide: ‘Io mi coricai e presi sonno’ (Sal 3,6)? E che faceva questo in comunione con noi, lo dice anche egli stesso: ‘Il mio sonno mi è stato soave’ (Ger 3 1,26)”³³.

³³ IRENEO, *Adversus Haereses*, IV, 31, 2: cf. E. BELLINI (a cura di), *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 373.

Il doppio significato, tipico del quarto evangelista, è sottolineato, dunque, dal verbo *paradidomi* (dare, consegnare), che evidenzia una specie di passaggio del testimone. Il verbo “sembra scelto per indicare l’offerta volontaria della vita da parte di Cristo, con un’evidente allusione a Is 53,12: *Ha consegnato se stesso alla morte!* E l’unione del verbo col vocabolo *pneuma* (termine a doppio senso: spirito dell’uomo e spirito di Dio) arricchisce il contesto di un singolare significato: usando un’espressione del tutto insolita per indicare la morte di Gesù, Giovanni ha voluto dirci che quella morte ebbe come effetto di donare lo Spirito alla comunità”³⁴.

La morte di Gesù è l’inizio della nuova creazione per il mondo e della nuova vita per i credenti. La morte non interrompe la vita: Gesù sale al Padre e lo Spirito discende sugli uomini, presenti in Maria e nel discepolo amato sotto la croce. Al gesto di Gesù che reclinò il capo segue quello della “consegna” dello Spirito. “Gesù non muore senza scopo, ma per salvare l’uomo; per completare la sua opera doveva dimostrare il suo amore fino alla fine. Tale estremo amore spezza, per così dire, i limiti dell’umanità di Gesù e lo trasforma in datore di vita, come il Padre. Lo Spirito che egli aveva ricevuto dal cielo (1,32s.), può ora donarlo e comunicarlo agli uomini: Gesù è il Dio generato (1,18; 20,28). Lo Spirito che Gesù dona, è il fondamento della nuova alleanza, egli realizza il regno universale (19,23) e costituisce il nuovo popolo (19,25-27)”³⁵. Il buon Pastore ha dato la vita per le sue pecore (cf. 10, 11). Dalla sua morte la gloria di Dio si rivela attraverso lo Spirito che invade il mondo. Alla comunità cristiana, costituita presso la croce, Gesù, con la sua morte, indica ormai aperto il tempo dell’effusione dello Spirito Santo, di cui egli stesso è la fonte.

3.6.2. “...E ne uscì sangue e acqua” (Gv 19,34)

Oltre la scena della morte di Gesù, Giovanni pone in risalto anche quella del costato trafitto da una lancia ad opera di un soldato romano:

³⁴ MAGGIONI, “Il vangelo di Giovanni”, in G. BARBAGLIO, R. FABRIS, B. MAGGIONI, *I vangeli*, Cittadella, Assisi 1975, 1671-1672.

³⁵ J. MATEOS – J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1982, 773-774.

“Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe al primo e all’altro, che erano stati crocifissi con lui. Venuti da Gesù, e vedendolo già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati con un colpo di lancia trafisse il suo fianco e subito ne uscì sangue ed acqua” (19, 32-34).

Il gesto del soldato assume una grandissima importanza per il simbolismo racchiuso nella scena specialmente per l’uscita dell’acqua mescolata al sangue. Il fenomeno della fuoriuscita del sangue e dell’acqua se da una parte conferma la realtà della morte del Signore, dall’altra contiene un profondo significato: prefigura “la permanenza dell’effusione dello Spirito oltre la morte di Gesù”³⁶. Alcuni autori, in sintonia con un’esegesi sacramentale, comune al periodo patristico, vedono nell’acqua e nel sangue il richiamo al battesimo e all’eucaristia (Lagrange, Bultmann...). Altri nell’acqua leggono il simbolo dello Spirito (Brown) e della vita (Schnackenburg), e nel sangue nessun valore simbolico (Brown) o il valore espiatorio della morte di Gesù (Heer) o l’allusione al sangue dell’agnello pasquale (Lyonnet)³⁷. Così interpreta Mateos-Barreto: “Il sangue che esce dal costato di Gesù figura la sua morte, che egli accetta per salvare l’umanità (cf. 18,11) [...]. L’acqua che sgorga rappresenta, a sua volta, lo Spirito, principio di vita che tutti avrebbero potuto ricevere quando egli avesse manifestato la sua gloria, secondo l’invito che Gesù stesso rivolse il grande giorno della festa (7,37-39)”³⁸.

In questa linea pensiamo che il significato del “sangue” rappresenta l’intera vita di Cristo, vissuta nell’obbedienza filiale al Padre e nell’amore salvifico per l’umanità, dall’inizio fino al compimento supremo della sua morte. È il sangue di Cristo che “ci purifica da ogni peccato” (1 Gv 1,7) e dal suo costato aperto fluisce tutta una vita d’amore, che è nello stesso tempo di Gesù e del Padre.

L’“acqua” che sgorga dal fianco di Gesù, invece, è il simbolo dell’effusione e del dono dello Spirito, di cui Gesù è il Tempio e la sorgente (cf. 2,13-22). Essa rimanda a quell’acqua “che io darò” e che, bevuta dal credente, “diventerà in lui sorgente d’acqua generatrice di vita eterna” (4,14),

³⁶ MOLLAT, “Cristo sorgente”, 29.

³⁷ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Il simbolismo del sangue e dell’acqua del costato trafitto* (Gv 19, 34), in ID., *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, 172-173.

³⁸ MATEOS – BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, 778.

per cui egli non avrà più sete in eterno. Ed ancora alla promessa di Cristo, che aveva predetto che “*scorreranno dal suo intimo fiumi d’acqua viva*” (7,38) e a cui l’evangelista aggiunge: “*(Gesù) disse questo dello Spirito che dovevano ricevere coloro che avrebbero creduto in lui*” (7,39). Questi fiumi d’acqua, che sono la salvezza donata da Cristo, rimandano a diversi testi dell’Antico Testamento come Ez 47,1 e specie a Zc 14,8: “*In quel giorno acque vive sgorgeranno da Gerusalemme*” (cf. Zc 13,19).

Per Giovanni, dunque, la morte di Gesù non è la fine di tutto, ma la sua “ora” di gloria, la meta vittoriosa del suo esodo verso il Padre, il momento di un dono offerto all’umanità, quello dello Spirito, forza che realizza e ricrea una vita, quella vera.

3.7. Lo Spirito dono “diffuso” da Gesù risorto alla Chiesa (Gv 20,22)

Tra le apparizioni del Risorto ricordate da Giovanni, quella di Gesù ai discepoli riuniti nel Cenacolo la sera di Pasqua è certamente la più importante (20,19-25). Il brano, che offre nuovi aspetti dello svelamento del mistero pasquale e della vita di fede dei discepoli, si distingue in due parti: 1) il ritorno di Gesù tra i suoi con il dono dello Spirito e l’invio in missione (vv. 19-23); 2) la testimonianza ecclesiale della risurrezione e l’incredulità dell’apostolo Tommaso (vv. 24-25). Nell’analisi del testo, però, non va dimenticato un aspetto essenziale, che è costantemente presente nell’intero capitolo: Giovanni offre del mistero pasquale una presentazione catechetico-teologica, per cui è da evitare una mentalità che cerchi nel racconto una cronologia puntuale dei fatti riportati. A noi qui interessa presentare il tema dello Spirito (20,22) all’interno della pericope riguardante i doni pasquali, che il Risorto fa alla Chiesa riunita nel Cenacolo.

Il brano si articola secondo uno schema che mette in risalto lo svolgersi dell’azione in sette momenti, corrispondenti ai setti doni pasquali di Cristo risorto³⁹.

A. 20,19b

A’. 20,23

E disse a loro:

A chi **rimetterete i peccati** saranno rimessi

³⁹ Cf. FERRARO, *Lo Sposo e Cristo*, 309.

Pace a voi.	E a chi li riterrete, saranno ritenuti.
B. 20,20a E detto ciò, mostrò le mani e il costato.	B'. 20,22 E detto ciò alitò su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo.
C. 20,20b Gioirono i discepoli vedendo il Signore.	C'. 20,21b Come il Padre ha mandato me anch'io mando voi.
	D. 20,21a Gesù disse di nuovo: Pace a voi.

Con questa struttura concentrica vengono messi in risalto, oltre la ripetizione del saluto di Gesù, i sette doni che il Risorto consegna ai discepoli: la pace, la sua ostensione, la gioia, la missione, lo Spirito Santo e il perdono dei peccati. In A e A' abbiamo la corrispondenza tra il dono della pace e il dono del perdono dei peccati; in B e B' quella tra l'ostensione del Crocifisso risorto con il dono dello Spirito Santo; in C e C' quella tra il dono della gioia e quello della missione; in D, al centro della struttura, è posto il ripetuto saluto della pace.

Il brano, dunque, presenta due grandi sezioni divise dal saluto di Gesù: "*Pace a voi*" (20,19.21). Nella prima sezione Gesù ritorna dai suoi improvvisamente e i discepoli riconoscono Gesù vivo, che mostra nel suo corpo i segni della passione. "Il Cristo che 'aveva reso lo Spirito' sulla Croce, dà loro questo Spirito quasi attraverso le ferite della sua crocifissione"⁴⁰. Il Risorto, allora, libera la sua comunità dal timore dei giudei e dona la gioia del tempo messianico. Nella seconda sezione, invece, Gesù dà loro l'incarico della missione e a questo scopo comunica il dono dello Spirito Santo, portando a compimento l'opera creatrice e dando ai suoi il potere di liberare gli uomini dal peccato.

Il dono dello Spirito in questa sezione è sottolineato in modo del tutto particolare. Se lo Spirito è dato in senso assoluto, come abbiamo

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, 24.

visto, quando Gesù muore in croce, la sua diffusione storico-ecclesiale si realizza nella risurrezione: “E detto ciò, alitò su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo” (v. 22). L’alito, che richiama il soffio di Dio su Adamo per comunicargli lo spirito vitale (cf. Gen 2,7), è usato da Giovanni per indicare la trasmissione dello Spirito Santo ai discepoli, come atto creatore.

Il Signore risorto fa personalmente il dono dello Spirito ai suoi per suscitare la fede pasquale. Il gesto di Gesù è così il segno di una nuova creazione. Con il dono dello Spirito Santo, infatti, ha inizio un mondo nuovo. Con l’invio in missione dei discepoli, si inaugura il nuovo Israele nel mondo, che nella fede crede in lui e nella sua opera di salvezza e, pertanto, testimonia la verità della risurrezione.

La pentecoste giovannea (20,22), quindi, a differenza della pentecoste lucana (cf. At 2,1-4), è un modo diverso di concepire il dono dello Spirito. Mentre Luca vede lo Spirito Santo soprattutto come un dono fatto alla Chiesa in vista della sua missione e lo colloca nel giorno della pentecoste, Giovanni, invece, vede il dono dello Spirito come il principio della vita nuova, scaturita dalla pasqua di Gesù e ne accentua le prime manifestazioni, legando così la pasqua con la pentecoste. Lo Spirito, pertanto, non solo rianima la Chiesa, ma la spinge nel mondo perché essa comunichi a tutti l’amore sperimentato come richiamo di salvezza universale.

4. LA PRESENZA DI GESÙ NELLO SPIRITO

Giovanni, attraverso il suo vangelo, ha rivelato progressivamente nei misteri della vita di Gesù un legame sempre più intimo tra il Cristo e lo Spirito. Ma dopo la risurrezione, nel tempo della Chiesa, come si manifesta questo rapporto? Nei discorsi di addio (Gv 14-16) Gesù aveva annunciato ai discepoli la venuta del Paraclito, lo Spirito di verità e il suo ritorno tra i suoi (14,28).

Come intendere, allora, questo rapporto tra Gesù e lo Spirito nel periodo in cui con la risurrezione egli è ritornato al Padre? Per rispondere a questo quesito, sarà sufficiente esaminare la seconda parte del primo colloquio di Gesù con i suoi (14, 16-26)⁴¹, dove vengono introdotti alcu-

⁴¹ Per la pericope 14,16-26 e in particolare sui testi del Paraclito si veda J. BEHN, “*paráklêtos*”, in *GLNT*, 475-516; E. SCHWEIZER, “*pnéuma*”, in *GLNT*, X, 1061-1080; R.E.

ni temi come: il dono dello Spirito Santo, lo Spirito di verità, l'inabitazione nei credenti del Padre e del Figlio. L'unità letteraria del brano è data dalla premessa di alcune presenze misteriose nella comunità dei discepoli: quella di un 'altro Paraclito' (vv. 16-17), quella di Gesù che ritornerà tra i suoi (vv. 18-21) e quella del Padre e del Figlio che inabiteranno nel cuore dei credenti (vv. 22-26).

La pericope, nel suo insieme, ha una prospettiva trinitaria, poiché si parla del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e forma una unità letteraria a composizione concentrica, come si può vedere nella seguente struttura, che contiene le due prime premesse del Paraclito:

- A. Promessa di un altro **Paraclito** (lo Spirito)
lo Spirito di verità (vv. 16-17).
- B. "...ritornerò da voi". (Gesù e suo Padre)
Chi mi ama sarà amato dal Padre mio...
 mi manifesterò a lui" (vv. 18-21).
- C. "Come è accaduto che devi manifestarti a noi
 e non al mondo?" (v. 22). (incomprensione)
- B'. "Se uno mi ama..., (Gesù e suo Padre)
noi verremo a lui (il Padre e io)" (vv. 23-24).
- A'. promessa del **Paraclito** (lo Spirito)
lo Spirito Santo (vv. 25-26)

Si può notare nella struttura precedente che i vv. 16-17 (A) e i vv. 25-26 (A') sullo Spirito sono in parallelo e altrettanto i vv. 18 (B) e 23 (B') sul ritorno di Gesù, vera manifestazione del Signore ai discepoli (v. 22).

BROWN, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, in *New Testament Studies*, 13 (1966-1967) 113-132; G. BORNKAMM, *Il Paraclito nel vangelo di Giovanni*, in ID., *Storia e fede*, Bologna 1970, 115-116; G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 1970; U.B. MULLER, *Die Parakletenvorstellung in Johannesevangelium*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 71 (1974) 31-77; I. DE LA POTTERIE, *Le paraclet, L'Esprit de la Vérité*, in ID., *La vérité*, I, cit. 329-378; A. SHAFAT, "Geber of the Qumran Scrolls and the Spirit-Paraclete of the Gospel of John", in *New Testament Studies*, 27 (1980-1981) 263-269; R. FABRIS, *Gesù promette lo Spirito*, in *PSV* 38 (1998/2) 155-166.

4.1. Lo Spirito di Verità dono del Padre ai discepoli (vv. 16-17)

La prima condizione a cui è legata la promessa delle varie presenze nella comunità è quella di amare Gesù: l'amore vero va provato mediante l'obbedienza dei comandamenti e delle sue parole. Tale osservanza è possibile per l'amore preveniente da Dio ed è affidata allo "*Spirito di Verità*"⁴², che ha il compito di far comprendere fino in fondo la verità del vangelo. L'amore concreto e operoso per Cristo dischiude all'uomo la vita di comunione trinitaria, espressa dalle parole di Gesù: "*Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre*" (v. 16).

Questo amore è il 'luogo' del dono dello Spirito. Gesù, dovendo lasciare i suoi, promette un '*altro Paraclito*'⁴³, un difensore che assisterà i

⁴² Per comprendere lo sfondo culturale dell'espressione "Spirito di verità" si tenga presente qualche testo di Qumran, dove si accenna allo Spirito di verità (*IQS* IV,21; VII,6-7; XVI,11-12) nel contesto della distinzione tra "i figli della luce" e "i figli delle tenebre" (*IQS* III,19; IV,26).

⁴³ Il termine "Paraclito" (*parákletos*) è usato solo da Giovanni (14,16-26; 15,26; 16,7; 1Gv 2,1) ed esprime l'idea di assistenza, aiuto, difesa. È chiamato anche con altri termini: "Spirito di verità" (14,17; 15,26; 16,13) e "Spirito Santo" (16,26). Il Paraclito esercita le sue funzioni verso Gesù, a cui rende testimonianza (15,26-27) e gloria (16,14); verso i discepoli con cui rimane (14,17) come guida (16,13) e come maestro (14,26); verso il mondo che non lo può accogliere né riconoscere (14,17) anzi ne farà riconoscere l'errore (16,8-11). Il termine "Paraclito" viene usato in due sensi: in modo generico indica l'azione dello Spirito e di Gesù, in modo personale designa lo Spirito Santo. Nei due discorsi di Gesù ai suoi (14, 1-31 e 15,1-16,33) ci sono cinque testi (=promesse) del Paraclito, che possono essere classificate così:

- 14,16-17: prima promessa introduttiva al tema;
- 14,25-26; 16,12-15: seconda e quinta promessa sulla funzione di insegnamento interiore dello Spirito della verità;
- 15,26-27; 16,8-11: terza e quarta promessa del Paraclito, testimone di Cristo e accusatore del mondo.

Secondo alcuni autori questi testi, nonostante esprimano una perfetta unità con la tematica giovannea, sembra che siano stati inseriti posteriormente alla prima stesura di questi discorsi di Gesù ai suoi. Per un approfondimento sul tema dello Spirito, oltre i testi già citati in precedenza cf. lo studio eccellente di DE LA POTTERIE, *Il Paraclito*, in I. DE LA POTTERIE – S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*, Roma 1971, 99-123; ID., *Le Paraclet: l'Esprit de la vérité*, cit., 329-378.

discepoli nella prova. Esso è chiamato da Gesù *'altro'* Paraclito per sottolineare che lui è il primo Paraclito e questo lo sostituisce, prolungandone l'opera presso i discepoli. Esso, inoltre, è inviato come dono del Padre, dietro preghiera di Gesù, ed è persona distinta dal Padre e dal Figlio.

Il Paraclito, che non abbandona mai la comunità dei discepoli, è detto anche *"lo Spirito di Verità"*, non solo perché si oppone a quello dell'errore (cf 1 Gv 4,6), ma specie perché lo Spirito ha la funzione di farle comprendere con un'intelligenza di fede, la verità detta da Gesù. Esso è dato ai discepoli e non al mondo. Il mondo, infatti, non può ricevere lo Spirito di Verità *"perché non lo percepisce e non lo riconosce"* (v. 17a): non ha creduto in Gesù e chiudendosi alla sua parola di vita si è messo nell'impossibilità di ricevere lo Spirito. Al contrario, i discepoli che hanno riconosciuto Gesù e sono rimasti fedeli alle sue parole, non solo conosceranno lo Spirito, ma questi abiterà in loro: *"Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi"* (v. 17b). La condizione essenziale per ricevere lo Spirito di Verità è rivivere per ogni comunità cristiana la stessa esperienza di fede vissuta dai discepoli a contatto con il Maestro. Ciò permetterà, dopo la glorificazione di Gesù, di ricevere lo Spirito nel cuore di tutti i credenti. Questi difenderà e rafforzerà la loro fede attraverso una progressiva interiorizzazione della parola e della rivelazione del Signore.

4.2. Il ritorno di Gesù presso i suoi (vv. 18-21)

Gesù, dopo aver parlato dello Spirito di Verità, che quale *'altro se stesso'* sarà dato in dono dal Padre ai suoi, dichiara che non li lascerà orfani, ma ritornerà da loro. Alla promessa dello Spirito ecco aggiungerne un'altra: *"Ritournerò da voi"* (v. 18). Ma di quale ritorno qui parla il Signore? Il ritorno è quello della sua risurrezione. Il Risorto sarà visibile, non al mondo senza fede, ma solo ai credenti che accolgono la sua parola e osservano i suoi comandamenti.

Questa promessa di intimità e di comunione dei discepoli con il Risorto si realizzerà dopo la Pasqua: *"In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi"* (v. 20). Attraverso la morte e la risurrezione del Signore i discepoli saranno in grado di conoscere esistenzialmente l'intimo rapporto tra Gesù e il Padre, tra loro e Gesù e tra Gesù e loro. Essi percepiranno nella fede la vita nuova, la comunione tra il Padre

e il Figlio e, con il dono dello Spirito, sperimenteranno l'inabitazione del Padre nel Figlio e di Cristo in loro.

Le parole di Gesù penetrano nel cuore dei discepoli e "più profondamente fino nel cuore dell'esperienza cristiana. Promette lo Spirito ma anche il suo proprio ritorno e l'inabitazione del Padre nei suoi; e non sono tre visitatori separati, ma tre Persone di cui l'Una chiama l'Altra. Lo Spirito ci permette di vedere il Cristo glorificato e nel Cristo noi vediamo il Padre. Tre motivi che sono come gli anelli di una sola catena, la loro successione è nominata secondo una gradazione pedagogica che ci fa penetrare più addentro nella realtà divina della vita del cristiano abitato dalla divina presenza"⁴⁴.

Tutto questo produrrà nei discepoli la manifestazione del suo amore in loro e quella dell'amore del Padre: "*Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui*" (v. 21). Gesù allora non solo tornerà tra i suoi, ma manifesterà ad essi la sua persona con un'esperienza altamente spirituale e intima: un amore di vera comunione che consiste nel conformarsi a ciò che l'altro vuole.

4.3. L'inabitazione della Trinità e l'insegnamento dello Spirito (vv. 22-26)

Parlando ancora della presenza di Dio nella vita del credente, Gesù precisa il ruolo dello Spirito nei riguardi dei discepoli: "*Verremo a lui e dimoreremo in lui*" (v. 23). L'esperienza cristiana avviene, infatti, in maniera intima e stabile nel segreto della persona attraverso l'azione interiore dello Spirito Santo. Dice san Paolo: "*L'amore di Dio è stato diffuso nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato*" (Rm 5,5). Anche sant'Agostino sottolinea l'aspetto trinitario di questa presenza divina, quando afferma: "Ecco, dunque, che anche lo Spirito Santo, insieme al Padre e al Figlio, fissa la sua dimora nei fedeli, dentro di loro come Dio nel suo tempio. Dio Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo, vengono a noi quando noi andiamo da loro: vengono a noi soccorrendoci, noi andiamo a loro obbedendo, vengono a noi illuminandoci, noi andiamo a loro contemplandoli; vengono riempendoci della loro presenza, noi andiamo accogliendoli"⁴⁵.

⁴⁴ VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, cit., 476.

⁴⁵ AGOSTINO, *In Johannem* 76, 4: PL 35, 1832 (trad. cit., 1213s.).

Gesù, tuttavia, dopo aver rivelato ai suoi il mistero della sua inabitazione nel Padre e l'osservanza del precetto dell'amore, afferma una distinzione tra l'insegnamento suo e quello dello Spirito: "*Queste cose vi ho detto quando ero ancora tra voi. Ma il Paraclito, lo Spirito santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto*" (vv. 25-26). Siamo di fronte a due grandi periodi della salvezza: il tempo di Gesù e il tempo dello Spirito. Sono le fasi successive di una stessa rivelazione: il tempo di Cristo porta la verità perché Gesù è la "*verità*" (14,6); il tempo dello Spirito la illumina e la fa penetrare nel cuore dei credenti, perché "*lo Spirito è la Verità*" (1 Gv 5,6).

Cristo ha compiuto la sua missione, ma i discepoli non ne hanno afferrato il senso e il profondo insegnamento. Sarà compito dello "*Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome*" (v. 26a) a fungere da Maestro interiore dei discepoli. Questi li aiuterà ad afferrare la verità detta da Gesù. La sua azione in loro non sarà fatta con parole esteriori, ma sarà quella di far interiorizzare la rivelazione stessa di Gesù, cioè la sua verità. Egli "*vi insegnerà ogni cosa e vi farà ricordare quanto vi ho detto*" (v. 26b), non con un semplice ricordo della mente, ma col tener vivo e sempre presente l'intero messaggio spirituale di Gesù con una comprensione profonda e intima. Per la comunità cristiana, allora, lo Spirito è la spinta dinamica che rende nuova e creativa l'interpretazione di Gesù. Questa promessa fatta dal Signore ai suoi e alla Chiesa di ogni tempo è un invito a rimanere fedeli alla parola di Dio e a riflettere che il tempo della Chiesa è tempo dello Spirito e questo non è altro che il prolungamento del tempo di Gesù.

CONCLUSIONE

A questo punto, concludendo il nostro cammino con il testo giovanneo, si può comprendere meglio la relazione intima tra Cristo e lo Spirito e la progressiva dimensione pneumatica del quarto vangelo, vista come la penetrazione intima nel mistero di Cristo. All'inizio del vangelo, infatti, viene fatta una *promessa* con la discesa dello Spirito sul Messia: ci sarà un "battesimo nello Spirito Santo" (1,33), confermato anche nel colloquio tra Gesù e la donna samaritana (cf. 4,14).

Questa promessa in seguito viene messa in rapporto con la "glorificazione" di Gesù, che indica la sua morte gloriosa, *anticipata* nel discorso

fatto dal Cristo durante la festa delle Capanne (7,37-39) e poi *compiuta* sulla Croce, quando Gesù dona il suo Spirito alla Chiesa nascente, rappresentata da Maria e dal discepolo amato. Infine, essa viene *diffusa* con la risurrezione di Cristo il giorno di pasqua, quando il Risorto alita sui discepoli per renderli protagonisti nel mondo della vita nuova che egli ha operato in loro.

Abbiamo visto come in Giovanni il dono dello Spirito Santo ha inaugurato la Pentecoste nella Chiesa. Anche il nostro tempo è chiamato ad essere una nuova grazia dello Spirito e lo auspichiamo con le parole profetiche del patriarca Ignazio IV di Antiochia: “L’avvenimento pasquale, avvenuto una volta per sempre, come diviene nostro oggi? Per opera di Colui che fin dall’inizio ne è l’artefice e nella pienezza dei tempi: lo Spirito Santo. Senza di lui, Dio è lontano, Cristo è nel passato, l’Evangelo è lettera morta, la Chiesa una semplice organizzazione, l’autorità una dominazione, la missione è propaganda, il culto un’evocazione, e l’agire cristiano una morale da schiavo. Ma in lui ed in una indissociabile sinergia, il cosmo è sollevato e geme nel parto del Regno, l’uomo lotta contro la carne, Cristo risorto sta qui, l’Evangelo è potenza della vita, la Chiesa vuol dire la comunione trinitaria, l’autorità è un servizio liberatore, la missione è una Pentecoste, la liturgia è memoriale e anticipazione, l’agire umano è deificato. [...] Questa sinergia dello Spirito Santo lo introduce nel nostro mondo orizzontale; un dinamismo nuovo, ad un tempo tutt’altro e tutto interiore”⁴⁶.

⁴⁶ E. LAMME (ed.), *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, Editrice AVE, Roma 1970, 30-31.

IL MISTERO TRINITARIO NEI PADRI

NELLO CIPRIANI

PATH 1 (2003) 47-70

Solo nel IV secolo, prima nel concilio di Nicea (anno 325) e poi in quello di Costantinopoli (anno 381), la Chiesa giunse a dare una formulazione ufficiale alla sua fede in un Dio trino e uno, quale ancora oggi professiamo. Per pervenire a tale professione di fede, fu necessario il contributo di innumerevoli generazioni di credenti, che, con passione e a volte anche a prezzo di grandi sacrifici, indagarono il mistero divino e si opposero agli errori degli eretici. In termini generali possiamo dire che il cammino della riflessione teologica ha sempre ricevuto lo stimolo da presentazioni di Dio, che le comunità cristiane sentivano in contrasto con la propria esperienza di fede. Il punto di partenza, infatti, e il costante punto di riferimento di ogni riflessione, rimase sempre la vita liturgica, soprattutto battesimale, con il ricordo del mandato di Cristo ai discepoli di evangelizzare tutte le genti e battezzarle nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

A motivo del limitato spazio concessoci, siamo costretti a offrire solo un breve profilo dello sviluppo della riflessione teologica nei primi secoli della Chiesa, cercando di mettere in risalto i momenti più salienti e i personaggi legati alle maggiori novità dottrinali. In questo senso, poiché il Concilio di Nicea, celebrato nell'anno 325, segna come uno spartiacque nella riflessione trinitaria, distinguiamo una fase precedente e una seguente a detto concilio.

I. Prima del Concilio di Nicea

Nei primissimi tempi sub-apostolici non abbiamo una vera e propria riflessione teologica. Nei cosiddetti Padri Apostolici troviamo frequenti

formule trinitarie sia nelle dossologie che nelle allusioni alle battesimali professioni di fede, ma, a dispetto delle formule, abbiamo solo piccoli accenni di riflessione sui rapporti tra Cristo e Dio Padre. Così, nelle lettere di Ignazio di Antiochia non si dice nulla di particolare sullo Spirito Santo, ma per quanto riguarda Cristo, in funzione antidoceta e per influsso di Rom 1,3-4, viene messa più volte in rilievo la sua duplice condizione divina e umana: “Egli è carnale e spirituale, generato e non generato, Dio fatto carne”; “egli è veramente della stirpe di David secondo la carne, è figlio di Dio secondo la volontà e la potenza di Dio”¹. In quanto spirito Cristo è “intemporale, invisibile, impalpabile, impassibile”². Secondo Ignazio “l’unico Dio si è manifestato per mezzo di Gesù Cristo suo Figlio, che è il suo Verbo eterno”³.

Tra i Padri Apostolici un posto a sé occupa Erma, l’autore de *Il Pastore*, che a volte sembra identificare il Figlio di Dio preesistente con Michele, “l’angelo grande e glorioso”⁴, altre volte con lo Spirito Santo, come in un passo di una Parabola: “Dio fece abitare nella carne che volle lo Spirito Santo che preesisteva e che fece ogni creatura. Questa carne, in cui abitò lo Spirito Santo, servì bene lo Spirito, camminando nella santità e nella castità”⁵. Abbiamo qui un esempio di cristologia angelica, di origine chiaramente giudeocristiana, e un esempio di cristologia pneumatica, che ritroviamo, espressa più o meno chiaramente, in altri autori successivi soprattutto di area occidentale. L’esempio più clamoroso, sia per la tardiva datazione che per i firmatari, è la professione di fede dei vescovi partecipanti al concilio di Serdica nel 343⁶.

Gli Apologisti

Con gli Apologisti inizia una cosciente riflessione teologica, aperta al dialogo con i filosofi pagani e perciò interessata soprattutto al Logos.

¹ IGNAZIO, *Agli Smirnesi*, 1,1, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 4, 132.

² *Ib.*, *A Policarpo*, 3, 2, p. 140.

³ *Ib.*, *Ai Magnesii*, 8, 2, pp. 111-112.

⁴ Erma, *Il Pastore*, LXIX (3), 3, p. 310.

⁵ *Ib.*, LIX (6), 5, p. 300.

⁶ Cf. M. SIMONETTI, “Note di cristologia pneumatica”, in *Augustinianum*, 12 (1972) 201-232.

Dietro i suggerimenti delle lettere paoline e del prologo di Giovanni, ma anche sotto l'influsso del medioplatonismo e dello stoicismo gli Apologisti guardano al Logos in rapporto sia alla creazione del mondo che alla illuminazione degli uomini. Nella linea del platonismo essi pensano che il sommo Dio è tanto trascendente e invisibile che per comunicare con il mondo ha bisogno della mediazione del suo Logos. L'articolazione dei rapporti tra Dio e il Logos, tuttavia, ispirata dagli schemi filosofici, risente pesantemente di una concezione subordinazionista con il pericolo di cadere in un certo doteismo. Consapevoli di questo rischio gli Apologisti ricorrono a immagini tratte dal mondo fisico, come quelle della luce o del fuoco, allo scopo di escludere ogni idea di partizione o distacco tra i due e mostrarne la naturale unità.

A muovere decisi passi verso quella che sarà chiamata la teologia del Logos, fu il filosofo e martire Giustino. Egli difende i cristiani dall'accusa di ateismo, confessando la fede trinitaria⁷ e precisando che in Gesù Cristo "abbiamo riconosciuto che è Figlio di colui che è Dio e lo poniamo al secondo posto, mentre al terzo posto poniamo lo Spirito profetico"⁸. Per descrivere la generazione del Logos ricorre all'immagine del fuoco "che si accende da un altro, senza che diminuisca quello da cui si è presa la fiamma, anzi resta lo stesso"⁹. Ma se evita di pensare la generazione come una diminuzione del Padre, non evita di collegarla a due momenti successivi: quello in cui "il Logos è con lui (Dio) coesistente prima della creazione della creazione", e quello in cui "fu generato, quando all'inizio ordinò per mezzo suo tutte le cose"¹⁰.

Anche Atenagora ribatte l'accusa di ateismo con la confessione della Trinità: "Se dunque non è ateo Platone, che concepisce come unico e ingenito Dio il fattore dell'universo, neppure noi siamo atei, noi che riconosciamo e teniamo per Dio colui dal quale, per mezzo del Verbo, l'universo fu fatto, e per mezzo dello Spirito suo viene conservato"¹¹. Non possono essere atei "coloro che riconoscono Dio Padre e Dio Figlio e lo

⁷ GIUSTINO, *Apologia*, I, 6, 1, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 59, p. 87.

⁸ *Ib.*, I, 13, 3, p. 93.

⁹ *Dialogo con Trifone*, 61, 2.

¹⁰ *Apologia*, II, 6, 3, p. 157.

¹¹ ATENAGORA, *Supplica*, 6, 2, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 59, p. 257.

Spirito Santo e che ne dimostrano la potenza nell'unità e la distinzione nell'ordine"¹². Rileva la profonda differenza tra i miti pagani sui figli degli dèi e la fede nell'unico Figlio di Dio, che "è il Verbo del Padre in idea e atto, poiché ad immagine di lui e per mezzo di lui tutto fu fatto, essendo il Padre e il Figlio una cosa sola. Ed essendo il Figlio nel Padre e il Padre nel Figlio per unità e potenza di spirito, mente e Verbo del Padre è il Figlio"¹³. Atenagora sviluppa le immagini usate già da Giustino per la generazione del Logos e parla di lui come di emissione o di raggio del sole.

Teofilo di Antiochia è il primo a usare il termine *Triàs* (Trinità), anche se poi identifica lo Spirito Santo con la Sapienza, da altri identificata con il Verbo. Egli vede i primi tre giorni della creazione come "immagini della Trinità: di Dio, del Verbo, della sua Sapienza"¹⁴. Anche le parole di Gen 1,26: "facciamo l'uomo", sono intese da lui come rivolte dal Padre "al suo stesso Verbo e alla sua Sapienza"¹⁵ mentre di solito, da Barnaba in poi, erano intese come rivolte al solo Logos. Teofilo non teme di ricorrere apertamente al linguaggio degli stoici, per parlare della generazione del Logos: egli distingue il momento, in cui il Logos è *endiàthetos*, ossia immanente in Dio senza distinguersi realmente da lui, dal momento in cui è *proforicòs*, cioè è generato in vista della creazione del mondo e sussiste come Figlio. In conclusione, come ha scritto M. Simonetti, "negli autori che abbiamo esaminato, pur nel comune ambito della *Logoschristologie* abbiamo rilevato la presenza di due diversi schemi teologici, uno binario (Dio/Logos Figlio) e l'altro ternario (Dio/Logos Figlio/Sapienza Spirito), il primo influenzato dalla filosofia medioplatonica, l'altro di più marcata origine giudeocristiana". Sia nel primo che nel secondo schema l'unità di Dio è concepita sempre a livello dinamico e operativo¹⁶.

Sant'Ireneo accoglie in buona misura la tradizione teologica degli Apologisti e in particolare di Teofilo di Antiochia, ma per non dare appi-

¹² Ib., 10, 5, p. 262.

¹³ Ib., 10, 2, p. 261.

¹⁴ Ib., *Ad Autolico*, II, 15, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 59, p. 399.

¹⁵ Ib., I, 7, p. 370.

¹⁶ Cf. M. SIMONETTI, "Il problema dell'unità di Dio, da Giustino a Ireneo", in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 22, 2 (1986) 237-238.

gli agli gnostici, contro i quali è particolarmente impegnato, rifiuta di affrontare il tema della generazione in Dio, giustificandosi con l'assoluta inconoscibilità di Dio¹⁷. Nelle sue opere non ricorre mai la parola Trinità e nelle professioni di fede non associa lo Spirito Santo al Padre e al Figlio¹⁸; anche quando sembra professare una fede trinitaria, riserva il termine Dio solo al Padre e al Verbo Figlio, escludendo lo Spirito¹⁹. Come Teofilo, anche Ireneo legge Gen 1,26 in senso trinitario: Dio nel creare l'uomo si rivolge al Figlio e allo Spirito²⁰. Come Teofilo, considera il Figlio-Verbo e lo Spirito Santo-Sapienza le mani di Dio o i suoi ministri²¹. Egli tende a attribuire alla Sapienza una funzione cosmologica e allo Spirito Santo una funzione soteriologica. Tuttavia non manca di articolare trinitariamente l'azione di ciascuna persona nella creazione dell'uomo²².

Reazione antimonarchiana

La teologia del Logos, sviluppata dagli Apologisti, in alcuni ambienti fu avvertita subito come una minaccia pagana alla fede di un unico Dio. Si ebbero reazioni in diverse parti della Chiesa (Smirne, Libia, Cartagine, Roma), volte a ribadire la fede nella monarchia divina, che però avevano il torto di negare ogni reale distinzione in Dio, fino a parlare di un unico Dio che si sarebbe rivelato in modi diversi ora come Padre, ora come Figlio. Secondo tale concezione a incarnarsi e a soffrire sulla croce non fu uno distinto ma lo stesso Padre. Da qui il nome moderno di modalismo o quello antico di patripassionismo, dato a tale concezione teologica. Tra questi teologi si distinse il libico Sabellio, che estese il modalismo anche allo Spirito Santo. La teologia monarchiana, a sua volta, provocò una forte reazione in senso contrario, preoccupata di sottolineare la reale distinzione nel Dio del Nuovo Testamento. Il primo a opporsi ai patripassiani fu probabilmente Ippolito, originario dell'Asia minore e diverso dallo scrittore romano autore di *Confutazione* di tutte le eresie o *Philosophumena*.

¹⁷ IRENEO, *Adversus Haereses*, II, 28, 6.

¹⁸ *Ib.*, IV, 1, 1.

¹⁹ *Ib.*, IV, 6, 7.

²⁰ *Ib.*, IV, *Praef.* 4.

²¹ *Ib.*, IV, 7, 4.

²² *Ib.*, IV, 38, 3.

Nel *Contro Noeto* egli afferma l'unità divina, sottolinea con forza anche una distinzione dinamica: "Infatti uno solo è Dio, perché il Padre comanda, il Figlio ubbidisce, lo Spirito Santo dà la comprensione; il Padre che è su tutti, il Figlio per mezzo di tutti, lo Spirito Santo in tutti"²³. Ippolito è il primo teologo a usare il termine *prosopon*, per designare la sussistenza personale del Padre e del Figlio, che però di proposito evita di estendere allo Spirito Santo: "Non affermerò due dèi ma uno solo; due *prosopa* però e come terza economia la grazia dello Spirito Santo. Infatti il Padre è uno solo, ma i *prosopa* sono due, perché c'è anche il Figlio, terzo è lo Spirito Santo"²⁴.

Con Tertulliano l'Occidente latino fa la sua apparizione nel campo della teologia. Egli per tanti versi dipende dagli Apologisti greci, ma riesce ugualmente a dare un suo personale contributo e a lasciare un segno inconfondibile della sua originalità. Il libro *Contro Prassea* lo scrisse quando aveva già aderito al montanismo, un movimento carismatico di origine frigia, che esaltava l'azione dello Spirito Santo nella comunità cristiana. Questo movimento lo spinse a interessarsi non solo al Logos, ma a una vera teologia trinitaria nella linea aperta da Atenagora e Ippolito. Da questi autori accoglie l'uso del termine *prosopon*, traducendolo nel latino "persona" e, cosa più importante, estendendolo allo Spirito Santo. Così Tertulliano può parlare di Dio distinto in tre persone nell'unità della stessa sostanza. Egli non ha paura di ammettere la monarchia divina, *tamquam unum imperium*, ma senza negare che essa è stata data dal Padre al Figlio secondo una disposizione ed economia graduale delle persone, che vede dimostrata dai nomi e dalle azioni di ciascuna²⁵.

Quando, però, passa a studiare i rapporti del Figlio col Padre, egli di nuovo si ispira alla filosofia stoica, distinguendo, in modo necessariamente subordinazionista, un momento in cui il Figlio era nel Padre come *ratio* e il momento in cui è proferito quale *sermo* in vista della creazione. Per mostrare l'unità sostanziale delle persone divine, Tertulliano accoglie e sviluppa gli esempi già trovati dagli Apologisti, precisando non solo i rapporti tra il Padre e il Logos, ma anche tra lo Spirito Santo e le altre due

²³ IPPOLITO, *Contro Noeto*, 14.

²⁴ Ib.

²⁵ Cf. TERTULLIANO, *Contra Praxean*, 4, 6: CCL 47, III, p. 232.

Persone: “Tertius enim est spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio”²⁶. Purtroppo la sua concezione trinitaria, oltre che dal subordinazionismo, è inquinata anche dal materialismo: il Figlio è da lui considerato una *derivatio* e una *portio* dell’intera sostanza del Padre²⁷, e inferiore al Padre in forza di Gv 14,28. La rivelazione delle tre persone distinte, ma non separate o divise, è colta nel battesimo di Cristo al fiume Giordano²⁸, mentre le parole di Gv 10,30: “Ego et pater unum sumus”, sono intese in senso antimodalista “ad substantiae unitatem”, non “ad numeri singularitatem: qui tres unum sunt, non unus”²⁹.

Dopo Tertulliano, la riflessione sullo Spirito Santo in ambito latino conobbe un evidente regresso, che si protrasse a lungo e che in un certo senso appare come una reazione contraria al materialismo e al montanismo del prete di Cartagine. Su questa linea troviamo Novaziano, il quale verso la metà del secolo III pubblicò a Roma un libro con il significativo titolo *De Trinitate*, ma stranamente questo termine non si incontra mai nella sua opera. Egli conosce molto bene la teologia tertulliana, ne raccoglie molte espressioni e spunti, ma attribuisce il termine persona solo al Padre e al Figlio, evitando di estenderlo allo Spirito Santo. Contro gli eretici si dilunga a dimostrare la duplice natura di Cristo, provando la sua divinità con numerose testimonianze tratte da ambedue i Testamenti e distinguendo con cura contro Sabellio la sua persona da quella del Padre. Ma quando giunge a parlare dello Spirito Santo, ne esalta l’azione nella storia e soprattutto nella Chiesa, ma non fa alcuno accenno alle sue relazioni con le altre due persone divine. Anche per Novaziano, comunque, la Trinità è disposta secondo una gradualità digradante, per cui il Figlio è inferiore al Padre e lo Spirito Santo è inferiore al Figlio³⁰.

In Oriente la riflessione trinitaria fa un grande passo in avanti con Origene. Per certi versi egli sembra opporsi anticipatamente all’eresia

²⁶ Ib., 8; CCL 47, III, p. 239.

²⁷ Ib., 9, p. 239.

²⁸ Ib., 23, p. 271.

²⁹ Ib., 25, p. 276.

³⁰ Cf. M. SIMONETTI, “Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano”, in *Augustinianum*, 20 (1980) 655-669.

ariana, per altri versi sembra prepararla: insiste sull'eternità della generazione del Logos, escludendo che ci sia stato mai un tempo in cui il Figlio non esisteva; dimostra con l'analogia dell'effusione dello splendore dalla luce che il Logos ha l'identica sostanza del Padre, adoperando per la prima volta il termine *homoousios*, che sarà utilizzato nel concilio di Nicea; ricorrendo all'analogia psicologica afferma che il Figlio è nato dal Padre come "un atto della volontà procede dall'intelligenza senza ritagliarne via una parte, né esserne separato o distaccato". In questo senso insegna che il Padre invisibile generò un Figlio invisibile, suo Verbo e Sapienza, Luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; "rispetto al Padre, è Verità; rispetto a noi, ai quali rivela il Padre, è l'immagine che ci conduce alla conoscenza del Padre, che nessuno conosce, se non il Figlio e colui a cui il Figlio ha voluto rivelarlo"³¹.

Accanto a tante belle affermazioni, però, nelle opere di Origene se ne leggono altre meno felici, che giustificheranno l'accusa di subordinazionismo, rivoltagli già da Girolamo: parla dell'inferiorità del Figlio rispetto al Padre e anzi giunge a chiamarlo addirittura "deuteros teòs"³². In realtà, Origene riconosce esplicitamente la Trinità ed estende la divinità anche allo Spirito Santo, senza precisarne l'origine; contro il monarchianismo di Sabellio accentua la distinzione delle persone divine, servendosi dei termini ipostasi, essenza (*ousìa*), sostrato (*hypokeimenon*) e persino natura (*fusis*), ma considera il Figlio e lo Spirito Santo di grado inferiore al Padre e intermedi tra le creature e il Padre. Per quanto concerne l'economia salvifica Origene dà un grande rilievo all'azione del Logos, lasciando nell'ombra quella dello Spirito Santo, visto solo come l'ispiratore della Scrittura e il santificatore dei fedeli³³.

L'insegnamento teologico di Origene ha forti ripercussioni nella questione dei due Dionigi (257) e in quella di Paolo di Samosata (264-268), che anticipano in qualche modo il contrasto teologico del concilio di Nicea.

³¹ ORIGENE, *De principiis*, 1, 2, 6.

³² ORIGENE, *Contra Celsum*, 5, 39.

³³ Cf. M. SIMONETTI, "Note sulla teologia trinitaria di Origene, in *Vetera Christianorum*, 8 (1971) 273-308.

II. Il Concilio di Nicea (325)

Questo concilio fu convocato da Costantino, per comporre un grave contrasto sorto alcuni anni prima nella Chiesa di Alessandria tra il prete Ario e il vescovo Alessandro e che si stava estendendo ad altre regioni. Nella sua predicazione Ario accentuava il subordinazionismo tipico della tradizione alessandrina, distinguendo le tre ipostasi fino a separarle. A suo avviso tra il Padre e il Figlio c'è una differenza di essenza, perché il primo è senza principio, mentre il secondo ha un principio; la generazione del Figlio non è da intendersi come una derivazione dalla sostanza del Padre, per non dover ammettere una divisione della sostanza divina; il Logos è stato generato o meglio portato all'essere (= creato) dal Padre prima di tutte le cose, per creare per suo mezzo tutte le altre cose. Ario perciò respingeva l'idea di una generazione eterna del Figlio; considerava il Figlio nettamente inferiore al Padre sia per natura che per potenza: Egli è sì al di sopra delle creature, ma nettamente al di sotto del vero Dio; è insomma un secondo dio, di natura diversa dal Dio sommo.

Allo Spirito Santo Ario e i suoi seguaci non si interessarono direttamente; implicitamente lo consideravano inferiore anche al Figlio, in quanto creato da lui e dopo di lui. A sostegno di simili dottrine essi adducevano non solo i testi dell'Antico Testamento, che parlano delle teofanie, da sempre intese in senso subordinazionista, e i passi dei libri sapienziali come Pr 8, 22-25, ma molti testi del Nuovo Testamento, che parlano dell'unicità di Dio o che presentano Cristo come creato o fatto, oppure come soggetto alle passioni, intese evidentemente secondo lo schema Logos/carne.

L'estraneità di tali dottrine alla fede cristiana non poteva lasciare indifferente Alessandro, il vescovo di Alessandria, il quale intervenne sul piano disciplinare e dottrinale, rivendicando al Figlio la divinità e la coeternità col Padre e controbattendo gli argomenti scritturali degli avversari. Ben presto la controversia si estese. Ario trovò appoggi in personaggi potenti, come Eusebio di Cesarea e Eusebio di Nicomedia, che era stato suo condiscipolo alla scuola di Luciano di Antiochia e godeva di una forte influenza a corte. Ma suscitò reazioni contrarie presso numerosi altri vescovi di Oriente e di Occidente, messi sull'avviso da Alessandro. Il concilio, convocato dall'imperatore per comporre il contrasto, approvò una formula di fede, che fu al centro dei successivi dibattiti.

A un simbolo già esistente furono apportate delle aggiunte contrapposte alle principali tesi ariane: 1. che Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio, è generato dal Padre, cioè dalla essenza del Padre; 2. che egli è generato, non fatto; 3. che è consustanziale con il Padre. Il simbolo terminava con la condanna solenne da parte della Chiesa cattolica e apostolica di “coloro che affermano: C’è stato un tempo in cui non esisteva, e: prima di essere stato generato non esisteva, e quelli che affermano che il Figlio di Dio è stato fatto dal nulla, o deriva da altra ipostasi o essenza, o che è mutabile o alterabile”³⁴. L’approvazione fu quasi unanime, ma, come i fatti dimostrarono, non tutti quelli che la sottoscrissero ne erano convinti o davano alle parole lo stesso significato. In particolare l’uso dell’aggettivo “consustanziale” o *homoousios*, chiaramente contrario all’arianesimo, suscitava molte perplessità, sia perché estraneo alla Scrittura sia soprattutto per la sua equivocità. Molti infatti lo interpretavano in un senso favorevole al sabellianismo, tanto più che nella stessa formula di fede veniva identificata essenza (*ousia*) con ipostasi. Di fatto tra i firmatari era assai diversa la concezione teologica di Eusebio di Cesarea, filoariano e antisabelliano, da quella di Eustazio di Antiochia o quella di Marcello di Ancira, che nella linea monarchiana negava la sussistenza personale del logos, considerandolo pura potenza operativa di Dio, inabitante in Cristo.

III. La teologia postnicena

In Oriente

Nel convulso tempo postconciliare la riflessione trinitaria ristagna nella confusione. Solo qualche decennio dopo riusciamo a individuare diverse tendenze teologiche tanto tra gli ariani quanto tra gli antiariani. In effetti accanto a una corrente di ariani radicali, detti anomei, i cui esponenti principali sono Aezio e Eunomio, che propongono le tesi più estremiste di Ario, se ne affianca un’altra più moderata, detta degli omei, tra i quali rientrano Valente Ursacio e Germinio. Questo gruppo proscrivendo il termine *ousia*, in quanto estraneo alla Scrittura, si disfà anche di *homou-*

³⁴ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 88-92.

sios e *homoiousios* e definisce il Figlio “simile al Padre in tutto”. Ben diverso è il pensiero degli omeusiani, tra i quali Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea, che non accettano il termine *homousios*, giudicato favorevole al monarchianismo, ma si contrappongono nettamente agli ariani. Nel concilio di Ancira del 358 costoro riconobbero apertamente la vera divinità di Cristo, ma per sottolineare la distinzione del Figlio dal Padre lo dichiararono “simile secondo la sostanza”, *homoiousios* invece di *homousios*. Sia in Oriente che in Occidente rimanevano, poi, gli omeusiani, cioè i fedeli al simbolo di Nicea.

Tra di essi il personaggio di maggior rilievo fu certamente Atanasio, vescovo di Alessandria. Egli combatté l'idea di Dio che Ario aveva accolto dal platonismo: un Dio tanto trascendente da non poter aver nessun rapporto diretto con il mondo, per cui aveva dovuto creare prima il Logos per creare e governare le altre cose. A tale idea Atanasio contrappose quella di un Dio che tutto crea e governa per mezzo del suo Logos, eliminando ogni esigenza subordinazionista. Nelle *Lettere a Serapione* estende il concetto allo Spirito Santo e afferma: “Il Padre fa ogni cosa per mezzo del Verbo nello Spirito Santo, e così è salvaguardata l'unità della santa Trinità”³⁵.

Altro punto centrale della sua teologia fu la generazione del Logos, che ha cura di distinguere dalla generazione umana, perché la natura di Dio è semplice, mentre i corpi sono composti: “Così gli uomini diventano padri di molteplici figli; ma Dio, essendo incomposto, è Padre del Figlio senza partizione né passione, giacché non c'è né flusso dell'immateriale né influsso dall'esterno, come tra gli uomini. Essendo dunque semplice per natura, non è Padre che di un solo Figlio, e quest'ultimo è l'unico generato, unico nel seno del Padre”³⁶. Si serve degli esempi della luce e del fiume, per illustrare che il Figlio è generato dalla sostanza del Padre ed è nel Padre³⁷. Contro gli omeusiani difende lo *homousios*, ritenendolo indispensabile per esprimere la fede nicena: “Dire soltanto simile nella sostanza, non significa affatto dire ciò che afferma l'espressione ‘della sostanza’,

³⁵ ATANASIO, *Lettere a Serapione*, I, 28, 2, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 55, p. 94.

³⁶ *Ib.*, *De decretis*, 11; MG 25, 434D.

³⁷ *Ib.*, *Oratio contra Arianos*, 3, 3; MG 26, 328.

che – essi stessi lo riconoscono – fa risaltare il legame naturale tra il Figlio e il Padre”³⁸.

In Occidente

Dopo un lungo letargo, quasi costretti dagli interventi persecutori dell'imperatore Costanzo, anche i latini ripresero a scrivere, per difendere la fede trinitaria fissata a Nicea. Febadio di Agen, che scrive dopo il concilio di Sirmio (357), e Gregorio di Elvira, che scrive dopo il concilio di Rimini (359), sono d'accordo nella difesa del termine *homousios*, che considerano determinante per opporsi all'eresia ariana. Entrambi utilizzano i termini *persona* e *substantia*, usati da Tertulliano; entrambi, pur insistendo sui rapporti tra il Padre e il Figlio in senso antiariano, estendono il loro interesse allo Spirito Santo.

Di ben altro valore è la riflessione teologica di Ilario di Poitiers. L'esilio in Oriente, subito dopo il concilio di Béziers del 356, gli permise di venire in contatto con la teologia e l'esegesi orientale e di comprendere meglio la posizione dottrinale degli omeusiani. Ilario sostiene la fede nicena, ma cerca di evitare l'uso del termine *homousios*, perché considerato fonte di equivoci. Ugualmente critico però è verso il termine *homoiousios*, anch'esso ritenuto passibile di equivoci. Il suo interesse è tutto concentrato sul Padre e il Figlio, in funzione antiariana e antisabelliana. Nei libri IV-VII del *De Trinitate* passa in rassegna una serie interminabile di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento, per dimostrare l'unità di natura e la distinzione di persone in Dio, la coeternità del Figlio col Padre, la generazione del Figlio dalla natura del Padre, ravvisando nel rapporto di origine la loro distinzione eterna. Si disinteressa, invece, quasi completamente dello Spirito Santo, di cui ha un'idea impersonale come *donum*, *munus* e *res divina*. Solo al termine dell'opera prende posizione contro le nuove idee di Macedonio, che incominciarono a circolare intorno al 360, escludendo con chiarezza che lo Spirito Santo possa essere considerato creatura o generato e confessando: “Ita ex te (Patre) per eum (Christum) Sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia”³⁹.

³⁸ Ib., *De synodis*, 41; MG 26, 765A.

³⁹ ILARIO, *De Trinitate*, XII, 55; CCL, LXII, 625.

Contemporanea alla riflessione di Ilario è quella di Mario Vittorino, che però, quanto al contenuto e allo spirito che le anima, sono assai distanti l'una dall'altra. Ilario sviluppa lo studio della Scrittura, Mario Vittorino al contrario, per studiare il mistero trinitario, si affida anche troppo agli schemi filosofici; il primo accentra l'interesse quasi unicamente intorno ai rapporti tra il Padre e il Figlio, l'altro lo estende all'intera Trinità; il primo, anche se sostiene la consustanzialità del Figlio col Padre, evita per lo più l'*homousios* alla ricerca di un accordo con gli omeusiani, Mario Vittorino si fa paladino dell'*homousios* contro gli ariani e gli omeusiani. La sua teologia trinitaria parte dall'*ousia* divina, identificata nella triade: esse, vivere, intelligere, e in essa distingue le potenze o *existentiae* divine (termini preferiti a quello di persona), con il criterio della predominanza: il Padre è *magis esse*, il Figlio è *magis vivere* e lo Spirito Santo è *magis intelligere*. Quindi dispone la Trinità in una doppia diade: Padre – Figlio nell'eternità; Cristo – Spirito Santo nell'economia salvifica. Riguardo alla prima diade parla di autogenerazione di Dio, intesa come autodelimitazione o autoqualificazione, per cui il Padre è in potenza tutto ciò che il Figlio è in atto e la generazione è da intendersi come passaggio dalla potenza all'atto. Quanto alla seconda diade egli pensa che come il Figlio deriva dal Padre, così lo Spirito Santo deriva dal Figlio. In un certo senso lo Spirito Santo è Figlio del Figlio, in un altro è Figlio del Padre, in un altro senso ancora è la madre del Figlio, è la copula, la *conexio* o la *complexio* del Padre e del Figlio. Ci troviamo di fronte a una teologia molto originale, che però difende il dogma niceno della consustanzialità con un eccessivo ricorso a schemi desunti dalla filosofia neoplatonica e con gravi stravolgimenti dei dati rivelati. Mario Vittorino è il primo che riferisce la formula trinitaria: “De una substantia tres subsistentias”, attribuendola genericamente ai greci⁴⁰.

IV. La teologia dello Spirito Santo

Il dibattito teologico postniceno si era concentrato quasi unicamente sui rapporti tra il Padre e il Figlio. Verso il 360 le cose improvvisamente

⁴⁰ MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, II, 4; SCh. 68, p. 408; III, 4; SCh. 68, p. 450.

cambiarono. In quel torno di tempo Atanasio, esiliato in una regione dell'Egitto, fu informato da Serapione di Tmuis che alcuni, che professavano la divinità del Figlio, negavano la divinità dello Spirito Santo e lo consideravano inferiore al Figlio. Tra gli argomenti di costoro, detti pneumatomachi, c'era quello ricavato da Macedonio dall'oscurità dell'origine dello Spirito Santo: Egli o è creatura o è generato dal Padre e allora è fratello del Verbo o ancora è generato dal Figlio e allora risulta essere nipote del Padre. Di fronte a simile linguaggio Atanasio si appella al principio che per indicare le persone divine occorre attenersi ai nomi usati dalle Scritture, che mai designano col nome di figlio lo Spirito Santo, mentre lo distinguono da lui⁴¹.

Egli prova la divinità dello Spirito Santo, appellandosi alla molteplice azione che gli attribuiscono le Scritture: Egli santifica, rinnova, mentre le creature sono da lui santificate e rinnovate; non partecipa della vita come le creature, ma dà la vita; lo Spirito Santo è unzione e sigillo, noi siamo unti; egli che divinizza gli uomini non può essere creatura⁴². Lo Spirito Santo è immutabile, mentre le creature sono mutevoli⁴³. Quanto al rapporto con le altre persone divine, lo Spirito Santo "è una realtà propria, non estranea alla sostanza e divinità del Figlio e così appartiene alla Trinità"⁴⁴; è immagine del Figlio, come il Figlio è immagine del Padre⁴⁵; è inseparabile dal Figlio, come il Figlio è inseparabile dal Padre. Poiché lo Spirito Santo è nel Figlio, è anche nel Padre, perché il Figlio è nel Padre⁴⁶. Le persone della Trinità operano unitariamente ma in modo appropriato a ciascuna: "Il Figlio ci unisce al Padre mediante lo Spirito che è in lui; il Padre crea e rinnova per mezzo del Verbo nello Spirito Santo"⁴⁷.

⁴¹ ATANASIO, *Lettere a Serapione*, IV, 3,6, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 55, p. 139.

⁴² *Ib.*, I, 22, 4-24, 3, pp. 82-86.

⁴³ *Ib.*, I, 26, 1-4, pp. 90-91.

⁴⁴ *Ib.*, I, 27, 4, p. 94.

⁴⁵ *Ib.*, I, 24, 6, p. 87; IV, 3, 3, p. 138.

⁴⁶ *Ib.*, III, 6, 3-5, p. 132.

⁴⁷ *Ib.*, p. 86. Cf. M. SIMONETTI, "Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani", in *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967.

Dopo le reazioni di Atanasio il primo a scrivere un trattato unitario sullo Spirito Santo è probabile che sia Didimo di Alessandria. Da qualcuno giudicato poco originale per la sua dipendenza dalla pneumatologia di Atanasio, esercitò un forte influsso nella teologia successiva sia per l'utilizzazione fattane da Ambrogio di Milano sia per la traduzione latina di Girolamo. Didimo respinge tanto l'antica eresia di Ario quanto la nuova eresia di Macedonio. Egli, infatti, prova la divinità dello Spirito Santo, mostrando la sua superiorità su ogni creatura, la sua immutabilità e infinità; insiste sulla sua consustanzialità e unità d'azione col Padre e col Figlio. Si preoccupa però anche di indicare le differenze con le altre due persone divine. Al riguardo egli nota che lo Spirito Santo è designato come grazia: "Dal fatto dunque che unica è la grazia (elargita) dal Padre e dal Figlio e resa perfetta dall'azione dello Spirito Santo, si dimostra che la Trinità ha una sola sostanza"⁴⁸. Altra osservazione interessante per gli sviluppi successivi: Didimo lega strettamente lo Spirito Santo all'amore e alla comunione.

I Cappadoci

Di grandissimo rilievo è la riflessione trinitaria dei tre Cappadoci: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Basilio in particolare svolse un ruolo di primo piano nel campo ecclesiale e dottrinale. Dovette confrontarsi con la terza generazione di ariani, che facevano della dialettica la loro arma migliore. Contro Eunomio, che deduceva la diversità di natura tra il Padre e il Figlio dal fatto che il primo è ingenerato e l'altro no, Basilio osservava, da un lato, che l'essenza di Dio non può essere definita da ciò che egli non è e, dall'altro lato, che i diversi nomi attribuiti a Dio non definiscono la sua essenza, ma solo il suo modo di essere⁴⁹. Tra gli attributi divini, poi, distingueva quelli assoluti, che dicono ciò che uno è in se stesso, da quelli relativi, che dicono quel che uno è rispetto a un altro. Il termine ingenerato, quindi, dice solo che il Padre non ha principio, mentre il termine Padre rimanda a un Figlio e il termine Figlio o generato rimanda a un Padre.

⁴⁸ DIDIMO, *Lo Spirito Santo*, 16, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 89, p. 87.

⁴⁹ BASILIO, *Contro Eunomio*, I, 15.

Altra conclusione importante: in Dio possiamo parlare di un'essenza comune e di proprietà individuali: "Comune è la divinità, proprietà individuali sono l'essere padre (*patrotes*) e l'essere figlio (*uiotes*); dall'intreccio di ambedue, ciò che è comune e ciò che è individuale, viene a noi la comprensione della verità. Così, udendo luce ingenerata, pensiamo al Padre; udendo luce generata, comprendiamo il concetto del Figlio: in quanto luce da luce, non c'è fra loro alcuna opposizione; in quanto ingenerato e generato, appare la contrapposizione. Questa infatti è la natura delle proprietà: rilevare l'alterità nell'identità dell'essenza; e le stesse proprietà, spesso contrapponendosi l'una all'altra, si distinguono l'una rispetto al suo opposto, ma non dividono l'unità della natura"⁵⁰. A queste considerazioni sul rapporto tra il Padre e il Figlio mancava però l'integrazione dello Spirito Santo.

Verso il 374-375 Basilio scrisse un trattato su questo tema, spinto dalle richieste dell'amico Amfilochio. I pneumatomachi si appoggiavano su 1Cor 8,6, per affermare che le diverse espressioni: *ex quo*, *per quem*, *in quo* indicano cause diverse (la prima: la causa efficiente, la seconda: lo strumento, la terza: il luogo o il tempo) e quindi anche la diversità delle nature del Padre, Figlio e Spirito Santo. Basilio replicava: "Queste non sono parole di uno che pone delle leggi, ma di uno che distingue accuratamente le ipostasi. L'Apostolo ha proposto questo enunciato non per introdurre delle nature diverse, ma per affermare che non deve essere confusa la nozione del Padre con quella del Figlio"⁵¹. Respinta l'argomentazione degli eretici, Basilio passa a dimostrare positivamente come l'espressione "per mezzo del quale", usata dalla Scrittura, per indicare la mediazione di Gesù Cristo tra Dio e le creature, non ha niente di offensivo per la dignità del Figlio, perché "onora la causa principale senza esprimere biasimo della causa efficiente"⁵². Lo stesso dicasi dello Spirito Santo: "dalle nozioni comuni", che abbiamo raccolte su di lui dalle Scritture o dalla tradizione, non si ricava altro che la sua natura ha tutti gli attributi propri della divinità⁵³.

⁵⁰ Ib., II, 28.

⁵¹ Ib., *Lo Spirito Santo*, V, 7, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 106, p. 94.

⁵² Ib., VIII, 21, p. 117.

⁵³ Ib., IX, 22-23, pp. 117-119.

È dunque falso ciò che dicono gli eretici che “non bisogna coordinare lo Spirito Santo al Padre e al Figlio a causa della differenza di natura e della inferiore dignità”. La stessa formula trinitaria del battesimo li smentisce: in essa “lo Spirito è unito al Padre e al Figlio e non v’è persona alcuna così impudente da dire il contrario”⁵⁴. In realtà lo Spirito Santo non è separato né dal Padre né dal Figlio, ma opera in piena comunione con loro, come si può apprendere dalla creazione delle potenze celesti: “Nella creazione di questi esseri considera la causa prima di ciò che è stato fatto: il Padre; la causa operante: il Figlio; la causa perfezionante: lo Spirito”⁵⁵. Neppure si può dire che lo Spirito Santo debba essere sotto-numerato al Padre e al Figlio: “Se bisogna anche numerare, che almeno in questo la verità non soffra danno... Uno è Dio, il Padre, e uno l’unigenito Figlio e uno lo Spirito Santo. Noi pronunciamo singolarmente ciascuna ipostasi. Qualora sia necessario connumerarle, non lasciamoci portare da una numerazione non intelligente a una concezione politeistica”, che addiziona, contando: uno, due e tre, e ordina gerarchicamente, dicendo: primo, secondo e terzo⁵⁶. Nell’ultima parte del trattato l’autore rispondeva alle accuse di novità e di estraneità alle Scritture mosse alle sue dossologie. I nemici dello Spirito Santo, in effetti, dicevano: “Come mai la Scrittura in nessun luogo insegna che lo Spirito è conglorificato col Padre e col Figlio, anzi evita con cura di dire ‘con lo Spirito’ e ovunque invece preferisce ‘glorificare nello Spirito’ come più conveniente?”.

A queste accuse Basilio rispondeva osservando che nella Scrittura la preposizione “in” non significa “un concetto meno nobile” e che “spesso essa è impiegata al posto di con”⁵⁷. Per quanto concerne invece l’uso della preposizione “con” nelle dossologie, egli si richiamava all’antica e diffusa tradizione della Chiesa, quale si manifesta nell’amministrazione dei sacramenti e nell’insegnamento dei Padri⁵⁸. In conclusione, anche Basilio ricorre alla formula: *mia ousìa, treis hypostaseis*, che sarà accolta con favore sia dagli antichi niceni che dagli omeusiani come idonea a esprimere l’unità

⁵⁴ Ib., X, 24, p. 120.

⁵⁵ Ib., XVI, 38, p. 139.

⁵⁶ Ib., XVIII, 44-45, pp. 150-151.

⁵⁷ Ib., XXV, 58, p. 171.

⁵⁸ Ib., XXVII, 66-75, pp. 181-196.

della sostanza e la distinzione delle persone in Dio; sviluppa l'idea che le relazioni di origine sono il criterio per distinguere il Padre dal Figlio, mentre per lo Spirito Santo come elemento distintivo indica la proprietà santificante; infine offre un'ampia dimostrazione della divinità dello Spirito Santo, sebbene per non urtare nessuno, si astenga dal dichiararla apertamente.

Nei cinque discorsi teologici Gregorio di Nazianzo mette a frutto le più valide affermazioni dell'amico Basilio, esplicitandole e precisandole. Anzitutto, seguendo il criterio del rapporto di origine, indica le note personali non solo del Padre e del Figlio, ma anche dello Spirito Santo come "colui che procede"⁵⁹. Precisa poi che i nomi propri "non indicano nessuna mancanza, né una diminuzione secondo la sostanza", mentre i termini di "non essere stato generato" e di "essere stato generato" e di "procedere" indicano l'uno il Padre, l'altro il Figlio, il terzo quello che si chiama, appunto, Spirito Santo, in modo che si conservi "non confusa la distinzione delle tre ipostasi nell'unica natura e nell'unica dignità dell'essenza divina"⁶⁰. Sottopone a severa critica le tradizionali analogie trinitarie, assunte dal mondo fisico (fonte, rivo, fiume; sole, raggio, luce), perché da un lato appaiono inadatte a esprimere l'eternità e immutabilità di Dio e dall'altro favoriscono la concezione sabelliana⁶¹. Alla obiezione degli eretici circa l'assenza nella Scrittura di chiari titoli divini riguardo allo Spirito Santo, Gregorio oppone la pedagogia dell'economia nella rivelazione divina⁶².

Alla teologia trinitaria di Atanasio, Didimo e Basilio attinge abbondantemente Ambrogio. Il vescovo di Milano è sempre molto attento a evitare i due opposti scogli della confusione sabelliana e della divisione ariana: "Non confonde insieme il Padre e il Figlio, come fanno i Sabelliani, e non divide il Padre dal Figlio, come fanno gli Ariani. Il Padre e il Figlio infatti sono distinti, in quanto sono Padre e Figlio, ma non sono separati nella loro natura divina"⁶³. L'unità è data da ciò che le persone hanno in

⁵⁹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorsi teologici*, 31(5), 8, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 58, p. 168.

⁶⁰ *Ib.*, *Discorso* 31(5), 9, p. 169.

⁶¹ *Ib.*, *Discorso* 31(5), 31-32, pp. 195-196.

⁶² *Ib.*, *Discorso* 31(5), 26, p. 188.

⁶³ AMBROGIO, *La fede*, II, 3, 33; SAEMO, vol. 15, pp. 142-143.

comune, la distinzione dalle proprietà personali. È da Ambrogio che il vescovo di Ippona riceverà il suggerimento ad affrontare il tema dei nomi propri del Figlio, raccordandosi così alla riflessione dei cappadoci Basilio e Gregorio di Nazianzo: “Proprietatis itaque sunt generatio, deus, filius, verbum⁶⁴; Ergo tria illa, id est generatio, filius, unigenitus, principaliter et proprie indicant ex deo filium”⁶⁵.

Preziosa risultò anche l’opera *De Spiritu Sancto*, tanto criticata da Girolamo per la sua dipendenza da Didimo. In essa il vescovo di Milano dimostra come lo Spirito Santo non possa essere ridotto al grado di creatura, perché partecipa di tutti gli attributi divini, che hanno in comune il Padre e il Figlio. Pur essendo della stessa natura, però, lo Spirito Santo non si confonde con le altre due persone, ma è ben distinto: “Et Pater ergo spiritus et Filius spiritus... sed non confusus cun Patre et Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus et a Filio”⁶⁶. Riprende da Basilio l’esegesi di molti testi scritturali, di cui si erano serviti i pneumatomachi, per negare la perfetta uguaglianza divina tra le tre persone; particolare impegno è messo a dimostrare che le diverse espressioni *ex illo, per illum, in illo* non indicano diversità di funzioni delle persone⁶⁷. Nel terzo libro dell’opera insiste soprattutto sull’unità delle operazioni divine, per concludere che “ubi aut Pater aut Christus aut Spiritus scriptura testificante signatur, ibi omnis plenitudo est trinitatis”⁶⁸. Come Basilio ribatte l’accusa di triteismo rivolta ai Cattolici dagli ariani⁶⁹.

Nella primavera del 381 l’imperatore Teodosio radunò a Costantinopoli un concilio allo scopo di sanzionare ufficialmente la ritrovata unità dottrinale nella Chiesa e nell’impero. Il nuovo Simbolo di fede recepiva in pieno quello di Nicea per quanto riguarda la divinità, la consustanzialità e la generazione eterna del Figlio, ma lo integrava, accogliendo le nuove acquisizioni pneumatologiche quasi negli stessi termini usati da Basilio: lo Spirito Santo è Signore e vivificante, procede dal Padre ed è adorato e glorificato insieme al Padre e al Figlio.

⁶⁴ Ib., II, *Prol.* 1, p. 128.

⁶⁵ Ib., II, *Prol.* 5, p. 130.

⁶⁶ AMBROGIO, *Lo Spirito Santo*, I, 9, 106; SAEMO, vol. 16, p.130.

⁶⁷ Ib., II, 9, 87-100, pp. 218-228.

⁶⁸ Ib., III, 9, 55, p. 290

⁶⁹ Ib., III, 15, 104-108, p. 322-324.

La teologia trinitaria di Agostino

Sant'Agostino è pienamente consapevole di giungere a conclusione di un lungo cammino percorso dalla teologia cattolica. Già nel *De fide et simbolo* del 393 aveva fatto un primo e provvisorio bilancio della teologia precedente. A suo avviso, mentre del Padre e del Figlio era stato detto molto, dello Spirito Santo restava ancora molto da dire: era stata provata la sua divinità, era stato precisato che egli è il dono di Dio e che non procede per via di generazione né dal Padre né dal Figlio, ma non era stata ancora indicata la sua proprietà personale né chiarita la differenza tra generazione e processione⁷⁰. Nel *De Trinitate*, la cui composizione inizia nel 400 e termina dopo il 420, il bilancio si fa completo. Qui egli si richiama esplicitamente alle opere dei teologi che lo avevano preceduto⁷¹.

Nella prima parte (I-IV), riesamina il fondamento biblico della fede trinitaria della Chiesa, criticando l'esegesi di quei testi che erano serviti per affermare una certa disuguaglianza nella Trinità divina o anche l'idea della generazione dello Spirito Santo; spiega come le missioni del Figlio e dello Spirito Santo mostrano la distinzione delle persone, ma non una loro inferiorità rispetto al Padre; una particolare attenzione riserva alle teofanie veterotestamentarie, che dal tempo degli Apologisti erano state sempre intese come manifestazione del Logos e in senso subordinazionista. Nella seconda parte (V-VII), riprende la questione della terminologia trinitaria, avviata da Basilio e ripresa da Gregorio di Nazianzo e da Ambrogio, anzitutto per correggere le confusioni di Mario Vittorino, come pure il suo modo sbagliato di concepire l'unità e la distinzione in Dio e la generazione del Verbo, poi per fare una valutazione critica della formula trinitaria sia greca (*mia ousia, treis hypostaseis*) che latina (*una substantia, tres personae*). Nella terza parte (VIII-XV), affronta una questione delicata, compromessa in un certo modo da Mario Vittorino e appena abbozzata da altri Padri, ossia le possibilità di dare una spiegazione razionale della fede trinitaria professata dalla Chiesa. Come si vede, è un programma ambizioso, che distingue nettamente l'opera agostiniana da qualsiasi altra e ne rivela la profonda originalità. È tuttavia un programma,

⁷⁰ AGOSTINO, *De fide et simbolo*, 9, 19; NBA, Città Nuova, vol. VI, 1, p. 280.

⁷¹ *Ib.*, *De Trinitate*, 1, 4, 7; NBA, Città Nuova, vol. IV, p. 14

che nasce ben radicato nella fede della Chiesa e nel suo contesto storico e culturale. Agostino intende rispondere alle questioni lasciate in sospeso dai teologi precedenti, affrontare le questioni che interessano di più i suoi contemporanei o sono più care a lui stesso, sempre desideroso di far chiarezza nella sua fede.

La questione più sentita è senza dubbio quella della razionalità della fede trinitaria, affrontata nella terza parte dell'opera. Essa è posta dai non credenti e dai credenti, ma è anche un'esigenza profondamente sentita da Agostino, il quale appena convertito aveva dichiarato di non volersi mai allontanare da Cristo e nello stesso tempo di non volersi accontentare di credere soltanto ma di voler comprendere, per quanto è possibile, ciò che crede⁷². La questione di fondo si articola in tre domande particolari: 1. Come spiegare con la ragione che la Trinità Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo non sono tre dèi, ma un solo e unico Dio? 2. Come possiamo attribuire la voce che risuonò dal cielo solo al Padre, l'incarnazione nel seno della Vergine solo al Figlio, la forma di colomba solo allo Spirito Santo, se crediamo che la Trinità opera queste cose in maniera unitaria e inseparabile? 3. Può la ragione mostrare qualche differenza tra la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo⁷³?

La prima domanda era stata posta da molto tempo ai cristiani dai pagani, poi ai cattolici dai sabelliani e dagli ariani, ma era una domanda che turbava l'animo di tanti fedeli. La seconda domanda gli era stata posta dall'amico Nebridio, quando ancora era un semplice laico⁷⁴. La terza domanda nasceva dall'obiezione dei pneumatomachi sull'origine dello Spirito Santo, ma anche dalla confusione che aveva fatto Mario Vittorino e che lo stesso Agostino aveva inizialmente condiviso⁷⁵. Come si sa, Agostino risponde alle suddette questioni ricorrendo ad alcune *similitudines* trinitarie, che egli cerca di rintracciare nella psiche umana. L'indicazione della via psicologica si può trovare in diversi autori precedenti e specialmente in Origene e Mario Vittorino, che esplicitamente ave-

⁷² Cf. *Contra Acad.*, III, 20,43, NBA, Città Nuova, vol. III, p. 164.

⁷³ *De Trinitate*, 1, 5, 8, p. 16.

⁷⁴ *Ep.*, 11, 2, NBA, Città Nuova, vol. XXI, p. 52.

⁷⁵ Cf. N. CIPRIANI, "La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di Sant'Agostino", in *Augustinianum*, 42 (2002), pp. 267-270.

vano indicato la generazione della parola dalla mente come la via migliore per parlare della generazione del Verbo. Anche l'idea di cercare nell'anima umana l'immagine della Trinità gli può essere stata suggerita e quasi imposta da Mario Vittorino⁷⁶. Ma quali sono i risultati di tanto lavoro?

Sul tentativo agostiniano di illustrare con la ragione il dogma trinitario ci sono state valutazioni disparate, di cui alcune completamente fuori misura. Occorre rendersi conto che l'autore del *De Trinitate* non si è mai illuso di poter soddisfare pienamente la richiesta di razionalità sulla Trinità divina. Già nel prologo egli avverte che il suo vero intento è quello di rendere ragione della sua fede trinitaria a coloro che gliela chiedono "in modo che non si sentano per così dire burlati dalle nostre scuse", ma facciano realmente esperienza "che la fede deve precedere ogni richiesta di spiegazione"⁷⁷. La stessa idea è espressa al termine dell'opera: "Ma se c'è chi non è capace di contemplare questa immagine creata né di vedere nella loro mente quanto siano reali queste tre potenze che non sono tre persone, ma tre potenze di un uomo che è una sola persona; perché non credono a ciò che su quella somma Trinità, che è Dio, si legge nelle sacre Scritture, piuttosto che chiedere che gli sia data una spiegazione perfettamente chiara, che la mente umana tarda e debole non è in grado di avere?"⁷⁸.

Dunque nessun eccesso intellettualistico e nessuna pretesa di comprendere il mistero di Dio. Agostino è pienamente cosciente dei limiti della sua conoscenza di Dio: ammette che ogni *similitudo* da lui trovata per comprendere la Trinità è una *similitudo dissimilis*; riconosce che il suo è stato più un tentativo che un'impresa riuscita e che le sue conclusioni restano più frutto di congettura che di visione⁷⁹.

Nonostante il riconoscimento di tanti limiti, tuttavia, egli non è affatto deluso dei risultati raggiunti. Nell'ultimo libro, dopo aver precisato che le perfezioni assolute di Dio, che noi conosciamo dalla considerazione delle perfezioni delle creature, non permettono di farci intravedere la

⁷⁶ Cf. N. CIPRIANI, *La presenza*, pp. 294-295.

⁷⁷ *De Trinitate*, 1, 2, 4, p. 14.

⁷⁸ *Ib.*, 15, 27, 49, p. 712.

⁷⁹ *Ib.*, 15, 23, 44, p. 700.

Trinità, perché in Dio le qualità coincidono con l'essenza, riconosce che "la Trinità incominciò un po' a chiarirsi, quando si giunse alla carità, che è stata chiamata Dio nelle Sacre Scritture, con la triade dell'amante, dell'amato e dell'amore"⁸⁰. Si tratta di una prima importante acquisizione, che non consente di rispondere a tutti gli interrogativi, ma che pone la ricerca sul piano della rivelazione. Dio non è solo essere e vita che pensa, come riteneva Mario Vittorino ed altri con lui, ma è soprattutto vita d'amore: è "uno che ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha origine, e l'amore stesso. E se questo è niente, in che modo Dio è carità? E se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?"⁸¹.

Dunque le triadi psicologiche, che possono aiutarci a illustrare il mistero trinitario, devono comprendere non solo la conoscenza ma anche l'amore, perché Dio è essere che conosce e che ama. Le *similitudines* più idonee allo scopo sono quelle esposte nei libri IX e X, ossia *mens, notitia, dilectio; memoria, intelligentia, voluntas*. L'approfondimento del processo conoscitivo nell'uomo aiuta a capire perché e in che senso il Figlio è detto propriamente il Verbo e l'immagine del Padre, la Verità e soprattutto perché "il Figlio solo, che è il Verbo di Dio, si è fatto carne, sebbene l'incarnazione sia opera della Trinità, affinché, seguendo ed imitando il nostro verbo il suo esempio, vivessimo nella giustizia"⁸². Lo studio del processo volitivo, invece, aiuta a capire meglio la processione dello Spirito Santo. Questo però suppone che l'amore nell'ambito trinitario sia attribuito propriamente allo Spirito Santo. È per questo motivo che, dopo le argomentazioni portate a favore di tale appropriazione già nel *De fide et symbolo*, offre una nuova e più ampia dimostrazione nell'ultimo libro del *De Trinitate*, concludendo così: "Ma la volontà di Dio, se dobbiamo attribuir-la a qualcuna delle persone della Trinità, è allo Spirito Santo che più conviene, come la carità. La carità infatti non è nient'altro che la volontà"⁸³.

Ribadita dunque l'appropriazione dell'amore allo Spirito Santo, finalmente può concludere, facendo intravedere "la differenza che c'è tra la

⁸⁰ Ib., 15, 6, 10, p. 632.

⁸¹ Ib., 6, 5, 7, p. 626.

⁸² Ib., 15, 11, 20-14, 23, pp. 652-664.

⁸³ Ib., 15, 20, 38, p. 692.

nascita del Verbo di Dio e la processione del Dono di Dio, differenza per cui il Figlio unigenito ha detto che lo Spirito Santo non è generato dal Padre, altrimenti sarebbe suo fratello, ma ne procede. Per questo, essendo lo Spirito di ambedue come la comunione consustanziale dell'uno e dell'altro, non si dice, sarebbe sacrilegio il dirlo, che è figlio di tutti e due"⁸⁴. Lo Spirito Santo, dunque, "procede originariamente (*principaliter*) dal Padre e per il dono che il Padre ha fatto al Figlio senza alcun intervallo di tempo, procede congiuntamente dall'uno e dall'altro"⁸⁵. Egli è l'amore comune del Padre e del Figlio, il Dono, la Comunione consustanziale dell'uno e dell'altro. Anche il Padre e il Figlio sono Spirito, anche il Padre e il Figlio sono santi "e tuttavia non è senza fondamento che la terza persona riceva in proprio il nome di Spirito Santo. Poiché infatti è comune ad ambedue, lo si denomina per quello che ambedue sono ugualmente"⁸⁶.

In conclusione, la riflessione trinitaria agostiniana si presenta da un lato come una revisione critica della teologia precedente, dall'altro come la sua maturazione e il suo compimento. E in questo sta la ragione del grande favore incontrato in Occidente nei secoli seguenti.

⁸⁴ Ib., 15, 27, 50, p.714.

⁸⁵ Ib., 15, 26, 47, p. 710.

⁸⁶ Ib., 15, 19, 37, p. 688.

TEOLOGIA TRINITARIA NELL'ORIENTE CRISTIANO: IMPLICAZIONI SOTERIOLOGICHE E ANTROPOLOGICHE

YANNIS SPITERIS

PATH 1 (2003) 71-93

Sia nell'ebraismo che nell'islam Dio appare come Essere chiuso in se stesso, Essere con cui l'uomo può avere soltanto un atteggiamento di "ascolto" o "sottomissione", per ottenere una "felicità" dovuta all'obbedienza della sua legge. Nell'islamismo e nell'ebraismo, tra Dio e l'uomo, esiste un invalicabile abisso perché si accentua in essi la potenza di Dio di fronte al mondo.

Nel cristianesimo, credendo che Dio è Trinità, vita di comunione, si apre un valico della vita di Dio stesso, che *comunica* con l'uomo. Dal punto di vista antropologico questa comunione si chiama "essere creati ad immagine", dal punto di vista soteriologico si chiama "divinizzazione".

La teologia orientale guarda al mistero trinitario non solo come il punto centrale della fede, ma anche come il momento ermeneutico di tutta la sua teologia e della sua autocoscienza. «Nessuno – afferma il teologo greco Nikos Nissiotis – può comprendere l'ortodossia senza aver prima compreso il perché della sua esistenza come comunione al Dio trinitario. Questa non è di per sé una dottrina, ma è la base che soggiace a ogni tema teologico, così come alla vita ecclesiale e liturgica»¹.

La teologia come esperienza personale con Dio, oltre che alle sue radici palamite, si deve anche al modo veramente orientale di riproporre

¹ N.A. NISSIOTIS, *Interpretare l'ortodossia* (Testi di spiritualità ortodossa, 14), Ed. Qiqajon, Magnano 1996, 7. Sulla Trinità e la teologia ortodossa cf. Y. SPITERIS, "La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive", in AA. VV., *Trinità in contesto*, a cura di A. AMATO, Las, Roma 1994, 45-68.

la dottrina della SS. Trinità che oggi sta alla base di ogni riflessione teologica presso la maggior parte degli autori ortodossi e compenetra tutti i singoli temi teologici.

Non si può considerare il mistero della Redenzione rimanendo solo sull'evento "Gesù" poiché «la fede trinitaria è già implicita nella fede nel Figlio, il quale è l'inviato dal Padre e che invia lo Spirito Santo»². Se ci fermassimo esclusivamente sull'opera di Cristo si rischierebbe di cadere in quel "crismonismo" di cui, a torto o a ragione, tanto spesso gli ortodossi accusano la tradizione teologica latina³. «Il cristianesimo è la religione della Santa Trinità – afferma S. Bulgakov – a tal punto che una concertazione unilaterale della pietà su Cristo solo rappresenterebbe già una deviazione nel senso del "gesuanismo"»⁴. La Redenzione va vista dentro la globalità della rivelazione cristiana, a cominciare dalla realtà stessa di Dio poiché, afferma lo stesso teologo ortodosso: «Non esiste vita cristiana al di fuori della conoscenza della Santa Trinità»⁵.

La Trinità nella riflessione ortodossa: premesse teologiche

È chiaro che la teologia trinitaria ortodossa non può che ripetere la teologia patristica in materia; il suo vanto è essere fedele all'insegnamento dei Padri. Tuttavia oggi i teologi ortodossi, sempre basandosi ai Padri – almeno così affermano – tentano di dare una spiegazione più attualizzata del mistero trinitario spiegando in termini più moderni i concetti di *sostanza* e di *persona*.

Come si sa l'insegnamento dei primi concili ecumenici sulla SS. Trinità si sintetizza nella formulazione del dogma che suona così: in Dio c'è una sola *natura* o *sostanza* (in greco οὐσία) e tre *persone* (in greco ὑπόστασις o πρόσωπον) uguali e distinte.

² S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, 143.

³ L'espressione "crismonismo" è stata usata di frequente dal teologo greco Nikos Nissiotis (1925-1986) per indicare il fatto che nella tradizione latina esiste un'ipertrofia della cristologia a scapito della pneumatologia. Questo fatto sarebbe dovuto al "filioquismo" latino. Cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, 342-344.

⁴ BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, 143.

⁵ *Ivi*, 144.

Ma cosa significa “natura” o “sostanza” in Dio? Prese queste espressioni dal punto di vista intellettuale, sono semplicemente dei concetti astratti che non dicono niente al credente: uno non prega di fonte alla “divinità”, alla “natura” comune di Dio. È un concetto quello della “sostanza” che lascia indifferente l'uomo di oggi.

La teologia ortodossa di oggi, invece, insiste sul fatto che il Dio dei cristiani non è l'“Essere Assoluto” o l'“Essere Supremo” dei filosofi, ma una vita ineffabile ed esaltante. Possiamo renderci conto, per quanto umanamente è possibile, che cosa significhi *vita* in Dio se esaminiamo il significato delle ben note parole di Giovanni che afferma: «Dio è amore» (1 Gv 4, 16). «La Trinità possiede una tale forza di mutuo amore che quest'amore riunisce i tre in uno»⁶; *questa unità nell'amore è la sostanza comune delle tre Persone*.

Alla luce della Rivelazione cristiana e del dogma della Chiesa questa espressione significa che Dio è Amore perché da tutta l'eternità, una Persona, quella del Padre, genera nell'amore (liberamente) il Figlio (perciò si chiama Padre) e spirava lo Spirito Santo. Questa “comunione” tra le tre divine persone costituisce “l'unità” in Dio, cioè l'unica natura divina. Quindi l'essenza di Dio è *il suo essere in comunione*. Le Tre divine persone sono *talmente in comunione tra di loro da costituire una sola divinità*. L'essenza di Dio, quindi, cessa di avere un aspetto impersonale e diventa sommamente interrelazionale. Ecco perché tanto spesso oggi si ripete che Dio è “mistero di comunione”. La copula è specifica la natura stessa del Dio che ci ha rivelato Gesù Cristo.

Secondo la tradizione del cristianesimo orientale, tutto il discorso su Dio (*Theo-logia*) ha il suo inizio e il suo termine nella *Persona* del Padre. Il fatto che i cristiani credano in un Dio “unico” è dovuto alla Persona del Padre. «La sola fonte della supersostanziale divinità è il Padre», affermava lo Pseudo-Dionigi⁷. La sua espressione: “Il Padre è la Divinità originaria o sorgente”⁸, è ripetuta come un ritornello dalla teologia orientale di ieri e di oggi.

⁶ BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, 143.

⁷ *De divinis nominibus*, II, 5. Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, tr. di P. SCAZZOSO. Introduzione, note ecc. di E. BELLINI, Rusconi, Milano 1997, 273.

⁸ *De divinis nominibus*, II, 7. L'intero testo dello Pseudo-Dionigi suona così: «Inoltre, abbiamo appreso dalla Scrittura che il Padre è la divinità originaria, Gesù e lo Spirito, se

Questo assunto ha indotto la teologia orientale ad affermare che l'unicità di Dio non va cercata nella sostanza divina impersonale, nell'Essere assoluto, ma nella *Persona del Padre*. Egli, essendo la *causa* della generazione del Figlio e della processione dello Spirito, comunica a queste due Persone la sua *Divinità* senza moltiplicarla.

La conseguenza di questa affermazione, messa in risalto dalla teologia ortodossa di oggi, è che *l'essere di Dio non è un dato ontologico, necessario, dato per necessità di natura, ma consiste nella libertà personale del Padre*. Infatti: «Il Padre per amore – cioè *liberamente* – genera il Figlio e spira lo Spirito. Se Dio esiste, è perché il Padre esiste, cioè colui che per amore e liberamente genera il Figlio e spira lo Spirito. Così Dio come persona – l'ipostasi del Padre – fa sì che la sostanza divina sia ciò che Essa è: Dio Uno»⁹. Per conseguenza il Padre è sperimentato come fonte personale della divinità e dell'Amore, dal momento che l'unità nella Trinità è inconcepibile senza l'Amore. Secondo i teologi ortodossi: «Proprio in questo consiste la testimonianza fondamentale della tradizione orientale. Essa insegna alla coscienza umana che Dio si rivela dalla sua profondità abissale come Padre, cioè come principio personale, come Trinità, come comunione di persone e come unità»¹⁰.

Un altro teologo ortodosso afferma: «Per l'Oriente le ipostasi condizionano ad un tempo l'unità e la diversità della vita divina, perché l'unità non risale alla natura ma al *Padre*, sorgente e principio dell'eterna circumsessione (pericoresi): *un solo Dio perché un solo Padre*, è questa l'affermazione fondamentale dell'Oriente»¹¹.

Il Padre, considerato come fonte della divinità e dell'unità in Dio, è contemporaneamente anche fonte della diversità delle Persone. L'espressione di san Basilio nella sua omelia contro i Sabelliani, contro

così bisogna dire, sono germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori e a luci soprasostanziali, come ciò avvenga non si può né dire né pensare». Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 276.

⁹ J. ZIZIOULAS, «Du Personnage à la personne. La notion de Personne et l'hypostase ecclésiale», in *L'être ecclésial*, Perspective orthodoxe 3, Genève 1981, 34.

¹⁰ K. GALERIU, «Il Padre Celeste – Origo in Divinus – come sorgente della divinità e dell'amore», in *Atti del congresso teologico con tema: Il Padre celeste* (in greco), Tessalonica 1993, 119.

¹¹ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981³, 193-194.

Ario e contro Anomio: «Il Padre è la radice e la fonte del Figlio e dello Spirito Santo»¹²; fatta propria dalla teologia orientale.

Oggi una grande parte della teologia trinitaria ortodossa, oltre che per gli aspetti sopra ricordati, è ispirata soprattutto dal così detto *ontologismo della persona*, e ciò ispira molti altri capitoli della teologia come l'antropologia e l'ecclesiologia.

Per ontologismo della Persona nella Trinità s'intende riferire a una visione di Dio a partire dalla Persona e non dalla sostanza, anzi dove per sostanza comune o divinità s'intende la pereciosa amorosa delle tre Persone. L'Essere di Dio è la sua stessa comunione interpersonale. Così troviamo una *contemporaneità tra sostanza e persona* o meglio la Persona, quella del Padre, e ciò determina l'Essere in Dio.

Sebbene questa dottrina si trovi già in teologi ortodossi come i russi S. Bulgàkov¹³, V. Lossky¹⁴, P. Evdokimov¹⁵, il romeno D. Staniloae¹⁶ e i greci P. Nellas¹⁷, Ch. Yannaras¹⁸ crediamo, tuttavia, che colui che più di tutti i teologi ortodossi di oggi abbia sviluppato il personalismo cristiano derivante dalla dogma trinitario sia stato Ioannis Zizioulas¹⁹.

Punto di partenza della riflessione di Zizioulas e degli altri "personalisti" ortodossi non è l'essere, neppure la sostanza di Dio, ma la *persona* di Dio Padre come "causa" dell'esistenza personale divina. Il Padre, il quale si rivela a noi come «il Dio e il Padre di Nostro Signore Gesù Cristo», è

¹² Omelia 24, 4, PG 31, 609B.

¹³ Cf. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1987, 85-105.

¹⁴ Cf. O. CLÉMENT, «Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Sait-Esprit», in *Message de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 30-31 (1959) 137-206.

¹⁵ Si veda, per es., «Le mystère de la personne humaine», in *Contacts* 21 (1969) 272-289.

¹⁶ Cf. *Dio è Amore*, Roma 1986.

¹⁷ Di questo teologo cf. soprattutto il suo migliore lavoro: *Un essere vivente destinato alla divinizzazione. Prospettive per una comprensione ortodossa dell'uomo*, Atene 1979, 1982; tr. it.: *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993.

¹⁸ Di lui si veda soprattutto: *La persona e l'eros. Saggio teologico di ontologia* (in greco), Atene 1987⁴; tr. ted.: *Person und Eros*, Göttingen 1982; *La libertà dell'Ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984; *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993.

¹⁹ Cf. «Du Personnage à la personne. La notion de Personne et l'hypostase ecclésiale», in IDEM, *L'être ecclésial. Perspective orthodoxe*, 3, Genève 1981, 23-56; *L'essere di Dio e l'essere dell'uomo. Un tentativo di dialogo teologico* (in greco), in *Synaxi* 37 (1991) 11-35.

proprio Lui che determina il “come è” Dio, poiché egli come “causa” della Trinità è causa dell’esistenza personale divina. Di conseguenza, dalla Trinità e non dalla filosofia, si ricava la nozione di persona. Zizioulas insiste dicendo che la sostanza di Dio, che determina l’unicità della sua natura, non è una sostanza impersonale, ma la persona del Padre. Egli è la *causa* della generazione del Figlio e della processione dello Spirito. Il Dio della rivelazione cristiana è nello stesso tempo Trino ed Uno (non tre persone *in seno* ad una sostanza impersonale), perché è *comunione* di amore. L’unica sostanza in Dio è il loro *essere-in-comunione*. Così appare chiaro che «l’espressione “Dio è amore” (1 Gv 4, 16) significa che Dio “esiste” in quanto Trinità, cioè come “Persona” e non come [semplice] sostanza [imperonale]. L’amore non è una conseguenza o una “proprietà” della sostanza divina... ma è ciò che *costituisce* la Sua sostanza»²⁰.

Implicazioni soteriologiche: l’uomo divinizzato partecipa alla vita trinitaria

Poiché Dio è Trinità, Amore, mistero di comunione, vuole far partecipi altri esseri della sua vita trinitaria. Questa asserzione spiega il passaggio dalla *theologia* (Dio in sé) all’*oikonomia* (Dio in noi). Il venire di Dio Trinità nella sua creatura non costituisce un atto aggiunto alla creatura stessa già esistente, ma è costitutivo: Dio non crea da lontano, ma crea donandosi e si dona in modo trinitario: quest’atto costituisce la “salvezza” totale dell’uomo.

Salvezza, infatti, non significa innanzitutto salvezza dal peccato, ma passaggio dalla propria individualità alla *comunione* con Dio Padre e con i fratelli attraverso Gesù Cristo nella potenza dello Spirito²¹. La salvezza consiste proprio in questa partecipazione alla vita trinitaria. Il Padre vuole *salvare* l’uomo “dal nulla” comunicandogli la sua vita divina, per questo lo crea e fin dal principio riempie dal di dentro il vuoto ontologico della creatura umana costituendo l’uomo come sua immagine e somiglianza. Questa vita ci viene donata attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo. Partecipare alla Vita del Padre attraverso Gesù Cristo nello Spirito, la tra-

²⁰ *Du personnage à la personne*, 38.

²¹ Cf. a proposito Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 2000.

dizione orientale la chiama *divinizzazione* o *deificazione*²², termine usato come sinonimo di “grazia santificante”. Forse nessun concetto è così essenziale, come quello della divinizzazione, nella tradizione patristica greca e bizantina per indicare il rapporto tra Dio e l'uomo e la stessa antropologia. A cominciare dai Padri apostolici andando verso i teologi tardobizantini (Cabasilas, Palamas, Giuseppe Briennio...), fino agli attuali teologi ortodossi, troviamo una costante teologica: l'uomo è *veramente divinizzato* e questo è il progetto di Dio fin dall'eternità.

Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Oriente lumen*, insiste particolarmente sul fatto che tutta la tradizione patristica orientale, specialmente quella dei Padri Cappadoci, è concentrata sulla *divinizzazione* dell'uomo, che costituisce il progetto primitivo del Padre, si realizza con l'Incarnazione e si attua in ciascuno di noi nello Spirito Santo. «L'insegnamento dei Padri Cappadoci sulla divinizzazione, afferma Giovanni Paolo II, è passato nella tradizione di tutte le Chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nel pensiero già espresso da sant'Ireneo alla fine del II secolo: *Dio si è fatto figlio dell'uomo, affinché l'uomo potesse divenire figlio di Dio* (*Ad. haer.*, III, 10, 2). Questa teologia della divinizzazione resta una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale»²³.

²² Su questo importantissimo principio teologico orientale cf. V. ERMONI, «Déification de l'homme chez les Pères de l'Église», in *Revue du clergé français*, 11 (1897) 509-519; LOT-BORODINE, «La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle», in *Revue d'histoire des religions*, 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 525-574; 107 (1933) 8-55. Questo stesso studio fu ripreso in *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970, 21-183; Y. CONGAR, «La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient», in *Supplément à la Vie spirituelle*, 43 (1935) 91-107; J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938; A.-J. FESTUGIERE, «Divinisation du chrétien», *La Vie spirituelle*, 59 (1939) 90-99; V. LOSSKY, «Rédemption et déification», *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 15 (1953) 161-179; H. RONDET, «I Padri greci. La divinizzazione del cristiano», IDEM, *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Roma 1966, 81-104; J. ALFARO, «Incarnazione e divinizzazione dell'uomo nella patristica greca e latina», in IDEM, *Cristologia e Antropologia. Temi teologici attuali (Orizzonti nuovi)*, Cittadella, Assisi, 83-104; P. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

²³ *Oriente lumen*, 6.

Il noto teologo greco N. Nissiotis, in una sua conferenza, così spiega la divinizzazione o *theosis* nella tradizione orientale: «Θέωσις non significa unione mistica di natura divina e umana, la quale avrebbe come esito l'assorbimento della seconda nella prima. Non è questa l'interpretazione che gli ortodossi danno del termine in questione. È molto difficile chiarire in modo assoluto il suo significato, ma vorrei invitarvi a considerare i punti che seguono, che possono essere di aiuto. *Théosis* è un'espressione che indica:

a) La comunione ristabilita fra Dio e l'uomo in Cristo Gesù, attraverso l'unione in lui di Dio con l'umanità nella sua globalità, e con l'umanità come persona distinta, senza alcun genere di mescolanza fra le due nature.

b) Il prender parte dell'uomo nella grazia al Dio triunitario, attraverso lo Spirito, che va inteso non solo come protagonista soggettivo nell'uomo che si appropria della rivelazione oggettiva di Dio, ma anche come l'attivazione delle conseguenze di quell'unione realizzatasi in Cristo fra Dio e l'uomo. Mediante lo Spirito l'uomo diventa il ricettacolo dell'azione del Dio triunitario in Cristo.

c) Il potere di trasformare la natura umana non in un'altra natura, senza macchia o senza peccato, ma di gloria in gloria, cioè, dalla creazione alla ricreazione di sé nella luce di Gesù. In questo contesto *théosis* vuol dire riaffermazione dell'autentica umanità che trae il proprio elemento divino direttamente dalle mani del creatore. *Théosis* è un'espressione solenne che indica il fine ultimo della rivelazione di Dio in Cristo, ovvero la restaurazione dell'umanità nella sua condizione prima e originaria»²⁴.

La divinizzazione dell'uomo e, si può dire, del creato interno – ossia la comunione con la Trinità – non costituisce, dunque, un fatto estrinseco, ma una realtà, dicevamo, costitutiva *per grazia* dell'uomo. È a questo punto che la teologia ortodossa di ieri e di oggi vede uno dei punti più caratteristici che differenziano le due grandi tradizioni del cristianesimo, quella orientale e quella occidentale. Secondo il cristianesimo orientale la vita trinitaria in noi, ossia la grazia santificante, non costituisce una realtà creata, ma increata ed eterna senza che per questo l'uomo cessi di rimanere essere creato. Il grande teologo e mistico bizantino Gregorio Palamas – il teologo della grazia – afferma che con la divinizzazione, la Trinità diventa

²⁴ NISSIOTIS, *Interpretare l'ortodossia*, 10.

accessibile all'uomo in modo immediato, diretto e intimo²⁵ e la stessa grazia divina, infinita ed increata, *diventa realmente nostra*²⁶. L'uomo, afferma egli, «diviene per partecipazione ciò che l'archetipo è come causa o per natura»²⁷. Si tratta di una grazia deificante *increata*. Essere “increati” ed “eterni” attraverso la grazia non significa per Palamas – e la teologia orientale in genere – che il cristiano cessa di essere una creatura, ma che egli viene trasformato, attraverso le “energie increate”, in un modo di essere differente e acquista gratuitamente uno stato assolutamente estraneo alla natura creaturale, questo stato è la vita di Dio trinitario in noi²⁸. In ultima analisi, quando Palamas parla di grazia increata, quando afferma che l'uomo per grazia diventa in un certo senso consustanziale con Dio Trinità, intende dire «che la grazia diventa un bene permanente dell'uomo deificato, contempla Dio all'interno di se stesso... La grazia così non è distinta da Dio stesso, è la vita trinitaria accordata all'uomo»²⁹.

Divinizzazione come partecipazione alla Vita del Padre

Il progetto di Dio di far partecipe della sua vita gli uomini ha come origine e come termine Dio Padre: attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo l'uomo ha accesso al Padre. La Paternità di Dio non rappresenta un fatto sentimentale, essa è una realtà che trasfigura l'uomo inserendolo nell'intimità della sua famiglia trinitaria. I cristiani sono «partecipi della natura divina» (2 Pt 1, 4) perché, come afferma la *Lettera agli Efesini*,

²⁵ Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Pastristica sorbonensia), Éditions du Seuil, Paris 1959, 225.

²⁶ MEYENDORFF, *Introduction*, 244. Palamas usa espressioni molto forti per indicare questa *realtà* della divinizzazione ossia della grazia nel redento. Parafrasando Massimo il Confessore egli scrive: «La grazia realizza l'unione misteriosa con Dio. Così Dio tutto intero abita nell'intero essere umano che si rende degno, e i santi nell'integrità abitano in Dio tutto intero accogliendo in sé Dio tutto intero, non ricevendo altra ricompensa per l'ascensione compiuta che Dio solo; egli si unisce a loro come l'anima è unita al corpo». *Triadi*, III, 1,27: Ed. Meyendorff, 609.

²⁷ G. PALAMAS, *Triades pour la Défense des saints hésychastes*, I, 3, 39, a cura di J. MEYENDORFF, Louvain 1959², p. 195.

²⁸ MEYENDORFF, *Introduction*, 248.

²⁹ MEYENDORFF, *Introduction*, 246.

«nell'unico Spirito per mezzo di Cristo abbiamo accesso al Padre» (cf. Ef 2, 18). Essere santo significa partecipare alla natura di Dio-Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. I cristiani entrano a far parte della famiglia di Dio, essi infatti diventano «concittadini dei santi e familiari di Dio» (cf. Ef 2, 19). Cirillo d'Alessandria ci assicura: «Ciò che ci collega e in qualche modo ci unisce a Dio è lo Spirito... Ricevuto lui, diventiamo partecipi della natura e riceviamo in tal modo, mediante il Figlio e nel Figlio, il *Padre stesso*»³⁰. Quello che noi chiamiamo "grazia santificante", per gli orientali non è altro che la vita del Padre donata a noi attraverso Cristo nella potenza dello Spirito, è la partecipazione per grazia alla vita trinitaria³¹.

Il fine dell'Incarnazione è quello di renderci *partecipi della vita del Padre*. Si tratta della fase finale di tutta la storia della salvezza, di tutto il disegno di Dio realizzato in Gesù Cristo. Cirillo d'Alessandria insiste su questa teologia della salvezza. L'uomo, il vero uomo, inserendosi in Gesù Cristo nella potenza dello Spirito, partecipa della *vera Vita*. Cristo è il Mediatore di questa Vita che viene irrorata in noi per grazia, e questa vita non è altro che quella stessa che il Padre ha per natura: «Si fece uomo, colui che era vita per natura, e generato dalla vita per natura, cioè il Verbo unigenito di Dio Padre, per richiamare l'uomo alla stessa vita, e renderlo, per se stesso, *partecipe di Dio Padre*, unendosi alla carne corruttibile, in modo ineffabile e arcano, in virtù della sua natura, e nel modo che solo lui sa. Egli, infatti, è mediatore fra Dio e gli uomini, come è scritto, unito, per natura, a Dio Padre, in quanto è Dio, e in quanto è da lui, ma unito anche agli uomini, in quanto è uomo, e ha in se stesso il Padre, ed egli stesso è nel Padre»³².

³⁰ *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 10, PG 74, 544D-545A; tr. it. a cura di L. LEONE, Città Nuova, vol. III, Roma 1994, 355.

³¹ Cf. G. PHILIPS, "La grâce chez les Orientaux", in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1972) 37-50; P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Dehoniane, Bologna 1981; IDEM, "De la Nature et de la Grâce dans la Théologie de l'Orient", in AA.VV., *L'Église et les Églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, voll. 2, Chevetogne 1954, 171-195; IDEM, "Mystère de la personne humaine, in *Contacts* 68 (1969) 272-289.

³² CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, IX, PG 74, 280D; tr. it. a cura L. LEONE, 142-143.

Divinizzati solo attraverso la cristificazione

I Padri non cessano di ripetere che la divinizzazione – *progetto primitivo* di Dio – si realizza solo con la *cristificazione* dell'uomo. L'Incarnazione del Verbo è inseparabile dalla divinizzazione dell'uomo e riassume l'economia in modo prospettico, abbracciando tutta l'opera divina della salvezza.

Nei primi secoli cristiani i Padri e i grandi teologi erano ben coscienti che l'opera di Cristo consiste nel divinizzare l'uomo e in questa divinizzazione *consiste la salvezza*. L'espressione greca *ἐνανθρωπήσαι ...θεωθῆναι* ([Il Verbo] si fa uomo... [l'uomo] è deificato) si trova come un ritornello nei Padri greci a cominciare da Ireneo³³. Atanasio lo ripeterà: «Egli si è fatto uomo *ἐνανθρώπησεν* perché noi fossimo fatti dei (*θεοποιήθημεν*)»³⁴. È per questo motivo che i Padri consideravano ogni attentato all'integrità divino-unica del Salvatore come una minaccia alla realtà della divinizzazione dell'uomo. Così Atanasio, opponendosi all'arianesimo e Cirillo d'Alessandria al nestorianesimo, volevano con ciò tutelare una delle verità fondanti del cristianesimo: l'uomo partecipa veramente alla natura di Dio per mezzo di Gesù Cristo. «Se il Logos di Dio è una creatura – esclama Cirillo di Alessandria – come mai noi siamo uniti a Dio e deificati (*θεοποιούμεθα*) attraverso l'unione con Lui?»³⁵. E similmente: «Se Dio non fosse divenuto uomo, l'uomo non sarebbe potuto divenire Dio»³⁶. La divinizzazione dell'uomo, attraverso Cristo, avviene già per il fatto che

³³ Ireneo, riportando l'episodio evangelico dell'annunciazione, commentando le parole dell'angelo a Maria (*Lc* 1,32-33), scrive: «Chi altro è colui che regna nella casa di Giacobbe, senza interruzione e per sempre, se non Cristo Gesù Signore nostro, Figlio di Dio Altissimo, il quale per mezzo della Legge e dei profeti promise di rendere visibile la sua Salvezza per ogni carne, così che divenne Figlio dell'uomo affinché l'uomo divenisse figlio di Dio?». *Contro le eresie*, III, 10,1, in BELLINI, 234. Nell'*Introduzione* al Libro V *Contro le eresie* il santo vescovo di Lione scrive: «Contro gli eretici bisogna seguire il solo sicuro Maestro "il Verbo di Dio Gesù Cristo Signore nostro che, per suo sovrabbondante amore si è fatto ciò che siamo noi, per fare di noi ciò che è lui stesso"». *Ivi*, p. 410.

³⁴ *L'Incarnazione del Verbo*, 54, PG 25, 19B.

³⁵ *Tesoro sulla santa e consustanziale Trinità*, 15, PG 75, 28B.

³⁶ *Ivi*, 473CD.

Cristo stesso, con la sua Incarnazione «ricapitola in sé» l'umanità intera. Riferendosi ad Atanasio, un noto patrologo afferma: «La stessa esistenza dell'Uomo-Dio, quindi, è la piena realizzazione della realtà della divinizzazione. È nella costituzione della persona di Cristo che, per Atanasio, la Redenzione trova il suo centro di gravità: l'umanità è stata penetrata dalla vita trinitaria per il fatto che il Logos abita in essa. Questo è il pensiero fondamentale della soteriologia del nostro santo, e in questo dipende in modo manifesto da sant'Ireneo»³⁷.

Con san Cirillo d'Alessandria arriviamo al culmine della dottrina sulla divinizzazione. Nei suoi scritti egli presenta la *divinizzazione* come finalità dell'Incarnazione allo stesso modo di Atanasio e Gregorio di Nissa e considera l'umanità come una realtà concreta che viene divinizzata da Cristo nel momento in cui la assume. «In Lui, afferma, eravamo noi tutti nel momento in cui egli divenne uomo»³⁸.

Anche per i Padri Cappadoci la finalità dell'Incarnazione è la divinizzazione dell'uomo attraverso Gesù Cristo. Basta ricordare Gregorio Nazianzeno per il quale esiste una radicale corrispondenza tra divinizzazione e Incarnazione: «Come il Verbo è uomo a causa tua, così tu divieni Dio a causa di Lui»³⁹.

Massimo il Confessore afferma chiaramente che Cristo fu voluto dal Padre prima di tutti i secoli per poter avverarsi la nostra deificazione. Per lui Cristo è, per definizione: «Colui che desidera la salvezza di tutti gli uomini, bramando la loro divinizzazione»⁴⁰. Così il Verbo «realizzò tutto il Volere di Dio Padre divinizzandola [la natura umana] con la potenza della sua Incarnazione»⁴¹.

L'Incarnazione, quindi, in quanto principio di divinizzazione assume di per se stessa valore salvifico universale: *quello che Cristo assume quello*

³⁷ H. STRAETER, *Die Erlösungslehre des heiligen Athanasius*, Freiburg im Brisgau 1994, 140. Testo riportato da J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 32-33.

³⁸ *Commento al Vangelo di Giovanni*, X, XVI, PG 74, 432B. Quando i Padri parlano del Logos che assume in sé tutta intera la *natura* umana, intendono riferirsi alla natura indistinta dell'uomo. L'assunzione *personale* di ognuno di noi avviene per mezzo dello Spirito in occasione del battesimo, cresima ed eucaristia (sacramenti dell'*incorporazione*).

³⁹ *Discorso 40, Sul Battesimo*, PG 36, 424B.

⁴⁰ *Quest. ad Thal.*, 20, PG 90, 309D.

⁴¹ *Quest. ad Thal.*, 54, PG 90, 520D.

è anche salvato. Qui sta la chiave di tutta la cristologia esistenziale dei Padri che può essere riassunta nelle ben note parole di Gregorio Nazianzeno: «Quello che non è stato assunto da Cristo non è stato sanato, mentre quello che ha formato un'unione con Dio, quello è stato anche salvato»⁴². L'uomo è *salvato perché è divinizzato*.

Nell'Incarnazione, a prescindere dal peccato, i Padri, però, già scorgono l'umiliazione di Dio. Essi infatti, nel considerare il mistero dell'Incarnazione come la realizzazione della divinizzazione dell'uomo e la giustificazione della creazione intera, ammirano non solo l'amore di Dio, ma anche la sua "umiltà", la sua *condiscendenza*, il suo *svuotamento*, il suo farsi "piccolo" per poter incontrare le sue creature nella loro dimensione creaturale. Scrive lo Pseudo-Macario: «Dio infinito e inaccessibile, nella sua bontà, si è fatto piccolo e, discendendo dalla sua gloria irraggiungibile si è rivestito delle membra di questo corpo e si è cinto di esse, e mutando aspetto per la sua bontà e il suo amore per gli uomini assume un corpo e si mescola alle anime sante, a lui gradite e fedeli, le prende con sé e diventa con esse *un solo spirito* (1 Cor 6, 17), secondo le parole di Paolo. Diviene per così dire, un'anima per l'anima, una sostanza per la sostanza, affinché l'anima, se è degna di lui e a lui gradita, possa vivere nella divinità, gustare la vita immortale e divenire partecipe della gloria incorruttibile. Dal non essere all'essere, infatti, ha dato origine alla creazione visibile che prima di esistere non era, con tale immensa varietà e diversità di creature»⁴³. L'Incarnazione prevista nel progetto di Dio contiene già, a prescindere dal peccato, un amore oblativo del Padre che *discende* al livello umano per realizzare il suo piano di divinizzare l'uomo⁴⁴.

⁴² *Prima Lettera al presbitero Cleodonio*, PG 37, 181C-184A; tr. it., in GREGORIO NAZIANZENO, *Cinque discorsi teologici*. Appendici: *Lettere teologiche – Il mistero cristiano – Poesie (Carmina Arcana)*, Città Nuova, Roma 1986, 207.

⁴³ *Omelia*, 4, 10. In PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (collezione II)*, a cura di L. CREMASCHI, Magnano 1995, 88-89.

⁴⁴ Cf. S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 275-389. Lo stesso teologo presenta come *epilogo* del suo studio sullo Spirito Santo un capitolo intitolato: "Il Padre" dove appunto tratta il mistero della paternità di Dio come mistero *kenotico* dell'amore oblativo di Dio manifestato nell'incarnazione del Figlio: *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 592-642. Per una visione d'insieme cf. P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

Cristificati e divinizzati nello Spirito

La divinizzazione dell'uomo attraverso la cristificazione non sarebbe possibile senza la previa "pneumatizzazione" del cristiano. «L'unione di Dio con gli uomini, afferma il Damasceno, si compie per opera dello Spirito Santo»⁴⁵. Infatti il ruolo specifico dello Spirito Santo nella divinizzazione è quello di inserire l'uomo in Cristo: Siamo cristificati "nello Spirito". E questa cristificazione non è individuale, ma comunionale, è ecclesiale. Il compito dello Spirito è cristificarci facendoci Chiesa: «La Chiesa è la comunione dei deificati», affermava Gregorio Palamas⁴⁶; e Ireneo: «Alla Chiesa è stato affidato il Dono di Dio, come soffio alla creatura plasmata, affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; *in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo*»⁴⁷. La salvezza consiste nell'essere *comunitariamente uniti a Cristo*. Proprio questo è il compito salvifico dello Spirito⁴⁸.

Lo Spirito è colui nel quale Dio Padre, attraverso Gesù Cristo, ci raggiunge per unirci a Lui. Afferma a proposito sant'Atanasio: «Per mezzo dello Spirito, tutti noi siamo detti partecipi di Dio... Entriamo a far parte della natura divina mediante la partecipazione allo Spirito... Ecco perché lo Spirito divinizza coloro nei quali si fa presente»⁴⁹.

⁴⁵ *Discorso per la nascita di nostra Signora santissima, Madre di Dio e sempre Vergine Maria*, 3, in GIOVANNI DAMASCENO, *Omelie cristologiche e mariane*, a cura di M. SPINELLI, Città Nuova, Roma 1980, 125.

⁴⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, 79.

⁴⁷ *Contro le eresie*, III, 24, 1; tr. it., BELLINI, 295.

⁴⁸ Scrive Cirillo d'Alessandria: «Riguardo poi all'unione spirituale, diremo... che noi tutti, ricevendo l'unico e medesimo Spirito, parlo dello Spirito Santo, ci mescoliamo quasi fra di noi e con Dio. Sebbene separatamente siamo molti, e Cristo faccia abitare, in ciascuno di noi, lo Spirito del Padre e il suo, uno tuttavia e indivisibile è colui che riunisce nell'unità, mediante se stesso, gli spiriti distinti fra loro, in quanto esistono singolarmente, e li fa vedere in se stesso tutti come una sola cosa. Come, infatti, la potenza della santa carne [l'Eucaristia] rende uniti nello stesso corpo quelli in cui è, allo stesso modo, credo, lo Spirito di Dio, abita indivisibile in tutti, li racchiude tutti nell'unità spirituale». *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 11, PG 74, 560D – 561C; tr. it., L. LEONE, 368-369.

⁴⁹ *I Lettera a Serapione*, 24, PG 26, 585B-C; tr. it., ATANASIO, *Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, a cura di E. CATTANEO, Città Nuova, Roma 1986, 85-86. Altrove afferma sant'Atanasio: «È nello Spirito che il Logos glorifica la creazione e, divinizzandola e dan-

La divinizzazione è possibile perché nello Spirito l'uomo diventa "figlio nel Figlio". Con questa espressione si vuole indicare la nostra introduzione per grazia, ma in maniera reale, nella "famiglia" trinitaria. San Cirillo di Gerusalemme non si stancava di ripetere a coloro che si preparavano al battesimo: «Siamo infatti degni di invocarlo come Padre per la sua ineffabile misericordia. Non per nostra figliolanza secondo natura dal Padre celeste, ma per grazia del Padre mediante il Figlio e lo Spirito Santo siamo stati trasferiti dallo stato di schiavitù a quello della figliolanza divina»⁵⁰.

La divinizzazione dell'uomo nello Spirito Santo è chiamata anche "santificazione". Lo Spirito è lo Spirito di santità perché in Lui Dio, tre volte santo, ci raggiunge e ci trasforma in se stesso. «Santità non esiste – afferma san Basilio – senza lo Spirito»⁵¹. La santità del cristiano è da riferirsi alla sua *partecipazione* alla santità del "totalmente altro", del Dio trinitario "tre volte santo", e più specialmente alla santità dello Spirito, chiamato "Santo" per eccellenza: nella santità dello Spirito siamo partecipi alla vita santa di Cristo e quindi del Padre. Essere santo – in ultima analisi – significa partecipare alla santità di Dio trinità nello Spirito Santo, santità di Dio ipostatizzata. Rappresenta una costante presso i Padri: nell'economia della salvezza la natura santa di Dio è comunicata agli uomini dallo Spirito Santo, essere "deificati", quindi, significa essere santificati dallo Spirito⁵².

La santità dello Spirito è una santità *ontologica e non solo morale*; egli, infatti, è Santo per natura. «Santo per natura, afferma Cirillo d'Alessandria, a lui appartiene di santificare»⁵³. Anche il significato del

dole la figliolanza, la conduce al Padre» (*I Lettera a Serapione*, 25, PG 26, 589B; tr. it., CATTANEO, 89).

⁵⁰ *Catechesi*, VII, 7; tr. it. C. RIGGI, 155.

⁵¹ *Lo Spirito Santo*, 38, in BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, a cura G. AZZALI BERNARDELLI, Città Nuova Roma 1993, 141.

⁵² Afferma a proposito Cirillo d'Alessandria: «L'unione con Dio non può ottenersi in altro modo che mediante la partecipazione dello Spirito Santo, che immette in noi la propria santificazione, e trasforma, nella sua vita, la natura soggetta alla corruzione e, in questo modo, richiama a Dio e alla forma di lui quelli che sono stati privati da questa gloria». *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 11, PG 74, 553CD; tr. it., a cura di L. LEONE, Città Nuova, vol. III, Roma 1994, 363.

⁵³ *La Santissima Trinità*, VI, PG 75, 1017B.

termine “santo” o “sacro” indicava qualcosa dell’essere profondo della realtà denominata santa; poi l’evoluzione semantica del termine gli ha fatto assumere un significato morale, fino ad indicare una qualificazione etica della realtà chiamata santa. Si è perso così il senso della “consacrazione” di tutta la realtà, in quanto originata da Dio. L’ufficio domenicale del mattino della liturgia bizantina canta: «Per mezzo dello Spirito Santo tutta la creazione è rinnovata nella sua condizione originaria».

Implicazioni antropologiche: l’uomo “essere trinitario”

La Trinità, in quanto tale, è implicata nella struttura stesso dell’essere umano. Già l’uomo, per creazione, è essenzialmente un essere ad immagine di Dio. L’uomo è definito da san Gregorio Nazianzeno: «Un essere capace di essere divinizzato»⁵⁴. Essendo l’uomo già per creazione immagine di Dio, tutto ciò che egli è o possiede lo ha per tendere verso Dio, del quale porta l’immagine: l’uomo tende per natura verso Dio perché è *fatto di Dio trinitario*. La nostra, affermano i teologi ortodossi, è *una umanità trinitaria*⁵⁵. Ciò significa che è fatto a immagine della Trinità perché l’essenza di Dio, di cui l’uomo è immagine, è comunione trinitaria. *L’uomo, quindi, essenzialmente è un essere trinitario, ossia comunitario*. «Come Dio trinitario, che porta in sé, nella pienezza dell’Unità, il mistero dell’Altro, l’uomo è chiamato a diventare comunione»⁵⁶. Questa realtà che ci viene dalla Rivelazione costituisce, come si è accennato in precedenza, il fondamento del cosiddetto personalismo dei teologi ortodossi di oggi. L’uomo è *persona* (cioè per natura relazionata a un *tu* e, quindi, ontologicamente essere in comunione), perché è stato creato a immagine di Dio che è comunione di Tre Persone. L’uomo è chiamato a realizzare la sua vocazione comunionale in quanto essere trinitario (creato a immagine della Trinità).

Così quanto più sarà in relazione di comunione con gli altri tanto più sarà “persona” e rassomiglierà al suo prototipo. Parlando in un senso più

⁵⁴ GREGORIO NAZIANZENO, *Omelia 45, Sulla santa Pasqua*, 7, PG 36, 632AB.

⁵⁵ O. CLÉMENT - E. BEHR-SIGEL, *Maschio e femmina li creò* (Testi di spiritualità ortodossa, 16), Ed. Qiqajon, Magnano 1996, 14.

⁵⁶ *Ivi*.

globale, più generale, possiamo affermare che tutto ciò che esiste e ha relazione con la *persona* ha la sua origine dalla Trinità e la manifesta nella storia.

L'uomo è persona perché immagine della Trinità

I teologi ortodossi cosiddetti “personalisti” hanno più o meno in comune il concetto che la Persona (o meglio le Persone) in Dio s'identifica con lo stesso suo essere per cui il modo di essere di Dio è solo quello personale, cioè quello della relazione. Dal momento che Dio – e quindi l'uomo creato a immagine di Dio – esiste solo come *relazione*, cioè come *persona*, la realtà che costituisce la sola possibilità di esistere è quella della relazione.

Il ben noto teologo greco Christos Yannaras – uno dei più convinti assertori del personalismo cristiano – così spiega il significato di essere persona o essere creati a immagine di Dio: «Potremmo tentare di riassumere l'interpretazione ortodossa del “secondo l'immagine” in questo modo: l'uomo ha ricevuto da Dio la grazia di essere una *persona*, una personalità, ovvero ha ricevuto in dono di esistere secondo il modo stesso di esistere che è di Dio. La divinità di Dio è costituita dalla sua essenza *personale*, dalla Trinità delle ipostasi personali le quali fanno sì che l'essere, la natura o l'essenza divina, sia una vita d'amore libera da qualsiasi necessità. Dio è Dio perché è persona, vale a dire perché la sua esistenza non dipende da nulla, neppure dalla propria natura o essenza. Egli stesso, in quanto persona, cioè liberamente, fonda la propria essenza o natura; ma non è la sua natura che rende obbligatorio il suo esistere. Esiste perché, liberamente, *vuole esistere*, e questa volontà si realizza come amore, come comunione trinitaria. Ecco perché Dio è amore (1 Gv 4, 16) e il suo essere stesso è amore. La stessa possibilità di un'esistenza personale è stata impressa da Dio nello statuto ontologico dell'uomo. La natura umana è creata, donata; non è la libertà personale dell'uomo che ne costituisce l'essere, che fonda la sua essenza. Tuttavia, questa natura creata, esiste solo come ipostasi *personale* della vita. Ogni essere umano è un'esistenza *personale* che può ipostatizzare (cioè fondare) la vita come amore, come libertà al cospetto dei limiti della natura creata e al di là di ogni necessità, al pari del Dio increato. Diciamo ancor più semplicemente: Dio è al tempo stesso una natura e tre persone, l'uomo è nel contempo una natu-

ra e una moltitudine di persone. Dio è consustanziale e “triipostatico”, l’uomo è consustanziale e “multiipostatico”. La distinzione delle nature, la differenza fra increato e creato, può essere superata sul piano del modo d’esistenza che li accomuna: il modo d’esistenza *personale*. Questa verità ci è stata rivelata nell’incarnazione di Dio, dalla persona di Gesù Cristo. L’uomo è immagine di Dio. Ciò significa che ogni uomo può realizzare la propria esistenza sull’esempio di Cristo, come persona, proprio come le persone del Dio trinitario, per realizzare la vita intesa come amore, come libertà e non come necessità naturale. La vita diviene così eternità e incorruttibilità poiché la vita divina connotata dalla *pericoresi* e dalla comunione trinitaria è eterna e incorruttibile»⁵⁷.

La teologia della divinizzazione dei Padri, quindi, non è altro che il modo di essere personale di Dio partecipato all’uomo. In altri termini non è altro che l’Essere-Amore, Essere-in-relazione di Dio partecipato all’uomo per creazione e per ri-creazione.

Se l’essere dell’uomo s’identifica con il suo modo di essere relazionale e questo è attinto come partecipazione dal modo di essere tripersonale di Dio, ciò significa che l’uomo vive, esiste in quanto è in «costante comunione per partecipazione all’essere comunione di Dio, che è la Comunione ontologica stessa»⁵⁸. Questa costante comunione con Dio è offerta all’uomo mediante Gesù Cristo perché egli costituisce la volontà ultima e definitiva del Padre e nello stesso tempo la *verità* dell’uomo, l’uomo è *vero nella misura in cui è in Cristo*: «Il Cristo, il Cristo *incarnato*, è la verità, poiché Egli rappresenta la volontà ultima e incessante dell’amore estatico di Dio che vuole condurre l’essere creato alla comunione con la sua vita, e conoscerlo in questo avvenimento di comunione»⁵⁹.

Il motivo per cui Cristo costituisce, nel disegno di Dio, il *Salvatore della totalità della struttura umana*, lo troviamo nella stessa natura dell’uomo come essere creato in relazione con Dio trinitario. Il problema, infat-

⁵⁷ CH. YANNARS, *La buona notizia sull’uomo* (Testi di spiritualità ortodossa, 8), Ed. Qiqajon, Magnano 1995, 10-11. Cf. anche dello stesso teologo *La fede dell’esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993, 79-86.

⁵⁸ J. ZIZIOULAS, «Vérité et communion», in *L’être ecclésial* (Perspective orthodoxe, 3), Genève 1970, 82-83.

⁵⁹ ZIZIOULAS, *Vérité et communion*, 86.

ti, che sorge da questa relazione è il seguente: come può l'uomo, il quale, in quanto essere creato, è collegato con il nulla dal quale è stato creato, partecipare all'essere personale di Dio e alla sua immortalità senza cadere in una specie di panteismo? Esiste una fondamentale e radicale differenza tra Dio Increato e l'uomo creato. Dio è l'essere e la vita, l'uomo invece, in quanto creatura, *ha* l'essere e la vita da Dio e, poiché non cessa di rimanere creatura, porta in sé il germe della corruzione, della morte, del nulla. Questa "esistenza tragica" della creatura umana è superata dalla costante irrorazione della vita trinitaria nell'uomo senza che quest'ultimo cessi di essere creatura e questo è possibile nel Verbo incarnato dove coesiste l'Increato (Dio) e il creato (l'uomo). Così «se Cristo è presentato come Salvatore del mondo, non è perché egli abbia portato un modello di morale, un insegnamento per l'uomo; è perché egli incarna in lui il superamento della morte, poiché, nella sua persona, ormai il *creato* può vivere perennemente»⁶⁰.

Rapporto ontologico tra l'Uomo e la Trinità, ossia rapporto tra natura e grazia

Il teologo occidentale può avere delle difficoltà ad accettare questo *ontologismo iconico* che caratterizza sia l'antropologia che la soteriologia orientale. Per quanto riguarda la divinizzazione abbiamo accennato al problema. Più difficile è invece accettare il discorso antropologico e il rapporto che nasce tra natura e grazia.

I teologi ortodossi, rifacendosi ai Padri, secondo il loro modo di fare teologia, spiegano nei termini seguenti il significato che danno alla teologia dell'essere creati *ad immagine di Dio*, interpretata come vera partecipazione alla vita trinitaria già per creazione.

Il concetto di *partecipazione* o *metousia* è molto importante per poter capire che cosa vogliano dire i Padri quando affermano che l'uomo non ha, ma è immagine di Dio⁶¹. Con il concetto di partecipazione dell'immagine

⁶⁰ J. ZIZIOULAS, «Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine», in *Contacts* 36 (1985) 166.

⁶¹ Cf., per quanto riguarda Gregorio di Nissa, D.L. BALAS, *Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfection's according to Saint Gregory of Nissa*, Roma 1966.

ad un prototipo si vuole evitare il panteismo, pur mantenendo tutto il realismo dell'*essere* ad immagine. Origene si preoccupa costantemente di spiegare che l'essere dell'uomo partecipa di Dio, ma nello stesso tempo è differente da Dio perché, mentre l'uomo è una semplice creatura, Dio è il Creatore di questa natura umana. Nelle *Omelie sull'Esodo* precisa che gli uomini sono chiamati dei «per grazia e partecipazione» e che «nessuno è simile a Dio per natura e potenza». Benché san Giovanni affermi che noi saremo simili a Dio «questa similitudine non appartiene alla natura, ma alla grazia. Così quando diciamo che una effigie rassomiglia a colui di cui essa è immagine, questo è vero per quanto riguarda l'impressione che dona la sua visione, ma non per quello che riguarda la sua sostanza... Infatti nessuno degli dei è simile a Dio: nessuno è invisibile, nessuno è incorporeo, nessuno è immutabile, nessuno è senza principio e senza fine, nessuno è creatore dell'universo se non il Padre, con il Figlio e lo Spirito Santo»⁶².

Naturalmente con questo non si vuol dire che la partecipazione a Dio trinitario sia solo di ordine morale e non reale. Si tratta, invece, di una *vera* partecipazione all'immagine di Dio trinità, solo che questo avviene per grazia.

Qui tocchiamo uno dei punti più controversi tra tradizione orientale e occidentale: il rapporto tra *natura* e *grazia*.

Dal discorso che abbiamo fatto fin qui possiamo renderci conto che cosa s'intende in Oriente per "natura" e per "grazia" e soprattutto in che rapporto stanno tra di loro.

Possiamo introdurre questa tematica con l'osservazione di un teologo ortodosso: «L'aspetto più importante dell'antropologia patristica greca che sarà assunto come dato certo dai teologi bizantini lungo tutto il Medioevo, è il concetto che l'uomo non è un essere *autonomo*, che la sua vera umanità si realizza soltanto quando egli vive "in Dio" e possiede le qualità divine. Per esprimere quest'idea autori diversi usano terminologie differenti – origeniste, neoplatoniche o bibliche –; tuttavia, vi è un consenso sull'*apertura* essenziale dell'uomo, concetto che non si inserisce nelle categorie occidentali di "natura" e "grazia"»⁶³.

⁶² ORIGENE, *Omelie all'Esodo*, VI, 5; tr. it. a cura M.I. DANIELI, Città Nuova, Roma 1991, 116-117.

⁶³ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 170.

In Oriente, quando si usa il termine “natura” in riferimento alla “grazia”, si vuole designare l'uomo in quanto essere creato, distinto dalla “natura” impartecipabile di Dio creatore. Tra la “natura” dell'uomo in quanto essere creato e la natura di Dio trascendente c'è un abisso incolmabile, si tratta dell'abisso che esiste tra il non essere e l'Essere. Non c'è niente nel non-essere che obblighi Dio a concederci l'essere. Dio colma questo abisso con il suo libero amore, facendoci partecipi del suo Essere, cioè *divinizzandoci o creandoci a sua immagine*⁶⁴.

Con il termine “grazia” s'intende fare riferimento alla *benevolenza e gratuità* di Dio, il quale fa sì che la natura umana, creata e finita, “individuale” e quindi di per sé incapace di unirsi a lui che è Infinito e Increato, si apra ad un *fondamentale rapporto* con lui. Ma questo rapporto – che costituisce la natura stessa dell'uomo – è *grazia*, non proviene dall'uomo dal momento che – in quanto creatura – non ha l'essere da sé, ma lo riceve continuamente da Dio. Secondo Massimo il Confessore, Dio, creando, concede *per grazia l'essere* (εἶναι), il *ben-essere* (εὖ-εἶναι), l'*essere-sempre* (ὄν-εἶναι). L'“essere” è la pura passività dell'esistenza e Dio la «dà essenzialmente a coloro che sono»⁶⁵. Il “ben-essere” è l'orientamento libero degli esseri ragionevoli verso Dio, causa e finalità della loro esistenza. Si tratta cioè dell'essere ricevuto da Dio che diventa essere-con-Dio con la scelta dell'uomo libera e amorosa. L'“essere-sempre” è la grazia per la quale l'essere creato supera la naturale tendenza della creatura verso la distruzione e la morte, e giunge all'acquisto dell'eternità. Questo essere-sempre si può trasformare in “ben-essere-sempre” o in “mal-essere-sempre”, a secondo il come abbiamo vissuto il nostro rapporto con Dio. Tutti questi tre stadi costituiscono la grazia che comincia con la pura recettività dell'essere, continua trasformando questo essere-da-Dio in essere-con-Dio e si consuma in un essere-sempre-con-Dio. Dio, afferma Massimo, ci dona

⁶⁴ Tenendo presente questa “incapacità” del creato – che da sé è nulla – di “essere-incomunione”, Massimo il Confessore afferma: «La natura è dunque incapace di cogliere il soprannaturale [cioè il Trascendente, Dio]. Nessuna creatura, pertanto, è naturalmente in grado di operare la sua divinizzazione, proprio perché non è capace di concepire Dio. Unicamente alla grazia divina compete compartire per grazia la divinizzazione secondo la misura propria d'ogni essere, illuminare la natura di luce soprannaturale ed elevarla al di sopra dei limiti con l'esuberanza della gloria». *Quaes. ad Thal.*, 22, PG 90, 32A.

⁶⁵ *Ambigua*, 65, PG 90, 1392A.

l'essere in quanto principio, la grazia del ben-essere in quanto divenire e la grazia dell'essere-sempre in quanto fine⁶⁶.

Questo fondamentale rapporto con Dio, che comprende la totalità dell'uomo nel suo essere e nel suo divenire, possiamo chiamarlo *grazia*. L'uomo è questo fondamentale rapporto con Dio. Infatti, Dio, dal momento che crea l'uomo, lo struttura in maniera tale da essere rapportato continuamente a lui, l'uomo esiste perché *partecipa per grazia all'essere di Dio e verso di lui s'incammina con tutta la sua esistenza*. Questo rapporto dai Padri greci è chiamato *essere* a "immagine di Dio", oppure divinizzazione o grazia o filiazione. Questo rapporto è l'uomo, il suo nulla è riempito costantemente dalla vita comunione di Dio Trinità.

L'uomo consiste nell'essere immagine di Dio; e l'immagine Dio nell'uomo è un dono totalmente gratuito non solo perché è creato dal nulla, ma soprattutto perché è stato creato in modo che sia fin dal principio un essere essenzialmente *iconico*, essenzialmente relazionato al suo Prototipo, un «essere-in-comunione-con-Dio», a Dio Trinità. L'uomo tende verso la Trinità perché è creato dalla Trinità, secondo il modello che è la Trinità. In questo senso si potrebbe affermare che l'uomo, in quanto strutturalmente rapportato a Dio, «è la grazia divina»⁶⁷. Gregorio di Nissa, nei suoi

⁶⁶ Per il testo e il commento cf. l'*Introduzione* di J.-C. LARCHET a SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Les Édition de l'Ancre, Paris-Suresnes 1994, 35-39.

⁶⁷ Quando si dice che nella tradizione orientale la grazia fa parte della "natura" dell'uomo non si intende ripetere la dottrina di Michele Baio (1513-1589) (*Baianesimo*), secondo il quale la grazia è parte integrante della natura, in quanto egli si muove dentro le categorie agostiniane di natura e di grazia, di libertà e di necessità. Per l'Oriente la prospettiva è diversa. La tradizione orientale non intende negare il soprannaturale, sostiene solo che questo non è "aggiunto" a una natura. Non è una sola parte dell'uomo a fruire del "soprannaturale", è tutto l'uomo *donato di Dio*, tutto proviene da Dio, tutto è chiamato alla comunione con Dio, quindi tutto è "soprannaturale", intendendo con questa parola Dio stesso che si comunica all'uomo. L'uomo da solo, senza la comunione con Dio, è il nulla assoluto. «Per l'Oriente dire: l'uomo è "a immagine di Dio" significa definire ciò che egli è per natura; la grazia è connaturale, "soprannaturalmente" naturale alla natura. La natura porta un'esigenza innata della grazia e questo dono la rende all'origine carismatica. Il termine "soprannaturale" è riservato nella mistica orientale al grado supremo della deificazione. L'ordine naturale è quindi conforme all'ordine della grazia». P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 126. «Nell'Oriente cristiano, fa notare M. Lot-Borodine, la grazia è considerata come un blocco unico. Non incontriamo in questa tradizione delle divisioni della gra-

scritti, afferma per ben 165 volte che l'essere naturale dell'uomo (κατὰ φύσιν = secondo natura) è costituito dal suo essere a immagine⁶⁸.

La grazia, quindi, è Dio donato a noi, mentre la libertà è il nostro vivere questo dono divino a livello personale ed ecclesiale. In questo *vivere* s'incontrano, compenetrandosi, libertà e grazia.

Una prima conclusione che si può trarre da quanto abbiamo esposto fino a questo punto, è che l'uomo senza Dio, o l'uomo che rinnega nella teoria o nella pratica Dio, costituisce un assurdo vivente. Egli rifiuta, infatti, Colui che riempie l'essere umano di esistenza e di contenuto, l'uomo si svuota ontologicamente. Ecco perché rifiutare la Trinità significa – come afferma un teologo ortodosso – «essere condannati ad una via senza uscita, giungere all'aporia, alla follia, alla lacerazione dell'essere, alla morte spirituale. Tra la Trinità e l'inferno non vi è altra scelta»⁶⁹.

zia con dei tagli verticali (grazia preveniente, determinante, adiuvante, concomitante) o orizzontali (sufficiente, efficace ecc.), che hanno costituito, come in Occidente, un sistema complicato. In Oriente essa si presenta sotto l'aspetto globale di una grazia *vivificante* per essenza, cioè *santificante*, intendendo con questa parola la partecipazione alla natura di Dio, il Santo per eccellenza. Questa “grazia” porta con se altri innumerevoli carismi, che sono il coronamento di questa continua vivificazione della globalità umana. Colui che vivifica, cristifica, deifica l'uomo è lo Spirito Santo, il quale fa sì che la vita del Padre attraverso il Figlio sia applicata a ciascuno di noi per formare la Chiesa». M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, 222-223.

⁶⁸ Cf. R. LYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris 1951.

⁶⁹ LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1985, 60.

THÉOLOGIE TRINITAIRE ET ECCLÉSIOLOGIE

GEORGES COTTIER

PATH 1 (2003) 95-107

Introduction

Le mystère de la très sainte Trinité enveloppe de sa lumière le mystère de l'Eglise. La Constitution conciliaire *Lumen gentium* le rappelle dès le début, donnant ainsi à l'ensemble du document son inspiration de fond. L'Eglise a sa source première dans le dessein salvifique du Père, elle découle de la mission du Fils et de celle de l'Esprit sanctificateur. Selon la parole de saint Cyprien, elle se présente comme un "peuple qui tire son unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint, *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*" (cf. nn. 2-4). D'une manière semblable l'origine trinitaire de l'Eglise et de sa mission est évoquée par le beau décret *Ad gentes* (nn. 2-5).

Et c'est un signe certain du renouveau de vitalité spirituelle que la fréquente référence au mystère de la Trinité, dans la prière, dans la spiritualité et dans les écrits théologiques de ces dernières années. Les trois lettres encycliques de Jean-Paul II, *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980), *Dominum et vivificantem* (1986), ont donné une forte impulsion à ce mouvement inspiré à l'Eglise par l'Esprit Saint.

Mais un tel élan à la fois spirituel et théologique comporte ses propres exigences qui tiennent à ce qu'ici nous sommes au coeur de la foi, puisqu'il s'agit du mystère le plus haut, le plus ineffable, celui qui représente pour l'esprit humain et pour la conscience de ses limites sa mesure suprême, absolue. Quand dominait l'esprit des Lumières, la tentation principale, à laquelle certains ont succombé, était de taire le mystère. Aujourd'hui un danger inverse menace, celui d'un abus des anthropomor-

phismes non critiquement traités, qui conduit à perdre de vue son absoluité. Au niveau de l'intelligence croyante, ce déplacement de la menace pourrait s'exprimer ainsi: ce que la raison hier repoussait comme absurde, elle l'absorbe aujourd'hui en offensant mortellement la transcendance.

Avec la révélation de la trinité des personnes et de l'unité de la substance ou nature en Dieu, se manifeste d'une manière aigüe le paradoxe de toute révélation. La révélation signifie communication et expression du mystère divin dans le langage humain, – le langage de nos concepts et de nos mots. Mais ces concepts et ces mots, en même temps qu'ils disent et expriment la réalité, soulignent avec une force tout aussi grande son caractère d'absolue et indicible transcendance. Ils disent en vérité le mystère et simultanément ils jettent, pour ainsi dire, notre esprit vers son inaccessible infinité. On comprend que de la part de qui pense et prononce ces vérités soit requise une attitude d'adoration et d'humilité intellectuelle. Il faut même affirmer davantage et, sans nullement confondre spiritualité et théologie, poser qu'il existe une sainteté propre du langage révélé et, dans son prolongement, du langage théologique. Il n'est pas question ici du langage technique, encore moins de cette perversion que serait un langage ésotérique. Car ce sont les mots les plus simples, les mots quotidiens, qui sont convoqués à exprimer les réalités les plus hautes. C'est plutôt donc dans l'usage, dans la manière de les traiter au sein du discours théologique sur la Trinité, qu'est manifesté cet aspect d'adoration inhérent à la démarche théologique.

Les traces de cette dimension d'adoration nous les trouvons dans une attention à la justesse et à l'économie des termes. La rigueur de la pensée, la limpidité de l'expression, sa simplicité dénotent le respect du mystère. S'il est un lieu où les débordements rhétoriques sont hors de propos, c'est bien ici.

À travers une série de Conciles, le Magistère lui-même a opéré une remarquable oeuvre de précision et d'affinement du langage qui constitue un incomparable patrimoine de pensée. La perfection de certaines formulations fait penser à la pureté de certains chef-d'oeuvres du chant grégorien. Leur clarté reflète le respect de la sainteté du langage qui porte sur les choses de Dieu. La perfection ainsi atteinte n'est pas sans parenté avec la pauvreté évangélique: loin d'encombrer l'esprit de lourds appareils conceptuels, elle le conduit au seuil du silence d'adoration.

Dans cette perspective, il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler quelques règles qui guident le langage sur la Trinité.

I. Quelques rappels épistémologiques

1. De l'unité de la nature divine commune aux trois Personnes découle l'unité de leur opération dans la création. Les oeuvres de la Trinité sont "inséparables, indivises, communes". De cela dépend directement notre connaissance de Dieu, à laquelle la raison naturelle accède à partir des créatures. Celles-ci, ontologiquement considérées, sont les effets créés qui renvoient à leur cause. Autrement dit, Dieu est connu par la raison naturelle en tant que principe de tous les êtres. Nous sommes ainsi, puisque la création est oeuvre commune aux trois Personnes, renvoyés à l'unité de l'essence. La connaissance de la Trinité des Personnes est absolument hors de portée de notre esprit s'appuyant sur ses propres ressources. La connaissance des Personnes est objet de la foi surnaturelle. Cette distinction ne doit jamais être perdue de vue, même si, comme nous le verrons, la considération de la création doit intégrer sa relation au mystère trinitaire.

2. Prétendre en conséquence prouver la Trinité des Personnes par la force de la raison naturelle, c'est blesser au coeur la grandeur, la transcendance, de la foi. Celle-ci a pour objet, comme le dit Heb. 11, 1, "les réalités qu'on ne voit pas", c'est-à-dire le mystère même de la Déité.

Accéder par ses propres forces au mystère trinitaire constitue une tentation récurrente. Dans les premiers siècles on a pensé en trouver des formulations dans certains écrits néoplatoniciens. Aujourd'hui elle s'exerce à travers une lecture non suffisamment critique de Hegel. On ne s'avise pas du bouleversement délibéré opéré par le philosophe subordonnant la théologie à la philosophie de la religion. Dans cette perspective, le langage de la foi et celui de la théologie ne possèdent pas l'autorité suprême du langage spéculatif. Il appartient encore à l'ordre de la représentation et de l'image, de sorte qu'en rigueur de termes quand nous parlons du Père, de la génération du Fils et de la procession de l'Esprit, nous demeurons au niveau des métaphores, reflets des concepts spéculatifs qui seuls constituent, au sens pleinier, le langage de la vérité. Le mystère est absorbé par le discours logique.

3. Dans le contexte actuel du dialogue interreligieux, il convient d'être attentifs à ne pas laisser entendre que la foi dans le mystère de la Trinité s'appuie sur des arguments de raison, lesquels par la force des choses seraient des arguments spécieux.

La profession de foi au mystère du *Deus absconditus* qui s'est révélé à nous est simultanément attestation du caractère proprement théologal de cette même foi. L'habitude qui se répand d'utiliser le terme de foi dans un sens générique pour désigner tout type d'adhésion à une religion crée la confusion. Il ne va pas de soi que toute adhésion religieuse soit l'équivalent de la foi implicite.

4. C'est donc à partir de notre connaissance des créatures que nous remontons à Dieu cause de leur être et de leurs perfections. Le langage dont nous usons alors est élaboré au niveau de l'être créé, qui nous est connaturel. Pour être appliqué à Dieu ce langage doit entrer dans un processus de critique interne, car, de par sa nature même, ce langage est analogique. C'est donc analogiquement que nos concepts, dont l'origine immédiate est dans notre connaissance du monde, sont applicables à Dieu. Les trois moments, affirmation, négation, éminence, reflètent ce caractère essentiellement analogique de tout discours sur Dieu.

Pour nous communiquer le mystère, la révélation, elle aussi, puise dans le réservoir du langage humain. Initiative divine, elle choisit pour les faire siens dans ce patrimoine les mots dont elle se sert pour dire Dieu et son dessein de salut. En cette initiative et cette élection réside le fondement de la sainteté du langage de la foi, dont il a été question plus haut. Les mots quotidiens se trouvent élevés à une dignité nouvelle, en ce sens qu'ils reçoivent de la lumière de la révélation une plénitude insoupçonnée de sens.

5. Une fois reçue par la foi, la révélation du mystère de la Trinité des Personnes projette sa lumière sur l'oeuvre de la création et sur l'oeuvre du salut. L'Écriture présente de nombreux exemples de cette puissance illuminatrice du mystère.

Comme nous l'avons vu, les attributs essentiels, connus par la raison naturelle, ne sauraient par eux-mêmes conduire à une connaissance démonstrative de la Trinité des Personnes. Mais ils exercent une fonction de premier plan qui permet à l'intelligence croyante de pénétrer dans les

profondeurs du mystère. Ils nous sont connaturels, à notre portée, puisque par la voie de l'analogie nous pouvons les connaître à partir des créatures. Ils ne conduisent pas à la connaissance des Personnes comme à leur terme, mais ils permettent de les manifester, c'est-à-dire de nous introduire à quelque intelligence du mystère. Tel est le sens de l'appropriation.

Ici la démarche va de la foi dans les divines Personnes à l'approfondissement de leur intelligence en se servant de la connaissance, à la portée de notre raison, des attributs essentiels. La foi se saisit de ce que nous pouvons déjà connaître naturellement de Dieu pour pénétrer plus profondément, grâce aux similitudes ou aux dissimilitudes, à l'intérieur du mystère qui est mystère de lumière. C'est ainsi que tout ce qui touche à la vie de l'intelligence contribue à notre connaissance de la Personne du Verbe. Confondre la voie démonstrative, qui a pour terme les attributs essentiels, et la voie de la manifestation, à la lumière de la foi, des Personnes, c'est attenter à la sainteté du mystère.

Ainsi la doctrine des appropriations projette ses lumières sur le mystère de la création, laquelle est certes oeuvre commune de la Trinité. Mais la causalité dans la production des choses est attribuée par appropriation aux Personnes, en tant qu'elles incluent les attributs essentiels de la science et de la volonté divines et qu'il y a un ordre dans la procession des Personnes. La puissance créatrice, commune aux trois Personnes, est communiquée au Fils par le Père et par l'un et l'autre à l'Esprit Saint.

6. C'est dans la même perspective que se comprend la qualification de la créature spirituelle comme *imago Dei* en tant qu'image de la Trinité. Le verbe et l'amour sont des activités spécifiques de la vie de l'esprit. Comme les processions divines sont celles du Verbe et de l'Amour, la créature spirituelle est appelée en vérité image de Dieu.

D'une manière plus large, c'est l'ensemble des créatures qui présentent des aspects qui peuvent être ramenés comme à leur cause aux divines Personnes. Le regard de la foi porté sur la création y découvre ainsi des vestiges de la Trinité. Ceux-ci sont de nature métaphorique, ce qui ne doit pas conduire à en ignorer la richesse et la puissance d'évocation.

Cependant, si toute image est vestige, en tant que par là on signifie la relation représentatrice de l'effet à la cause, l'inverse n'est pas vrai. L'image indique une relation de similitude. Il convient donc de ne pas

confondre l'une et l'autre. Ce serait alors ramener tout discours sur la Trinité à un discours métaphorique. La métaphore elle-même tient sa pertinence de sa parenté avec le langage de l'analogie propre. Par exemple, appliquer le thème de l'*imago Dei* au couple humain, c'est l'entraîner dans la sphère de la métaphore et le priver de sa signification première.

II. Ecclésiologie

7. Les précisions épistémologiques qui précèdent sont nécessaires pour notre approche de l'ecclésiologie.

Lumen gentium, comme nous l'avons noté, rattache le mystère de l'Eglise et de son unité au mystère de la Trinité. Dans le même sens, le décret *Unitatis redintegratio* sur l'oecuménisme parle du "mystère sacré de l'Eglise, dans le Christ et par le Christ, sous l'action de l'Esprit Saint qui réalise la variété des ministères. De ce mystère le modèle (*exemplar*) suprême et le principe est dans la Trinité des Personnes l'unité d'un seul Dieu, Père, et Fils en l'Esprit Saint (*unius Dei Patris et Filii in Spiritu Sancto*)" (n. 2).

En se référant aux missions divines la constitution sur l'Eglise comme le décret sur les missions apportent les raisons décisives. La Trinité des Personnes, en effet, n'est pas uniquement cause exemplaire de l'unité de l'Eglise, elle en est encore et d'abord la source et le terme, car l'Eglise procède des missions du Fils et de l'Esprit. Fils dans le Fils unique, nous sommes invités à entrer dans la vie même de Dieu. Cette participation, qui constitue le mystère de la grâce, est oeuvre des missions divines.

Dans la notion de mission sont comprises à la fois la procession d'origine, dont le terme est éternel, et une relation à un terme temporel, qui est un nouveau mode d'exister de la Personne dans les créatures. Cette dimension temporelle est une composante essentielle de la mission, qui est un débordement de la vie des Personnes de la Trinité dans notre histoire: "quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi..." (cf. Gal 4, 5). L'Incarnation est ainsi une mission majeure du Verbe, comme Pentecôte l'est de l'Esprit. Mais ces formes éminentes ne sont pas exclusives. Visibles ou invisibles, les missions accompagnent et guident la vie de l'Eglise. Si le temps de l'Eglise

est le temps du salut et le temps de la mission, c'est parce que l'éternité divine lui est présente et ne cesse de la visiter.

On ne peut parler de mission du Père, principe sans principe. La mission concerne les Personnes du Fils et de l'Esprit Saint. Elles sont conjointes dans le don de la grâce, mais, selon leurs effets spécifiques, elles sont par appropriation attribuées à l'une ou à l'autre: à la Personne du Fils, *Verbum spirans Amorem*, pour les grâces d'illumination, à la Personne de l'Esprit, qui est Amour, pour les grâces de ferveur. En effet, le fruit principal des missions divines est, pour l'Eglise, la communication de la vie de grâce, par laquelle la Trinité tout entière habite en nous (cf. Jn 14, 23).

L'expérience chrétienne est ainsi expérience de la vie dans l'Esprit. Celui-ci verse dans le coeur croyant le don de la grâce. Le croyant trouve sa joie dans la Personne elle-même de l'Esprit, auquel ce don est approprié: "...l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné" (Rm 5, 5). Ainsi l'accomplissement de la mission de l'Esprit est dans la vie de charité qui unit le croyant, à travers la conformation au Christ, à la Trinité, qui habite en lui.

8. Il ressort de ce qui précède que la relation entre l'Eglise et la Trinité peut être envisagée à partir de l'un ou de l'autre terme. Mais la question de la priorité entre les deux points de vue est de grande importance. Ce point a été souligné par le P. Morerod qui écrit: "On peut saisir de bien des manières la communion de l'Eglise, mais la saisie la plus profonde s'enracine en Dieu de qui vient l'Eglise et à qui elle retourne. Et cette Eglise n'a d'autre fin que de réfléchir, de faire éclater la gloire de Dieu.

On peut comprendre la communion de l'Eglise à partir de la communion trinitaire, ou la communion trinitaire à partir de la communion de l'Eglise. Les deux démarches sont complémentaires, mais la plus fondamentale consiste à aborder l'Eglise à partir de Dieu. Cela correspond à l'ordre des priorités dans la connaissance théologique, et évite de se faire de Dieu une représentation anthropomorphique, un Dieu à l'image de l'homme, ou de tomber dans des formulations à tendance trithéiste qui rendent ridicule la foi chrétienne aux yeux des non-chrétiens attentifs"¹.

¹ Cf. CH. MOREROD, *Trinité et unité de l'Eglise*, in *Nova et Vetera*, 2002/3, p. 16.

9. Comme il existe un ordre entre les processions divines, il existe un ordre entre les missions et comme le Saint Esprit procède du Père par le Fils, son envoi présuppose celui du Fils. La vie de la grâce qu'il communique à l'Eglise jaillit du Verbe incarné. L'unité de l'Eglise qui a sa racine ultime dans la Trinité a sa source dans le Christ qui nous y fait participer par l'envoi de l'Esprit. La vie sacramentelle, la charge magistérielle et pastorale du collège épiscopal autour de son chef le successeur de Pierre, sont au service de cette unité. Mais ces éléments sont ordonnés à ce qui constitue le coeur de cette unité qui est la communion avec les divines Personnes. L'union surnaturelle de connaissance et d'amour avec Dieu atteindra sa perfection et sa plénitude dans la vision bienheureuse de la Patrie, mais ici-bas elle est déjà réellement commencée par l'union de charité.

Le message johannique et celui de Paul sur la charité, avec l'affirmation majeure: *Dieu est amour* au chapitre IV de la première Epître de Jean, mettent en évidence cette convergence des divers facteurs d'unité vers cette vie de communion qui est union avec la vie même de la très sainte Trinité.

C'est ce point qu'il nous faut développer.

10. L'Eglise en son état d'achèvement dans la joie de la vision divine n'est pas une autre Eglise que celle du purgatoire et de celle qui poursuit son pèlerinage sur la terre. Cette unité éclaire la nature eschatologique de la marche de l'Eglise dans le temps. Les temps que nous vivons sont les derniers temps (cf. 1 Co 10, 11). Irrévocablement acquis, le renouvellement du monde est dès maintenant anticipé: "déjà sur la terre l'Eglise est parée d'une sainteté encore imparfaite mais véritable". Cependant jusqu'à la réalisation des cieux nouveaux et d'une terre nouvelle, "l'Eglise en pèlerinage porte dans ses sacrements et ses institutions, qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe; elle vit elle-même parmi les créatures qui gémissent présentement encore dans les douleurs de l'enfantement et attendent la manifestation des fils de Dieu (cf. Rm 8, 12, 19)". (*Lumen gentium*, n. 48). Notre situation présente est comparable à un exil, mais nous possédons déjà les prémices de l'Esprit et nous aspirons à être avec le Christ. "La même charité nous presse du désir de vivre davantage pour lui, qui est mort et ressuscité pour nous (cf. 2 Co 5, 15)" (*ibid*).

Cette unité est la racine de la *communio sanctorum*. Le chapitre VII de *Lumen gentium* sur le caractère eschatologique de l'Eglise, d'où est tirée la citation précédente, le dit avec beaucoup de clarté: "Tous cependant, à des degrés et sous des formes diverses, nous communions dans la même charité envers Dieu et envers le prochain, chantant à notre Dieu le même hymne de gloire. En effet, tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit, constituent une seule Eglise et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ (cf. Eph 4, 16). Donc l'union de ceux qui sont encore en chemin avec leurs frères qui sont endormis dans la paix du Christ, n'est nullement interrompue: au contraire, selon la foi constante de l'Eglise, cette union est renforcée par l'échange des biens spirituels" (n. 49).

Il ressort de ceci que sous la motion de l'Esprit un élan irrésistible pousse l'Eglise à une participation toujours plus parfaite à la communion trinitaire. La vie théologale, anticipation de la vie bienheureuse, est le centre vers lequel convergent et d'où procèdent toutes les activités ecclésiales: "Maintenant donc ces trois-là demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, mais l'amour est le plus grand" (1 Co 13, 13).

11. Ce qui précède nous invite à nous arrêter quelque peu au chapitre V de *Lumen gentium* traitant de la vocation universelle à la sainteté dans l'Eglise. En soulignant son universalité, la constitution ne reconnaît-elle pas qu'avec la sainteté nous touchons à l'essence de l'Eglise?

Une affirmation commande l'ensemble du développement: l'Eglise est "indéfectiblement sainte": c'est là un objet de foi (*creditur*). Et il ne s'agit pas uniquement des moyens de sanctification, dont le chapitre traite largement. Se référant à Eph 5, 25-26, le Concile déclare en effet: le Christ "a aimé l'Eglise comme son Epouse, il s'est livré pour elle afin de la sanctifier, il se l'est unie comme son Corps et l'a comblée des dons de l'Esprit Saint pour la gloire de Dieu". Nous est aussi rappelée la parole de Paul aux Thessaloniens: "La volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté (...)" (1 Th 4, 3). Il est significatif qu'il soit question de la "sainteté de l'Eglise"; c'est elle qui se manifeste "en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite" (cf. n. 39).

C'est l'Esprit envoyé par le Christ dans le coeur des disciples qui les pousse intérieurement à la perfection de l'amour de Dieu et du prochain.

Et c'est à tous ceux qui croient au Christ qu'est adressé cet appel. Son universalité a sa racine dans le baptême: "Appelés par Dieu, non au titre de leurs oeuvres mais au titre de son dessein et de sa grâce, justifiés en Jésus notre Seigneur, les disciples du Christ sont véritablement devenus dans le baptême de la foi, fils de Dieu, participants de la nature divine et, par conséquent, réellement saints". Nous pouvons dire que la grâce baptismale qualifie ontologiquement le croyant, ce qui cependant exige une réponse de sa part. Le texte poursuit: "Cette sanctification qu'ils ont reçue, il leur faut donc, avec la grâce de Dieu, la conserver et l'achever par leur vie". Et c'est à des êtres pécheurs qu'est adressée cette vocation, c'est pourquoi ils ont constamment besoin de la miséricorde divine et de la conversion (cf. n. 40).

L'universalité de la vocation à la sainteté signifie donc qu'elle s'adresse à tous; mais elle signifie encore, ce qui est spécifique du christianisme, qu'il peut y être répondu dans toutes conditions. "Dans les formes diverses de vie et les charges différentes c'est une seule sainteté que cultivent tous ceux que conduit l'Esprit de Dieu et qui, obéissant à la voix du Père et adorant Dieu le Père en esprit et en vérité, marchent à la suite du Christ pauvre, humble et chargé de sa croix, pour mériter de devenir participants de la gloire. Chacun doit résolument avancer, selon ses propres dons et ressources, par la voie d'une foi vivante, qui stimule l'espérance et agit par la charité" (n. 41). Ceux qui coopèrent pleinement à la volonté du Père témoignent ainsi jusqu'au sein des réalités temporelles de "la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde". Ils contribuent à apporter au coeur des choses humaines "plus d'humanité".

La conclusion du chapitre doit aussi retenir notre attention: "Tous les fidèles du Christ sont donc invités et obligés (*invitantur et tenentur*) à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état (...)" (n. 42).

12. Le chapitre de *Lumen gentium* sur la vocation universelle à la sainteté renvoie aux grandes affirmations de Jean et de Paul auxquelles nous nous sommes rapportés en parlant des missions divines et de l'habitation de la Trinité qui est la dimension la plus profonde du mystère de la grâce: "Dieu est charité et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui" (1 Jn 4, 16). Dieu a répandu en nous sa charité par l'Esprit Saint qui nous a été donné (cf. Rm 5, 5). Nous lisons encore:

“Jésus, Fils de Dieu, ayant manifesté sa charité en donnant sa vie pour nous, personne ne peut aimer davantage qu’en donnant sa vie pour Dieu et pour ses frères (cf. Jn 3, 13, Jn 15, 13)” (cf. n. 42).

La sainteté se présente d’abord comme une vocation de la personne, en ce sens que l’appel à la sainteté est adressé personnellement à chacun des baptisés. Et une canonisation n’est-elle pas comme un écho qui nous est communiqué de ce “nom nouveau” (cf. Ap 2, 17) reçu par celui ou celle qui auront été jusqu’au bout pleinement fidèles à la *sequela Christi*? Cet aspect personnel ne saurait donc être occulté. Mais il est d’autant plus remarquable que, parlant de sainteté, le Concile emploie, comme nous l’avons noté, l’expression: sainteté de l’Eglise. C’est que le baptême, en même temps qu’il nous communique la vie divine, nous incorpore au Christ et nous fait membres de son Corps mystique qui est l’Eglise. Nous rencontrons là un des aspects les plus beaux du mystère de l’Eglise, qui manifeste sa spécificité par rapport à tout autre société. C’est par son engagement le plus libre, dans lequel la personne s’épanouit pleinement dans son unicité, que le chrétien appartient au Christ et à l’Eglise. La sainteté de celle-ci ne peut être ramenée à la somme de la sainteté de ses membres. Demeurer dans la charité ou être la demeure de Dieu: ces expressions s’appliquent à elle comme sujet. À l’horizon de cette considération, se profile la question de la personnalité de l’Eglise. Celle-ci est un mystère de charité, ce que d’ailleurs suggère nécessairement la formule: l’Eglise comme communion.

Mais tant que l’Eglise poursuit son pèlerinage sur la terre, cette sainteté est imparfaite, elle est appelée à croître. Un autre aspect doit être souligné: la sainteté se trouve affrontée au mystère d’iniquité.

C’est la raison pour laquelle le Concile évoque le témoignage des martyrs, qui jamais ne manquera à l’Eglise: “C’est pourquoi le martyr par lequel le disciple est assimilé à son maître, acceptant librement la mort pour le salut du monde, et dans lequel il devient semblable à lui dans l’effusion de son sang, est considéré par l’Eglise comme une grâce éminente et la preuve suprême de la charité. Que si cela n’est donné qu’à un petit nombre, tous cependant doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la croix, au milieu des persécutions qui ne manquent jamais à l’Eglise” (n. 42).

“L’Eglise avance dans son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu”. Saint Augustin a énoncé là la condition de l’Eglise sur la terre (cf. *Civ. Dei*, XVIII, 51, 2).

Mais le combat de la sainteté contre l’iniquité se déroule d’abord à l’intérieur de nos coeurs: le chemin de la sainteté sur lequel l’Esprit Saint conduit l’Eglise est aussi celui de la lutte contre le péché. Résister, avec l’aide de la grâce, aux tentations, se convertir, se purifier, ce sont là des aspects de la sanctification. Sainteté de l’Eglise et péchés des chrétiens, c’est là un thème de première importance que je me contente de mentionner. *Lumen gentium* à ce propos écrit: “Mais tandis que le Christ saint, innocent, sans tache (Heb 7, 26) n’a pas connu le péché (2 Co 5, 21), venant seulement expier les péchés du peuple (cf. Heb 2, 17), l’Eglise elle, qui enferme des pécheurs dans son propre sein, est donc à la fois sainte et appelée à se purifier, et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement” (n. 8).

Conclusion

13. La lettre apostolique, *Novo millennio ineunte* (6 janvier 2001) par laquelle Jean- Paul II, au terme de l’Année Jubilaire a lancé l’Eglise sur les voies d’un renouveau missionnaire et pastoral, se place dans la perspective de la sainteté. Elle se réfère explicitement au chapitre V de *Lumen gentium*. L’insistance du Concile sur le thème de la sainteté n’obéissait pas à l’intention de “conférer une sorte de touche spirituelle à l’ecclésiologie”, mais bien plutôt d’en “faire ressortir un dynamisme intrinsèque et caractéristique. La redécouverte de l’Eglise comme “mystère”, c’est-à-dire comme “peuple uni dans l’unité du Père et du Fils et de l’Esprit Saint”, ne pouvait pas ne pas entraîner aussi la découverte de sa “sainteté”, entendue au sens fondamental d’appartenance à celui qui est par excellence le Saint, le “trois fois Saint” (cf. Is 6, 3). Dire que l’Eglise est sainte signifie présenter son visage d’*Epouse du Christ*, pour laquelle il s’est livré précisément en vue de la sanctifier (cf. Ep. 5, 25-26). Ce don de sainteté, pour ainsi dire objective, est offert à chaque baptisé.

Mais le don se traduit à son tour en une tâche, qui doit gouverner toute l’existence chrétienne: “La volonté de Dieu, c’est que vous viviez dans la sainteté (1 Th 4, 3)”.

Un tel engagement concerne tous les chrétiens, il ne suppose pas “une sorte de vie extraordinaire” réservée à quelques-uns.

Placer la programmation sous le signe de la sainteté est “un choix lourd de conséquences” qui exprime la conviction que “si le baptême fait vraiment entrer dans la sainteté de Dieu au moyen de l’insertion dans le Christ et de l’inhabitation de son Esprit, ce serait un contresens que de se contenter d’une vie médiocre, vécue sous le signe d’une éthique minimaliste et d’une religion superficielle”. Quand on pose au catéchumène la question s’il veut recevoir le baptême, cela signifie lui demander en même temps: veux-tu devenir saint? et lui présenter le caractère radical du discours sur la Montagne: “Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait” (Mt 5, 48).

Certes les voies de la sainteté sont multiples et adaptées à chacun. Mais à tous est proposé ce “haut degré” de la vie chrétienne ordinaire qu’est la sainteté (cf. *Novo millennio ineunte*, nn. 30-31).

Si tel est le dynamisme intrinsèque qui porte toute la vie de l’Eglise, on comprend pourquoi l’approche de l’ecclésiologie doit partir du mystère trinitaire. C’est à la lumière du mystère le plus haut, auquel nous introduit la révélation, que s’éclaire le mystère de l’Eglise. Cette démarche, commandée par la nature des choses, a un double avantage. Elle permet d’éviter l’écueil d’anthropomorphismes trop pesants. Elle permet de situer selon leur juste hiérarchie les divers éléments qui entrent dans la composition de cette réalité complexe, visible et invisible, qu’est l’Eglise.

IL RISCONTRO DELLA TRINITÀ NELLA VITA DEL CREDENTE

IGNAZIO SANNA

PATH 1 (2003) 109-131

1. L'amore come principio ontologico della Trinità

È noto che il mistero del Dio trinitario, per un verso, ha sempre dato a pensare infinitamente all'uomo essere finito, ma, per l'altro verso, gli ha illuminato il senso della sua natura e della sua esistenza personale¹. Il pensiero cristiano, infatti, ha illuminato il mistero della persona umana partendo dalla persona *in* Dio e passando attraverso la persona *in* Cristo. Le controversie trinitarie e cristologiche del IV e V secolo ricorsero ai vocaboli greci e latini di *pròsopon*, *hypòstasis*, *ousìa*, *physis*, *persona*, *substantia*, *essentia*, *natura*, dando ad essi valori semantici nuovi e fino ad allora sconosciuti, per adombrare il mistero di Dio Uno e Trino. Poiché la distanza tra l'uomo e Dio è molto grande, non si trovava un termine umano che potesse essere utilizzato per descrivere la natura della vita intradivina. Si è, quindi, usato il termine *persona*, non tanto per definire la realtà delle tre persone della Trinità in modo esaustivo, quanto per non restare del tutto in silenzio di fronte al mistero più grande della fede cristiana: *Dictum est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*². Del mistero trinitario, infinitamente trascendente, l'uomo, per il fatto che è un'immagine *capax Dei*, può intravedere delle somiglianze o delle analogie nella sua vita, ed in modo particolare nella sua attività di spirito che riflette su se stesso e su Dio.

¹ Cf. K. LEHMAN, "Credo nella Trinità. Un percorso nella teologia trinitaria recente", in *Il Regno-Attualità*, 45 (2000) 749-754, qui 752.

² S. AGOSTINO, *De Trinitate* XIV, 4,6; 8,11.

Prima di sant'Agostino, la principale similitudine adoperata per spiegare in qualche modo la vita intratrinitaria era la creazione del cosmo da parte di Dio: la luce con lo splendore e il raggio, il fuoco con la fiamma e il calore, l'acqua con il fiume e la foce, l'albero con la radice ed il frutto³. A partire da sant'Agostino, questo modello cosmologico è stato sostituito da un modello antropologico. Per intendere la vita intradivina, all'universo esteriore della natura si preferisce l'universo interiore dell'uomo⁴. L'"Io" divino è raffigurato, analogicamente, a partire dall'"io" umano. Concependo la Trinità come spirito che è, si pensa e si vuole, sant'Agostino ha esaltato l'interiorità dell'uomo, il quale, a immagine di Dio, dice "io sono, io mi penso, io mi voglio". Sant'Agostino ha scoperto la coscienza-di-sé, cioè l'autocoscienza, in tutta la sua radicalità. Egli l'ha colta quale atto originario, presupposto di ogni possibile conoscere e volere, e, quindi, di ogni attività dell'anima⁵. In una sorta di svolta antropologica, il Vescovo d'Ipbona ha trasferito l'uso del termine persona dalla teologia trinitaria all'antropologia.

1.2. A partire dalla svolta antropologica agostiniana, ora, si possono rivedere le vie d'accesso concettuale alla realtà soprannaturale di Dio Uno e Trino, e si può assumere come principio ontologico della Trinità non più l'essere ma l'amore⁶. In verità, già lo stesso san Tommaso, che è stato

³ Cf. H.A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa. Spirito, Trinità, Incarnazione*, I, Paideia, Brescia 1978, 269-273; 319-320.

⁴ Cf. P. HENRY, *Saint Augustine on Personality*, Macmillan Company, New York 1960, 13-15.

⁵ A. MILANO, *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984, 317.

⁶ L'esperienza di Dio è un'esperienza di amore. L'uomo non avrebbe potuto avere quest'esperienza se Dio non fosse Trinità, poiché "un Dio solitario non sarebbe l'Amore senza limiti", in O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I misteri cristiani delle origini. Testi e commento*, Città Nuova, Roma 1987, 74. Il Ladaria scrive che tutta la teologia trinitaria può essere intesa come un commento all'espressione giovannea: "Dio è amore", in L. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999. La Commissione Teologica Internazionale, nel contesto della riflessione sui rapporti fra teologia, cristologia e antropologia, ribadisce che "il mistero di Dio e dell'uomo si manifesta al mondo come mistero di carità. Alla luce della fede cristiana, è possibile dedurne una nuova visione globale dell'universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell'uomo d'oggi, tuttavia ne afferma l'importanza, lo purifica e lo supera. Al centro d'una tale 'metafisica della carità' non si colloca più la sostanza in genere come

accusato come il principale responsabile dell'onto-teologia, aveva inteso la creazione non come il primo anello della catena degli esseri, ma come la manifestazione dell'atto d'essere di Dio, come un *exitus* dell'amore creatore di Dio, che sarebbe sempre creatore anche se la serie delle causalità temporali fosse infinita, e anche se il mondo non avesse mai avuto inizio⁷.

Se si mette come principio ontologico della Trinità l'amore, per una giusta concezione del Dio cristiano, è necessario percorrere non un itinerario filosofico-aristotelico, ma un itinerario biblico storico-salvifico, che parta dalla rivelazione di Es 3, 13-15. Questa rivelazione divina presenta, sì, Dio come sovrabbondanza di essere, ma lo presenta anche e soprattutto come sovrabbondanza di amore. La traduzione del nome JHWH semplicemente con "colui che è" è inadeguata e, in ultima analisi, non rende giustizia alla ricchezza della rivelazione biblica. Infatti, il Dio del rovetto ardente si presenta non come un *ego sum*: io sono, quanto come un *ego adsum*: sono qui, ho udito il vostro lamento, ho visto la vostra miseria e sono pronto a venirvi incontro per liberarvi dalla schiavitù. Il nome divino, quindi, più che un'essenza esprime un rapporto, una relazione, esprime una compassione ed una partecipazione divine; esprime un aiuto, un "sono presente"⁸. In questo modo, l'ontologia di Dio è espressa da una

nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione", in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, in *La Civiltà Cattolica*, I (1983) 57. Una impostazione di antropologia trinitaria, che considera l'essere umano finito come immagine dell'Essere eterno trinitario, la si trova in E. STEIN, *Essere finito ed Essere eterno*, Città Nuova, Roma 1988, 394-395.

⁷ Cf. C. GEFFRÉ, *Una nuova epoca della teologia*, Cittadella, Assisi 1973, 103-106; TH.G. WEINANDY, *Does God change? The Word's becoming in the Incarnation*, St. Bede's Publications, Still River, Mass., 1985; N.W. CLARKE, *Person and being*, Marquette University Press, Milwaukee 1993; ID., *One and the many: a contemporary thomistic metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001. Interessanti spunti di ontologia trinitaria si trovano anche in A. Rosmini, soprattutto nella sua opera incompiuta *Teosofia*. Si veda A. ROSMINI, *Teosofia*, Società Editrice Libri di Filosofia, 5 voll., Torino 1859-1874.

⁸ A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988, 209. Cf. TH. SÖDING, "Gott ist Liebe". 1 Joh. 4, 8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie, in ID., *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Festschrift W. Thüsing, Münster 1996, 306-357.

economia, ossia da una storia di salvezza. L'essere di Dio è espresso dalla sua azione a favore del popolo oppresso, e si confonde, alla fine, con l'amore stesso.

L'uso delle categorie metafisiche, che si rende necessario per la mediazione della ragione filosofica nel comprendere le verità della fede, non dovrebbe impedire di per sé di indicare nell'amore l'essenza di Dio. Siccome l'essere di Dio viene colto sempre in una relazione, sia essa quella intratrinitaria, sia quella creativa, sia quella redentiva, la metafisica dell'essere può e deve elaborare una ontologia trinitaria dell'amore, che sappia cogliere l'unicità di ogni persona. "Bisognerebbe far coincidere in Dio l'essere e il dono, se è vero che la persona del Padre comanda l'intera comprensione di Dio, e che il Padre è dono di se stesso. Resta da costruire un'intera ontologia basata sulla Trinità il cui punto di partenza sarebbe la frase seguente: "Al principio è il dono-di-sé, quale unica modalità di Essere-sé"⁹.

Questa ontologia trinitaria del dono-di-sé fa sì che l'esperienza del dono totale di sé a partire dal darsi totale di Dio, che precede e fonda ogni nostro darsi, sia la base e il fondamento dell'esperienza cristiana. Infatti, l'esperienza originaria della fede si radica nel dono supremo della morte e risurrezione di Gesù. Essa sperimenta che Gesù ha donato se stesso per noi, che il suo dono è il dono *di* Dio, in cui la vita e il mondo, il senso dell'essere e tutte le cose davvero si trasformano, perché tutto viene donato dalla sua origine ed assunto nel ritmo del *suo* darsi. È questa l'intima giustificazione e la necessità di un'ontologia nuova, dell'ontologia trinitaria¹⁰. Solo in Cristo crocifisso e risorto possiamo fare esperienza di Dio nel suo donarsi che costituisce il ritmo del suo essere e dell'essere di tutte le cose. Lo Spirito rende possibile questa esperienza, perché opera la metamorfosi del cristiano, rigenerandolo e rinnovandolo (2 Cor 3, 18; Tt 3, 15). Il sigillo di cui egli segna i battezzati (Ef 1, 10; 4, 30) è l'immagine del Signore di gloria, che egli perfezionerà secondo una somiglianza sempre più esatta. Egli quaggiù concede già le primizie della

⁹ A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., 210.

¹⁰ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996², 151.

configurazione a Cristo (Rm 8, 23; 2 Cor 1, 22). È lo Spirito della gloria (1 Pt 4,14) che dà a tutti i fratelli in Cristo la mentalità di figli di Dio. È lui che infonde nei cristiani la condizione filiale, preludio per la reciprocità del dono fraterno.

La vita, il mondo, l'essere e tutte le cose sussistono all'interno del dono che Dio fa di sé in Cristo: si comprende allora la plausibilità dell'ontologia trinitaria, perché l'amore intratrinitario di Dio trabocca *ad extra* come creazione e redenzione. In tal modo l'essere e le cose vengono fondate e sussistono nel ritmo del suo darsi, diventando espressione di questo dono originario che crea iscrivendo in ogni realtà come legge fondamentale l'impronta del dono di sé¹¹.

1.3. È bene, ad ogni modo, precisare che la dottrina trinitaria, sulla quale poggia l'elaborazione di un'ontologia trinitaria, non è un aggiustamento che viene dopo l'affermazione dell'unità di Dio. Dire che Dio è Uno, per i credenti in Cristo, significa dire che Dio è Amore e che l'unità dell'amore è la fonte della pluralità delle Persone. Nel mistero trinitario l'amore si delinea non come una qualità o un'attribuzione da riferire ad un essere statico ed immobile, ma si manifesta come ciò che costituisce l'essere di Dio. San Paolo afferma che "solo l'amore rimane" (1 Cor 13, 13). Se solo l'amore rimane, allora solo l'amore "è" in senso assoluto, e dunque costituisce il fondamento dell'essere. Bisogna pensare l'essere non come sussistenza statica ed immobilità, ma come amore che si svuota di sé e si dona. Se ciò che rimane è l'amore, il baricentro si sposta dal sé verso l'altro e vengono posti al centro il movimento – non più inteso in senso aristotelico – e la *relatio* – anch'essa non più intesa come categoria, come

¹¹ J. Kuhlmann, come anche K. Hemmerle e G. Greshake, nell'elaborazione delle tesi di ontologia trinitaria, caratterizzano la realtà trinitaria senza ricorrere ai termini metafisici di *ousía*, *hypóstasis*, *phýsis*, *prósopon*, e mettendo invece in rilievo la realtà del darsi come evento dinamico, come un ritmo trinitario. Cf. J. KUHLMANN, *Trinitarische Rhythmus gegen ideologische Isolation*, in AA.VV., *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale su evangelizzazione e ateismo*, Studia Urbaniana, Roma 1981, 587-601; K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, 30ss.; G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 289-292.

il più debole accidente dell'essere. Il baricentro non è più in se stessi e nell'identità con sé a cui viene poi aggiunta la relazione con altri, ma è nell'altro, anzi, è "verso" l'altro e cioè nella direzione del dono: ed il baricentro dell'altro è, a sua volta, nell'altro da sé. Nello specifico cristiano e cioè nel mistero trinitario, il fulcro ontologico è nel darsi, nel continuo movimento del dono di sé che fluisce da una Persona all'altra diventando reciproco. Nel mistero trinitario l'essere si manifesta nella realtà di *kenosi* e *pericoreasi* come un non essere sé per essere l'altro, per essere amore. L'essere amore è non essere per essere¹². Ovviamente, anche se l'esperienza del dono totale del Dio Uni-Trino è la base dell'esperienza cristiana, la realtà della vita e del dinamismo della Trinità eccede sempre ogni espressione umana o paragone antropologico che si utilizza per descriverla, perché, come ribadisce la *Dominus Jesus*, la profondità del mistero divino in se stesso rimane trascendente ed inesauribile (n. 6). Se si ricorre, perciò, all'immagine dell'amore per parlare della vita intratrinitaria, le categorie dell'amore sponsale o di quello amicale sono senz'altro utili, come vedremo più avanti, ma insufficienti a descrivere ed esprimere compiutamente le proprietà della Trinità. L'amore umano, infatti, tende sempre all'unione di due soggetti. Questi, però, rimangono diversi e distinti, nonostante la profondità della loro "fusione" affettiva e morale. Nell'amore umano, cioè, uno né diventa l'altro né pone l'altro, ma lo ama nella misura in cui lo riconosce e lo rispetta nella sua alterità. Una persona è riconosciuta ed accolta come tale proprio quando è rispettata nella sua alterità. L'amore è autentico quando sa rispettare l'altro nella sua alterità. Ora, il rapporto interpersonale non esaurisce la personalità di un individuo, perché la sua relazione all'altro è intrinseca alla sua natura, ma non coincide con essa.

Nell'uomo, infatti, c'è uno scarto ed una distanza tra il suo essere personale e la sua natura. In Dio opera una dinamica diversa, perché in lui non c'è conflitto, scarto o distanza tra la persona e la natura. In lui ogni persona è la relazione che ha con le altre. Dio-Trinità è Amore che si dona. Ciò che distingue ciascuna persona è al tempo stesso ciò che la unisce alle altre due. La Relazione è lo stesso Dio, un Dio Personale che si

¹² Cf. G.M. ZANGHÌ, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991.

effonde in amore, essendo l'amore la sua essenza. "In Dio l'amore non solo accoglie ma suscita, promuove. L'amore è questa posizione dell'altro come altro, il Padre non è il Padre se non nel suo generare il Figlio, e nel suo possedere la sostanza divina solo donandola. È quindi impossibile, per il cristiano, pensare la divinità fuori del gioco della carità attraverso cui si comunica: Dio non esiste senza il Dono che egli fa di se stesso e che è. Ciò che in noi è separato, in Dio coincide. L'unità è questo Amore che pone l'alterità. Il Padre è unito al Figlio, senza impedirgli di essere altro da sé, o tollerando che sia altro da sé, ma donandogli di essere altro; ed egli non è altra cosa che questo stesso dono"¹³.

1.4. Una volta chiarito che la base dell'ontologia trinitaria è la concezione di Dio non come la pienezza dell'essere ma come la pienezza dell'amore, la teologia trinitaria di oggi è chiamata a ribadire in modo più chiaro la dimensione relazionale delle Persone della Trinità e a percepirla come una relazione di amore, perché non c'è unità senza Trinità e non c'è Trinità senza unità. Il Dio unico va pensato nell'Uni-Trinità, in cui, per un verso, è peculiare la negazione della pluralità della divinità e, per l'altro verso, l'affermazione del paradosso della pluralità in Dio. Dio è unico ma è Trinità, cioè effusione di amore. Il modo di essere uno di Dio è essere Amore, un amore che si fa dono e che è dono per essenza. Il fondo dell'essere perciò è comunione. "L'uno, cioè l'assoluto, è un Noi. L'uno è comunione fra i Tre. È scambio eterno di amore. Non è di una stoffa qualsiasi: è amore. Il fondo dell'essere è l'amore tra le persone"¹⁴.

Una corretta comprensione della dimensione relazionale delle persone divine conduce inevitabilmente ad interpretare in termini nuovi il rapporto tra essere e relazione nella persona umana. Se, infatti, nella prospettiva della metafisica aristotelica la relazione è la più debole categoria dell'essere ed esiste un *prius ontologico* dell'essere rispetto alla relazione, nella prospettiva dell'ontologia trinitaria si può in qualche modo affermare che esista un *prius ontologico* della relazione e che l'essere nasca a partire dalla relazione, perché l'essere nasce dall'Essere che si dona per primo

¹³ A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., 239.

¹⁴ J. DANIELOU, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, 1968, Queriniana, Brescia 1989², 37.

ed originariamente. La prospettiva di una ontologia trinitaria, perciò, nella teologia contemporanea, si può manifestare sempre di più come un modello efficace per comprendere meglio l'unità e la differenziazione del reale. Il pensare trinitario, infatti, "comporta l'abbandono di ogni riflessione unitaristica, che nega la pluralità a favore di un'unità totalizzante, e rappresenta un rimedio contro il pluralismo, che si volatilizza nel qualunquismo e alla fine si risolve nel nichilismo"¹⁵. Non l'astratto monoteismo, ma la fede concreta nel Dio trinitario è la risposta al bisogno spirituale di comunione e di relazionalità della nostra epoca¹⁶. L'ontologia trinitaria è un invito a reimpostare il rapporto tra essere, accadere, comunicare, donarsi e tra soggetto unico e molteplicità: per meglio dire, si tratta non tanto di un rapporto tra unità e molteplicità, quanto piuttosto di riscoprire l'unità nella molteplicità e la molteplicità in una realtà di unità¹⁷.

1.5. L'ontologia trinitaria, in base ad una rinnovata attenzione alla Scrittura, alla tradizione delle Chiese antiche e alla liturgia, è chiamata anche a riscoprire la lettura battesimale e trinitaria del Credo del popolo cristiano. Nella tradizione della Chiesa, infatti, ci sono diverse versioni del credo trinitario. Quelle più antiche, a struttura tripartita, adoperate soprattutto nella liturgia, riprendevano la triplice professione di fede del battesimo: "Io credo in un solo Dio, il Padre; io credo in un solo Signore, Gesù Cristo, il Figlio; io credo nello Spirito Santo, Signore, uno con il Padre e il Figlio"¹⁸. Quelle più recenti, invece, che si sono imposte in modo particolare nella tradizione latina, avevano una struttura quadripar-

¹⁵ J. MOLTSMANN, *Sulla Trinità*, D'Auria, Napoli 1982, 26ss. Secondo Moltmann, le tre divine persone esistono nel loro inconfondibile essere personale proprio in rapporto l'una all'altra e sono determinate in e attraverso le loro reciproche relazioni. Essere personale significa perciò: essere in relazione.

¹⁶ Cf. A. FRICK, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles*, Echter, Würzburg 1998.

¹⁷ Per un quadro aggiornato sull'ontologia trinitaria, si veda L. ZAK, *Premessa: verso un'ontologia trinitaria*, in P. CODA - L. ZAK (a cura di), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 5-25.

¹⁸ Si può vedere un esempio di questi simboli battesimali nella formula della cosiddetta *Fides Damasi*: "Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente e in un solo Signore nostro, Gesù Cristo, Figlio di Dio e in un solo Spirito Santo Dio" (DS, 71).

tita e proclamavano: “Io credo in un solo Dio, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo”. Come si può costatare, secondo i simboli antichi battesimali, Dio è il nome proprio del Padre, così come gli era stato attribuito da Gesù stesso e dalle prime comunità cristiane. Il primo articolo del Credo delle versioni antiche era dunque: “Io credo in un solo Dio, Padre onnipotente”. Seguivano gli altri due articoli che proclamano la fede nel Figlio e nello Spirito Santo. Il primo articolo delle versioni più recenti, invece, è molto diverso. In esso, le prime parole “Credo in un solo Dio”, sono una specie di preambolo, che precede l’enunciato della fede in ciascuna delle tre Persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. In queste formule, allora, è come se Dio, affermato preliminarmente, fosse in qualche modo la somma, l’insieme, la sintesi delle tre Persone presentate in seguito. Questa seconda interpretazione, tuttavia, è quella che si è imposta nella tradizione occidentale sino ai nostri giorni ed è presente anche nel noto “Credo di Paolo VI” del 1968, così come nella benedizione finale della messa attuale: “Vi benedica Dio onnipotente, Padre, Figlio e Spirito Santo”.

La lettura originaria del Credo, cioè la lettura battesimale e trinitaria, è quella che è stata fatta propria dai primi due concili ecumenici di Nicea e di Costantinopoli. In essa, il nome di Dio è prima di tutto il nome proprio del Padre. Dio non è un aggettivo qualificativo e non è neppure un nome comune, ma il nome proprio della persona del Padre. E anche il Figlio è una persona, la seconda persona della Trinità. Quando i discepoli vedevano Gesù in carne e ossa e lo sentivano pregare il Padre, non confondevano il Padre e il Figlio e non vedevano in essi una sola persona, anche se Gesù diceva che lui e il Padre sono una cosa sola (Gv 17, 11.21). La preghiera di Gesù evidenzia allo stesso tempo la distinzione e la comunione del Padre e del Figlio. E quando la comunità dà a Gesù il nome di Dio – come fa Giovanni all’inizio e alla fine del suo vangelo (Gv 1, 1; 20, 28) o Paolo in alcune delle sue catechesi (Rm 9, 5; Tt 2, 13) – non sostituisce il Figlio con il Padre né lo confonde con lui, ma lo intende come una seconda Persona che partecipa della stessa divinità del Padre. Gesù è Dio come Dio, Dio con Dio. Secondo la proclamazione dell’apostolo Paolo, egli è “Signore, a gloria di Dio Padre” (Fil 2, 11) e non al suo posto o commutandosi con lui. La stessa cosa è dello Spirito, proclamato come la terza Persona della Trinità e non come il terzo Dio. Anche lui è Signore, anche lui è Dio con il Padre e il Figlio, ed è onorato a questo

titolo. Il nome di Dio, per il Figlio e lo Spirito è, dunque, sempre un attributo. Mentre per il Padre lo stesso nome è sempre un sostantivo.

Alla luce di questa origine storica molto significativa, il Credo che viene professato dai battezzati non può essere, di conseguenza, solo una generica verità di fede che afferma l'esistenza di Dio, indipendentemente dalla Trinità. La professione della fede cristiana è prima di tutto trinitaria. I cristiani non conoscono altro Dio che quello che si dona e si comunica eternamente nella relazione trinitaria. Ecco perché il Credo, proclamato per la prima volta nel battesimo e continuamente ripreso lungo tutta la vita del battezzato, deve diventare un impegno e un'arte di vivere secondo le modalità di un'esistenza trinitaria. Preceduto nel rituale del battesimo da una dichiarazione solenne di rinuncia al male, esso impegna il cristiano, in nome del Dio Uno e Trino, nella lotta contro tutto ciò che divide.

Con il battesimo, alla sequela del Cristo e per la potenza del suo Spirito, Dio Uno e Trino fa entrare il cristiano in un dinamismo di dono e di condivisione che determina il suo essere stesso. La consacrazione battesimale è trinitaria. La vita ecclesiale del battezzato, derivata da questa consacrazione battesimale, si sviluppa lungo una direttrice di comunione, a immagine della Trinità. L'eucaristia è per il battezzato la continuazione dell'ingresso in un movimento di comunione e di reciprocità, in uno slancio che – per mezzo del Figlio, con lui e in lui, nell'unità dello Spirito – fa riconoscere l'unico amore che viene da Dio Padre ed invita a vivere da fratelli¹⁹.

2. Il riscontro dell'ontologia trinitaria nella vita del cristiano

2.1. L'ontologia trinitaria ha un riscontro ed una ricaduta nell'impostazione dell'esistenza cristiana. Infatti, la verità dell'unico Dio in tre persone uguali e distinte non rimane relegata nei cieli; non può essere interpretata come una sorta di “teorema aritmetico celeste” da cui non deriva

¹⁹ Cf. J.N. BESANÇON, *Dio non è solo. La Trinità nella vita dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 41-44. Vedi anche AA.VV., *La Trinità – Esperienza di Dio*, in *Nuova Umanità*, 140-141 (2002). Sull'origine e la struttura del simbolo niceno-costantinopolitano, vedi E.R. TURA, *Con la bocca e con il cuore: il credo cristiano ieri e oggi*, Messaggero, Padova 1992.

nulla per l'esistenza dell'uomo, come supponeva il filosofo Kant²⁰. L'amore trinitario non resta chiuso in un cerchio perfetto di luce e di gloria, ma si irradia nella carne degli uomini, nella loro storia, pervade l'uomo rigenerandolo e rendendolo figlio nel Figlio. D'altra parte, "la fede in Dio trinitario non è senza conseguenze, bensì è la verità di fede più gravida di conseguenze"²¹, perché la Trinità è la sorgente di tutte le cose e dell'intera opera di salvezza dell'umanità e del cosmo, cominciata con la creazione.

2.2. Anzitutto va precisato che la strada per "incontrare" la Trinità nella vita non è certamente costituita dai pur necessari concetti teologici o dalle pur utili formule dogmatiche. Il tentativo di incontrare e pensare la Trinità solo per mezzo delle formule equivarrebbe più o meno al tentativo di capire una parola, analizzando l'inchiostro con cui è scritta. Dio è molto più che una definizione; va ben oltre la grammatica delle parole e dei concetti. Dio lo si trova nell'esperienza di un incontro, come è attestato dalla stessa Scrittura, la quale, più che fare un discorso su Dio, racconta la storia di una presenza e di un'opera di Dio e di una sua relativa esperienza. Conseguentemente, la Trinità non è un concetto da capire, ma una realtà da vivere ed un'esperienza da fare. Nel film sui dieci comandamenti, *Decalogo I*, il regista Kieslowski rappresenta il bambino protagonista mentre sta giocando al computer. Improvvisamente questo bambino si ferma e chiede alla zia come sia Dio. La zia lo guarda in silenzio, gli si avvicina, lo abbraccia, gli bacia i capelli, e tenendolo stretto a sé gli chiede come si senta tra le sue braccia. Pavel non vuole sciogliersi dall'abbraccio, alza gli occhi e risponde che si sente bene, molto bene. Allora la zia afferma: "Ecco, Pavel, Dio è così". L'amore umano, dunque, entro i limiti di analogia espressiva che abbiamo ricordato, si propone come il vangelo di Dio e il vangelo su Dio. L'amore umano contribuisce a rendere autentico ogni magistero teologico sulla Trinità, ogni insegnamento tradizionale sulla natura di Dio. Dio richiede di essere testimoniato e sper-

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *La gloria della Trinità nell'Incarnazione*, in *L'Osservatore Romano*, giovedì 6 aprile 2000, 4.

²¹ G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999, 124.

mentato con gesti concreti di amore e di affetto, perché l'amore umano è il sacramento dell'amore divino, e dalla comunione delle persone umane si arriva ad evocare la comunione delle persone divine della Trinità. Dio solo è Dio, ma Dio non è solo. È comunione. Il Dio cristiano, il Dio di Gesù Cristo è Trinità, vale a dire incontro, relazione, dono reciproco. Questa verità sorprendente è stata rivelata da Cristo. Nella religione giudaica era stata oggetto di rivelazione solo l'unicità di Dio, in modo che si poteva pensare che in Dio c'era una sola persona. Nella religione cristiana, invece, l'affermazione di credere in un solo Dio conserva ancora il suo valore, ma assume un nuovo significato, poiché implica la fede in tre persone divine. L'invocazione di Mosè, il grande amico di Dio, affinché il Signore cammini in mezzo al popolo, venga in mezzo alla sua gente, non resti sul monte, guida alta e lontana, ma scenda e si perda in mezzo al popolo (Es 34, 9), traduce esistenzialmente questa fede trinitaria e riassume molto bene il desiderio segreto di ogni cuore. In effetti, Dio è sceso in mezzo al popolo, condivide gioie e sofferenze di ogni uomo, adegua il suo passo al ritmo del passo umano, e richiede di essere accolto e riconosciuto come Dio. Il mondo e l'uomo, divenuti partecipi della vita intratrinitaria mediante l'incarnazione della seconda Persona, sono diventati storia della Trinità. A partire dalla rivelazione della Trinità si è in grado di intravedere che Dio non soltanto è amore nei nostri confronti, ma è, ancor prima, amore nel suo interno. L'amore di Dio all'esterno è il prolungamento e il riflesso del suo amore all'interno.

La convinzione che il mistero trinitario avvolga interamente l'esistenza cristiana come suo principio, centro e fine, è attestata in modo particolare dalla letteratura paolina e giovannea. La seconda lettera di Paolo ai Corinzi, per esempio, si conclude con una formula di augurio/benedizione di chiaro stampo liturgico: "La grazia di nostro Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione con lo Spirito Santo siano con tutti voi" (13,13). Per san Paolo, l'edificazione della comunità diventa un augurio, una benedizione, una preghiera, e viene ricondotta alla sua sorgente, che è la Trinità. La grazia, l'amore, la comunione definiscono l'esistenza cristiana. Il punto di partenza della rivelazione trinitaria è la grazia di Gesù Cristo, perché è l'evento di Cristo il luogo storico in cui l'amore del Padre si è manifestato nella sua pienezza e definitività. Il Dio "misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà" (Es 34, 6), che "cammi-

na” in mezzo al suo popolo (Es 34, 9), è il Dio che “ha mandato il Figlio nel mondo non per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui” (Gv 3, 17); è il Dio che “ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (Gv 3, 16), perché tutti abbiano la vita; è il Dio che dona a i suoi amici “un altro Consolatore” (Gv 14, 16), cioè lo Spirito Santo, perché non vuole abbandonare nessuno nella solitudine (Gv 14, 18). Se l’analogia non sembrasse irriverente, e si potesse parafrasare il detto popolare di “farsi in due” per esprimere la totalità della dedizione umana, si potrebbe sintetizzare la modalità trinitaria dell’amore divino asserendo che esso, in quanto amore di Dio Uno e Trino, è un amore che si fa in tre!

2.3. Il primo e fondamentale riscontro dell’ontologia trinitaria nell’esistenza del cristiano, in applicazione di quanto detto sinora, è la sua costitutiva relazionalità. Come, infatti, Dio non è Dio da solo, ma lo è con il Figlio e con lo Spirito, così anche l’uomo non è uomo da solo, ma lo diventa in un rapporto di relazione e di comunione con l’altro. Si può senz’altro affermare che ciò che costituisce l’uomo come persona sia certamente la capacità di dire “io”. Ma la capacità dell’uomo di dire “io” nasce sempre dall’incontro con un “tu”, e precisamente questo incontro dell’io con il tu rende possibile il “noi”. Il libro della Genesi, nel descrivere i primordi della storia dell’umanità, fa vedere come la prima parola umana sia nata dal confronto e dall’accettazione dell’altro: “Questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne!” (Gn 2, 23). Il momento in cui il grido animale si fa parola umana, in una sorta di primitiva estasi poetica, è quello in cui l’uomo si apre alla relazione, alla comunione.

Ora, questa costitutiva relazionalità che è all’origine stessa della vita umana è in qualche modo la rivelazione *ad extra* dell’evento trinitario di Cristo. Infatti, Gesù talvolta si esprime al singolare, e dice: “Io sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo...” (Gv 16, 28). Egli non dice “noi”, anche se parla a partire dalle sue due nature, la natura divina e la natura umana. Dice “io”, al singolare. Tal’altra, egli si esprime al plurale, e dice: “Noi verremo a lui e faremo dimora presso di lui” (Gv 14, 23). Gesù parla di se stesso e del Padre, esprimendosi al plurale. Utilizzando il noi al plurale egli rivela che sta parlando di due Persone, il Padre e il Figlio, e di una terza, lo Spirito Santo. Egli ha due nature e in base a que-

ste è vero Dio ed è vero uomo, ma, come viene proclamato dalla fede cristiana, è una sola persona. Il suo “io” terreno, che trova la sua origine nel “tu” che egli rivolge al Padre, è l’incarnazione dell’“io” eterno del Figlio che trae la sua origine dal “tu” eterno – “Tu sei mio Figlio” – che il Padre gli rivolge da sempre. Dunque, nell’ontologia trinitaria, l’unicità della persona non si oppone alla comunione, ma al contrario la fonda. È la comunione, la vera comunione, e non la fusione, che promuove l’unicità della persona.

Nel mistero della Trinità si radica e si inverte l’ideale di ogni comunità umana, cioè quello di un perfetto amore. È vero che nel mistero trinitario si tratta di una comunità eccezionale: le tre persone formano una unità che esiste solo in Dio, l’unità di un unico essere, essere identico in Dio, che appartiene al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Ma l’unità di essere con pluralità di persone è una verità che si riverbera ed illumina le condizioni dell’unione nelle comunità umane. Infatti, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, pur avendo un solo essere divino comune ai tre, sono persone totalmente diverse l’una dalle altre. Non ci sono persone più originali delle persone della Trinità, più precisamente nella loro realtà personale. Il Padre è totalmente Padre, e come tale è completamente diverso dal Figlio e dallo Spirito Santo; nella sua persona, tutto è paterno, con il significato più ampio di una paternità che è anche, secondo il nostro modo di pensare, una maternità, perché la distinzione di sesso non esiste in Dio. Per parte sua, il Figlio è totalmente Figlio: in lui tutto è filiale. Dai testi evangelici si costata che la personalità di Gesù è una personalità fondamentalmente filiale, rivolta verso il Padre. Sappiamo che la personalità dello Spirito Santo procede dall’unione del Padre e del Figlio, distinguendosi totalmente dalle due prime persone divine. La diversità delle persone non si oppone alla loro unione; permette per esse una unità di essere assoluta. Possiamo dedurre, perciò, la verità che le differenze fra le persone non sono destinate ad essere un ostacolo alla loro unione. Padre, Figlio e Spirito Santo formano un solo Dio, in una unione ideale, perfetta. Allora, anche nelle comunità umane, quasi per una sorta di analogia esistenziale, dobbiamo riconoscere che le differenze fra le persone non costituiscono un ostacolo insuperabile all’unione. Nell’umanità come nella Trinità il singolare della persona e il plurale della comunione e della relazione non si

oppongono. Nell'infinito plurale dell'umanità, ogni uomo e ogni donna sono assolutamente unici e necessariamente relazionali.

2.4. Un secondo riscontro altrettanto fondamentale ed importante dell'ontologia trinitaria nella vita del cristiano è la preghiera trinitaria. Secondo il principio di reciprocità che la *lex orandi* è la *lex credendi*, nella stessa misura in cui la *lex credendi* è la *lex orandi*, la preghiera del cristiano deve testimoniare e tradurre la fede trinitaria. Come non si può parlare *di* Dio solo in maniera indifferenziata, così non si dovrebbe neppure parlare *a* Dio in maniera indifferenziata. Propriamente, non si prega la natura divina. Si pregano o si dovrebbero pregare le tre persone della Trinità. Proclamare che Gesù è l'“unigenito Figlio di Dio”, per esempio, non è lo stesso che proclamare che Gesù è Figlio della Trinità. Quando si professa che Gesù “siede alla destra di Dio Padre onnipotente”, non si professa che Gesù siede alla destra di un Dio in generale. Occorre, quindi, che il cristiano, nel rispetto della tradizione del Nuovo Testamento, in cui il nome di Dio è prima di tutto il nome proprio della persona del Padre, si educi a non pregare Dio in generale, ma a pregarlo nella sua realtà trinitaria. Il nome di Dio, proprio del Padre, è dato al Figlio solo perché egli è uno con il Padre, “della stessa sostanza del Padre”, “consustanziale al Padre”. Al cristiano viene impresso il sigillo trinitario, perché è battezzato non in nome di Dio semplicemente, ma precisamente nel nome del Padre, e del Figlio e dello Spirito Santo.

La testimonianza pratica del pregare trinitariamente la si sperimenta nella preghiera per eccellenza, che è costituita dalla preghiera eucaristica. Questa preghiera non si rivolge alla Trinità in modo indistinto. Essa è trinitaria, perché è la lode e il rendimento di grazie al Padre da parte del Figlio unigenito, il quale è ripieno di Spirito Santo. Il cristiano che partecipa alla celebrazione eucaristica e si “comunica”, di per sé, non prega più Gesù. Egli ormai fa un unico corpo con lui, perché, nella misura in cui partecipa alla sua preghiera, partecipa pure alla sua filiazione. Ugualmente, il cristiano non prega neppure più lo Spirito Santo. Egli supplica il Padre di inviare il suo Spirito sul pane e sul vino e su tutti coloro che si comunicheranno. La preghiera eucaristica, proprio nella sua intima struttura di comunione, introduce sacramentalmente il cristiano nella stessa comunione trinitaria. Infatti, la comunione con il Cristo è opera dello

Spirito e si realizza nella comunione con il Padre. È per la potenza dello Spirito che il pane diventa il corpo di Cristo, ed è per la potenza dello stesso Spirito che viene invocato su coloro che ricevono questo pane, che questi stessi diventano, insieme, il corpo del Cristo. Lo Spirito è contemporaneamente sia la fonte della comunione del cristiano con Cristo e sia la fonte dell'unità che il Cristo, attraverso la comunione, instaura tra i cristiani. È lo stesso Spirito che, con Cristo e in lui, fa entrare il cristiano nella comunione del Padre e che con questa comunione fa di tutti i cristiani dei fratelli. Come Gesù poteva dire simultaneamente: "Io sono nel Padre" e "Il Padre è in me", così i cristiani possono dire simultaneamente che, attraverso la comunione, la Trinità viene in essi e che essi entrano nella Trinità in un libero e vicendevole scambio di amore.

In definitiva, si può affermare che l'originalità cristiana non consista tanto nel pregare la Trinità, quanto nel pregare trinitariamente, ossia nel pregare secondo il dinamismo della Trinità, rivolgendosi, cioè, al Padre per mezzo del Figlio e nello Spirito.

L'autentica preghiera cristiana è sempre la stessa preghiera di Gesù, ma nel senso specifico della preghiera fatta a Dio Padre con Lui, grazie al suo Spirito, per mezzo di Lui ed in Lui.

2.5. Un terzo riscontro della ricaduta dell'ontologia trinitaria nell'impostazione dell'esistenza cristiana è la dimensione comunitaria che in essa si manifesta e si realizza anche su scala sociale. In questa dimensione comunitaria nella quale ogni cristiano è vitalmente inserito, il singolo individuo scopre se stesso come originante ed originato, come inizio, traguardo e fulcro del movimento comunitario. Egli è inserito nella comunione anche se non ha coscienza di ciò, ed è chiamato a realizzare la comunione con l'impegno cosciente della sua vita²². In questo senso, la fede trinitaria

²² Cf. J. MOLTMANN, *La storia trinitaria di Dio*, in ID., *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, 93-109; L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987; N. CIOLA, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana*, in I. SANNA (a cura di), *La teologia per l'unità d'Europa*, EDB, Bologna 1991, 157-180; P. CODA, *Personalismo cristiano, crisi nichilista del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, ivi, 181-206; K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, cit.; G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, cit., 29-37; T. SPIDLIK,

e l'ontologia trinitaria possono indicare un percorso che vada oltre la contrapposizione tra teoria e prassi, tra dimensione personale e dimensione socio-comunitaria: "Si evidenzia qui un'alternativa a quei modelli concettuali di società che riconoscono in essa soltanto la somma di singole individualità, oppure un soggetto collettivo, oppure ancora il prodotto di un incrociarsi meramente funzionale. Una nuova ontologia è un impulso verso una nuova società". Si tratta di una società ben diversa da quella totalitaria, "in cui viene alienata la realtà comunitaria, ridotta a mero strumento di un'ideologia", ma anche da quella che si definisce fondata sulla libertà e che in realtà è fondata sull'individualismo assoluto e sull'egoismo dei singoli, singoli che hanno valore in base alla loro funzionalità ed efficienza, mentre i rapporti tra gli individui si riducono ad una coesistenza su strade parallele o giustapposte. "Solo il modello trinitario fa sì che ognuno sia, a suo modo, origine della società, e che tuttavia la società sia qualcosa di più della somma dei singoli, che la società abbia una vita unica, comune, e che tuttavia questa vita sia quella di ogni singolo. Io, l'altro e il tutto diventiamo di volta in volta punto di partenza, meta e fulcro del movimento"²³.

Va ricordato che l'ontologia è trinitaria in se stessa. L'essere di Dio, che è alla base di ogni altro essere, è un essere trinitario, perché Dio non è prima uno e poi diventa trino, ma è uno e trino, è Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Ogni essere partecipato è un essere che ha una necessaria dimensione trinitaria. Trinitaria non è un aggettivo e quindi una qualificazione del nome, ma è la sua stessa realtà fondante. Anche la comunità non nasce in maniera aggiuntiva o successiva, perché è la vita stessa di Dio tra

Noi nella Trinità. Breve saggio sulla Trinità, Lipa, Roma 2000; J-N. BESANÇON, *Dio non è solo. La Trinità nella vita dei cristiani*, cit. Il Cambòn scrive che "gli studi trinitari sono quelli che hanno prodotto di recente maggiori novità per il pensiero e la vita del cristianesimo. Sono stati fatti notevoli sforzi per rinnovare la teologia trinitaria e per ripensare tutta la teologia alla luce della Trinità. Tuttavia, il fenomeno più rilevante è la forza con la quale si va riscoprendo la imitabilità e la praticabilità della vita trinitaria nella storia. Appare infatti costantemente, nei testi e negli ambienti cristiani, l'affermazione che nella Trinità si trova non soltanto l'origine e il fine, ma anche la radice, lo spazio, il 'modello' della socialità umana", in E. CAMBÒN, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999, 16.

²³ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, cit., 158.

gli uomini e la vita stessa degli uomini nella loro esperienza di Dio. Questa ontologia trinitaria dà un forte impulso verso una nuova società e contribuisce in maniera decisiva alla creazione di una spiritualità comunitaria, la quale può rappresentare la risposta appropriata dello specifico cristiano alle illusioni e delusioni che caratterizzano il clima sociale ed ecclesiale dell'epoca moderna.

Purtroppo, come viene fatto osservare da M. Kehl, non sempre ad una teologia della comunione corrisponde una prassi della medesima comunione. L'immagine della Chiesa conciliare tutta centrata sulla dimensione comunionale non è sempre concretizzata mediante una traduzione del principio teologico della comunione in quello operativo della comunicazione. Si stenta molto a raggiungere l'unità, bene primario della Chiesa, anche tramite un consenso ottenuto con il dialogo, anche se si è convinti, per lo meno in linea di principio, che non esiste nessuna contraddizione necessaria tra consenso dialogico e ministero di guida della Chiesa. È chiaro che nella società attuale i processi per trovare consenso nella Chiesa non avvengono in uno spazio vuoto o puramente interno alla Chiesa stessa, ma tra persone sempre più segnate dallo spirito della modernità o del postmoderno. Ciò significa, tra l'altro, che per molti non c'è un legame stretto e vincolante con la tradizione del passato. Il primato del proprio punto di vista, della propria coscienza e del proprio progetto di vita è straordinariamente forte. Ancora più complessa può essere la questione del rapporto tra unità e pluralità: come si può dare, soprattutto, una unità vincolante in una cultura che, tra i suoi valori più alti, annovera proprio la pluralità radicale²⁴?

Solo nella *communio* e nella *communicatio*, cioè in un processo di mediazione fra l'essere-individuo e lo stare in società, ribadisce G. Greshake, la persona umana realizza veramente se stessa. E questo traguardo può essere raggiunto con l'aiuto della fede trinitaria. Se infatti il Dio uni-trino vive la propria vita in modo tale che, nella comunità dell'amore, una persona divina è sempre presso se stessa nelle altre, così in linea di principio anche la persona finita è capace di trovare nella comu-

²⁴ Cf. M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998, 85.

nione con altri e nella relazione con essi non solo i propri limiti e i propri confini, ma anche la propria piena autorealizzazione. In questo modo alla vita umana viene proposto un traguardo che forse nelle condizioni concrete della storia dei singoli individui non viene mai completamente realizzato. Non per questo, tuttavia, un tale traguardo diventa un'astrazione idealistica e irrealistica. L'uomo può infatti affrontare le situazioni difficili della vita e superarle positivamente solo se dispone di precisi orientamenti ideali e di concrete ragioni di speranza. In effetti, come una concezione praticamente monoteistica di Dio ha dato origine a una società di tipo piramidale e a una famiglia autoritaria, così una concezione veramente trinitaria può dare origine a un'altra forma di società e di famiglia. Nella famiglia trinitaria i ruoli sono personali e non interscambiabili; in essa tutto si svolge all'insegna della più assoluta uguaglianza e del più intimo rapporto reciproco di amore e di donazione. La comunione è perfetta, la compenetrazione assoluta. Le persone vivono una con l'altra, una per l'altra, una nell'altra. Nell'ordine naturale non ci sono ovviamente delle realtà in cui la comunione raggiunge tali livelli di perfezione, perché le persone create non sono mai in possesso di una natura unica, di una pericoresi così totale e perfetta, ma lo specchio della comunione trinitaria rappresenta sempre un luogo dove contemplare la propria configurazione ideale.

Se la fede nella Trinità è vista in questa prospettiva, conclude il Greshake, è in grado di provocare una nuova prassi, di inaugurare un nuovo *ethos*, e diventa la teoria basilare di un'etica della convivenza e della solidarietà. Essa non può essere ridotta certamente ad una direttiva pratica, però può cambiare la prassi ed i modelli di vita in maniera più radicale e più concreta di altre istanze culturali e filosofiche. Essa, in definitiva, propone un diverso modello dell'uomo e della persona, perché concepisce la realtà come una realtà fatta di una rete di relazioni che trova precisamente nel reciproco scambio la propria pienezza e il proprio compimento²⁵.

3. L'uomo trinitario

3.1. L'uomo "trinitario", dunque, come viene definito sia dalla teologia ortodossa (O. Clément) che da quella cattolica, vera immagine del Dio

²⁵ G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, cit., 52-53.

cristiano, è per ciò stesso persona sociale aperta alla comunità²⁶. “Il Signore Gesù, scrive la *Gaudium et spes*, quando prega il Padre perché ‘tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola’ (Gv 17, 21-22), aprendoci prospettive inaccessibili alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l’unione delle persone e l’unione dei figli di Dio nella verità e nell’amore. Questa similitudine manifesta che l’uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non in un dono sincero di sé” (GS, 24). Siccome l’immagine di Dio e l’immagine dell’uomo si corrispondono in maniera strettissima, quando il cristiano prende coscienza di sé, scopre che il suo essere è un essere trinitario. La Trinità è l’origine e la patria, l’inizio e la meta di ogni esistenza umana. Se solo il cristiano, infatti, è battezzato nel nome del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo, ogni uomo è creato da Dio Uno e Trino. Per cui, la Trinità sta all’origine di ogni vita umana e non solo di quella cristiana. Il rapporto di reciprocità e di relazionalità che fonda l’essere personale all’interno della Trinità si estende, allora, anche all’interno della vita umana in quanto umana. Ciò significa che la dimensione comunitaria è una dimensione fondamentale, antecedente a quella cristiana.

In base al principio che *agere sequitur esse*, se l’essere del cristiano è un essere trinitario, il suo agire non può non essere trinitario, ossia relazionale e comunionale. La pericoresi trinitaria comporta anche una specie di pericoresi umana. Il termine pericoresi, nella cultura classica greca, significa danza corale, nella quale un danzatore sta al centro e gli altri stanno attorno in cerchio. Quando il danzatore del centro si sposta al cerchio, uno del cerchio si sposta al centro, e così via, sino a quando tutti non siano stati al centro e tutti siano stati in cerchio. Questa pericoresi trinitaria porta, quindi, ad una necessaria integrazione reciproca.

Se, infatti, rispettiamo il prossimo che ci somiglia, e che si mantiene lontano dalla nostra casa senza interferire con la nostra libertà, non abbiamo alcun merito particolare, perché in certo modo rispettiamo noi stessi.

²⁶ Vedi D. MONGILLO, *La condizione umana: struttura trinitaria e cristologica*, cit.; J. SPLETT, *Leben als Mit-Sein. Von trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990; A. TURCHI, *Persona divina – persona umana: nota di cristologia e di filosofia*, in *Angelicum*, 76 (1999) 341-365.

La sfida e la provocazione evangelica iniziano quando dobbiamo formare tutti uno stesso cerchio e rispettare il diverso, l'estraneo, lo straniero, l'immigrato. La presenza di estranei nelle nostre istituzioni civili e nelle nostre città crescerà sempre di più e ci obbligherà tutti ad un rinnovato dovere di ospitalità. Il termine "ospite", che indica sia chi è ospitato che chi dà ospitalità, sta ad indicare che in fondo noi tutti siamo nello stesso momento il forestiero ricevuto in casa d'altri e l'anfitrione che ospita lo straniero. Se, come si dice, nascere è giungere in un paese straniero, noi tutti dal momento in cui nasciamo dipendiamo dall'ospitalità che altri vorranno darci e senza la quale non potremmo vivere.

Dobbiamo, allora, tradurre il nostro essere comune di figli di Dio nel nostro vivere insieme da fratelli, ed occuparci degli altri, vedendo in essi non i concorrenti dello sfruttamento delle nostre risorse ma i compagni di viaggio di un comune traguardo di salvezza. In fin dei conti tutti gli uomini sono immigrati in questo pianeta e chi arriva da un altro paese non viene da più lontano né è più straniero di colui che per la prima volta esce dal grembo di sua madre. La casa in cui tutti viviamo, che è il pianeta terra, dovrebbe riprodurre simbolicamente la casa della Trinità, nella quale la diversità è il fondamento dell'amore e della reciprocità²⁷.

3.2. Certo, i sentimenti verso le diversità di razza, di religione, di cultura, permangono ancora e si sono radicati lungo i secoli nell'inconscio collettivo dei singoli e dei popoli. Essi non cambiano di natura e di intensità da un giorno all'altro. Ieri, la paura di un Dio straniero portò nella Spagna del 1492, quando si stava scoprendo l'America, a rompere la convivenza tra arabi, cristiani ed ebrei. L'Inquisizione ridusse alla clandestini-

²⁷ Un riscontro "umanitario" della pericoresi trinitaria lo si può leggere nella nuova etica che il filosofo spagnolo Fernando Savater propone alle giovani generazioni nell'appendice che ha scritto alla nuova edizione del suo discusso volume (F. SAVATER, *Etica per un figlio*, Laterza, Roma-Bari 2000, 1992). Egli cerca di dimostrare che gli uomini sono tutti fratelli nel grande appartamento che è la terra e si devono, quindi, rispettare e ospitare reciprocamente. Vedi anche la nozione di etica come ospitalità che Derrida ha elaborato in sintonia con Lévinas, e l'idea di ospitalità che egli considera assolutamente centrale nel pensare *altrimenti* la venuta dell'altro, in J. DERRIDA, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

tà le famiglie israelite. Per sopravvivere gli ebrei dovettero nascondere la fede e diventare marrani, per secoli sinonimo di disprezzo. Gli arabi e i musulmani furono cacciati via da una nazione cattolicissima che sarebbe dovuta essere ospitale ed accogliente. Oggi, gli “stranieri” sono considerati responsabili di un conflitto di civiltà, sono concorrenti ingombranti della spartizione dei beni della terra, e diventano indispensabili solo per mantenere le comodità e lo sviluppo degli Stati Uniti e dell’Europa. Gli stranieri oggi non ci somigliano, non ci piacciono come non ci somigliavano e non ci piacevano allora. Allora essi sono stati soffocati. Oggi essi vengono discriminati.

Eppure, “solo il cristiano sa che l’altro è già presente nell’essenza di Dio medesimo: il Figlio, che non diviene mai il Padre, e lo Spirito, che non diviene né il Figlio né il Padre; che questo eterno altro è la condizione perché Dio possa essere detto amore. In tal modo l’eterna corrispondenza dell’amore in Dio giustifica anche la corrispondenza tra Dio e creatura: senza tempo eterno della Trinità non è possibile alcuna creazione col suo tempo transeunte: *Inaequalitas praesupponit aequalitatem*, dice Bonaventura (*In Hexameron* XI, 9): l’ineguaglianza (tra Dio e il mondo) presuppone l’eguaglianza essenziale delle persone divine, l’eguaglianza di quell’essere che è tanto lontano dall’eliminare la differenza delle persone, da averla piuttosto come proprio presupposto”²⁸. Nell’esperienza comune dei nostri rapporti interpersonali, l’affermazione di sé e il dono di sé all’altro, pur non essendo realtà sempre antitetico, nel senso di una esclusione reciproca, non sono mai coincidenti perfettamente, nel senso di una loro simultanea esperibilità, a causa della nostra incapacità di ospitare, nello stesso attimo temporale, due differenti stati di coscienza. In Dio, però, un dono infinito coincide con la più alta affermazione di sé, essendo la Trinità santissima di Dio la sorgente ultima di ogni altra realtà personale. Le tre persone divine infatti sono le stesse relazioni sussistenti che costituiscono, per così dire, l’eterna giovinezza di Dio.

In ultima analisi, l’imitazione della Santissima Trinità nella vita del cristiano sublima ogni suo rapporto interpersonale. Il nostro essere e l’essere dell’Altro non sono da collocare su di un piano antitetico.

²⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1986, 56.

La nostra vita è nostra, nel senso della più alta e umanamente possibile affermazione di noi stessi, nella misura in cui per libera risposta d'amore diventa dell'Altro, cioè vita dell'Altro in noi per la partecipazione dello Spirito, e vita nostra donata a Lui in un atto di culto esistenziale ininterrotto.

3.3. La rivoluzione del soggetto che ha caratterizzato l'epoca della modernità ha condotto alla scoperta del ruolo fondamentale della coscienza, dell'interiorità, dell'autonomia, ma ha prodotto anche il male della solitudine, della competizione, dell'incomunicabilità. A questo male si può oggi reagire con l'aiuto di una visione trinitaria dell'esistenza umana, che conduce alla riscoperta dell'interpersonalità, del volto dell'altro, come condizione indispensabile per ritrovarsi. "Nel mondo diviso e sconvolto da ogni tipo di conflitti – scrive Giovanni Paolo II – si fa strada la convinzione di una radicale interdipendenza e, per conseguenza, la necessità di una solidarietà che la assuma e traduca sul piano morale. Oggi forse più che in passato, gli uomini si rendono conto di essere legati da un comune destino, da costruire insieme, se si vuole evitare la catastrofe per tutti" (SRS, 26).

Una delle immagini di Gesù più significative consegnateci dai Vangeli è quella di un "uomo-per-gli-altri". Gesù è venuto come testimone vivente della filantropia divina, del Dio che ama l'uomo (Sap 1, 6) e che niente disprezza di ciò che ha creato, perché è anche l'amante della vita (Sap 11, 24-26). Se il credente ispira il suo operare al suo essere immagine di Dio uno e trino, nella misura in cui è immagine di Cristo, accetta di vivere per gli altri e con gli altri e di contribuire a diminuire la divisione e la competizione.

TRINITÀ E ARTE

JOSÉ M. GALVÁN

PATH 1 (2003) 133-155

Introduzione: attualità della parola artistica

L'intenzione di questo intervento è attenersi letteralmente al titolo: non si tratta di mettere a fuoco, almeno direttamente, le rappresentazioni della Trinità nell'arte, ma piuttosto di uno studio del rapporto che esiste tra la teologia trinitaria e l'arte. Sul primo aspetto sarebbe difficile dire qualcosa di nuovo, essendo il tema religioso, statisticamente parlando, l'elemento di gran lunga più presente nella storia dell'arte.

I motivi di convenienza di questa ricerca sono piuttosto circostanziali, ma non per questo meno importanti. Ci sono, infatti, ai nostri giorni, delle circostanze che indicano una forte convenienza di includere l'arte nel discorso teologico, tenendo presente che si tratta non tanto di mettere in luce la *dimensione estetica* di ogni *parola teologica*, come tanti cercano di fare sulla scia di von Balthasar, ma proprio di sottolineare la *dimensione teologica* di ogni *parola estetica*.

Riassumere queste odierne circostanze non è facile, ma le diverse prese di posizione sulla post-modernità sembrano coincidere nell'affermare un cambiamento di considerazione della trascendenza: mentre nella modernità essa non si poteva capire se non come l'ambito di dominio oggettivante, adesso risulta imprescindibile stabilire con tutto ciò che "non sono io" un vincolo relazionale. È stato detto che il più chiaro sintomo che permette la diagnosi differenziale tra modernità e postmodernità si trova appunto nel tipo di relazione che si dà tra immanenza e trascendenza¹. Conoscere non

¹ Cf. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopomoderna*, in *Divus Thomas* 101 (1998) 124-146.

è dominare, ma partecipare: siamo ormai consapevoli di non poter mantenere una forma di conoscenza oggettivante e incompromessa, che non impegna la propria persona; la nostra conoscenza deve essere “incontrante”, appellante e rispondente, creatrice di nuovi ambiti in cui si allarga anche il nostro essere conoscente². La ragione non è sola: *la ragione è accompagnata*, il che costringe ad uscire da sé e a venire incontro all'altro che fonda la possibilità della compagnia. È necessario, pertanto, assicurare che ciò che mi è trascendente possa essere anche destinazione del mio essere in novità di vita. In altre parole, bisogna scoprire il nesso referenziale con la trascendenza che permetta di interpretare l'io e il non-io come realtà relazionali. Sulla base della solidità di questo nesso relazionale si potrà fondare il “vale la pena” dell'autorealizzazione donale, il che comporta un coinvolgimento e una mutua testimonianza creatrice tra soggetto e realtà, che si dà in maniera significativa nell'esperienza estetica³.

La risposta credente alla questione dell'essere con l'idea di creazione e provvidenza divina, ma soprattutto con il contenuto della fede trinitaria,

² È possibile affermare anche in forma empirica che questo paradigma relazione si trova alla base dell'apertura contemporanea alla realtà. Lo stesso Donati arriva a conclusioni molto significative in base a diverse ricerche demoscopiche condotte in ambito italiano. In esse si riscontra che la dimensione religiosa della persona ha perso il suo carattere di “dato di fatto stabilito”, per divenire un “fatto acquisito” tramite una libera elezione. Questo coincide pienamente con il cambio di paradigma di cui si parlava prima. Lo schema religioso della modernità, a livello sociologico, tendeva verso una immagine di Dio come fondamento del sistema che viene recepita come dato anteriore all'affermarsi della soggettività; questa immagine di Dio, mondanizzata, tende ad essere istituzionale, individualistica, non creatrice di dialogo, appunto perché anteriore a qualsiasi dimensione dialogica. Il modello religioso postmoderno, invece, è caratterizzato da una radicale soggettività, una dimensione esperienziale personale del fenomeno religioso che, inversamente del soggettivismo coesistente con la modernità, apre il singolo a dimensioni relazionali: nel periodo precedente la religione era soggettivizzata e Dio spersonalizzato; adesso è l'idea di Dio ad essere soggettivizzata e la religione, almeno in quanto a credenze e atteggiamenti, comincia ad essere socializzata. “Il senso religioso appartiene sempre meno alle culture stabilizzate (stabilite) nel tempo e diventa sempre più ricerca”, DONATI, op. cit., p. 130.

³ “Si tratta di ritrovare l'amabilità del legame che ci tiene in vita: lottando per catturare, a costo di qualche ferita permanente (e salutare) per il nostro delirio di onnipotenza, lo splendore e l'armonia del senso di una destinazione non dispotica alla felice riuscita dell'esistere”, P.A. SEQUERI, *L'estro di Dio: saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000.

si trova in perfetta corrispondenza con questa richiesta: “La fede muove la ragione ad uscire dall’isolamento e a scommettere volentieri a favore di tutto ciò che è bello, buono e vero. Così la fede diventa avvocato convinto e convincente della ragione”⁴.

Ancora con parole dell’attuale Pontefice: “Oggi l’uomo è percorso da un’inquietudine esistenziale che manifesta, in forma e tonalità diverse, il suo bisogno di salvezza, di liberazione, di pace. Egli, attraverso gli incontri significativi della sua vita, impara a conoscere il valore delle dimensioni costitutive del proprio essere, prima di tutte quelle della religione, della famiglia e del popolo a cui appartiene. Da tali incontri, tuttavia, egli si accorge, in termini drammatici, di non possedere ancora il significato ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la sua strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito”⁵.

Bontà, verità e bellezza racchiudono, pertanto, l’unità dell’esperienza metafisica attraverso la quale l’uomo si apre al mondo e a Dio. Per molti secoli la verità ha avuto il sopravvento, e la via verso Dio si poteva riassumere in *quia verum est, Deus est*. La crisi della verità che si produce nella nostra cultura dopo Cartesio fa perdere a questa via, se non validità, sicuramente capacità di convinzione. Per questo l’uomo si è aggrappato al *bonum*, e la sua via verso Dio ha percorso i sentieri della libertà, in un percorso magistralmente riassunto nel “*se Dio non esiste tutto è permesso*”, di Ivan Karamazov.

Ma anche questa via è in crisi: nei nostri debolisti giorni risulta difficile il rimando a una libertà fondata e fondante in base alla quale affermare che “non tutto è permesso”; si impedisce così l’inversione dell’argomento dostoievkiano: *Se non tutto è permesso, Dio esiste*. All’uomo è rimasta una sola strada per uscire dalla chiusura totale in se stesso: la via del *pulchrum*. *Quia pulchrum est, Deus est* sta diventando l’argomento più credibile dell’esistenza di Dio. Uno dei sintomi consiste nel fortissimo risveglio della coscienza estetica dell’uomo che si constata anche con criteri meramente statistici, non soltanto nel “consumo” di arte. Ai nostri giorni il progresso tecnologico ha ridotto moltissimo la richiesta di specia-

⁴ *Fides et ratio*, n. 56.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* del 22 febbraio 1987.

li capacità personali per la produzione di opere artistiche: tecnologie grafiche e audiovisive, computerizzazione di elementi di ritmo e armonia nella musica, persino programmi che controllano la coerenza e lo stile di una composizione letteraria, permettono a molti di produrre, fino a un certo punto, arte. Si sente più che mai il piacere di essere creatori. Davanti a questa necessità contemporanea di sperimentare ed esprimere la propria dimensione trascendente nella produzione di bellezza o nel godimento dell'opera d'arte, risulta quasi naturale aprire il discorso a ciò che per il credente costituisce il fondamento ultimo di ogni dimensione relazionale: la fede nella Trinità.

La modalità del riconoscimento

Nella storia della salvezza, la Trinità e l'uomo si incontrano, e a questo incontro si deve dare un mutuo riconoscimento. Ovviamente, questo atto di incontro e di riconoscimento non è simmetrico, ma piuttosto unidirezionale: l'uomo in esso viene ammesso all'incontro-riconoscimento eterno delle tre Persone, il che può avvenire soltanto come grazia e sul fondamento delle missioni visibili del Verbo e dello Spirito. Nondimeno è necessario un linguaggio, un sistema simbolico che permetta all'uomo la consapevolezza e l'intelligibilità dell'incontro e dell'alterità radicale che ne costituisce il presupposto: ogni reale accoglienza deve poter essere decifrata in quanto tale da colui che viene accolto. La tesi di questo contributo è che l'arte ha senso in quanto esprime l'essere dell'uomo nella Trinità, o, prima ancora dell'ammissione al dialogo trinitario; l'essere chiamato alla Trinità, anche quando ciò si manifesta soltanto come tensione inconsapevole. In definitiva, considerando che di per sé ogni evento artistico è dialogico e costituisce un'espressione naturale della vita umana⁶, si tratta

⁶ L'esperienza estetica, sia nella produzione che nel godimento dell'opera d'arte, comporta sempre uno scambio tra libertà diverse che si trova alla base dell'estetica stessa, e che si dà in forma incondizionata: secondo George Steiner, l'arte è un atto supremamente libero, "una sfera della condizione umana in cui essere significa essere liberi" che nello stesso tempo richiama necessariamente e disinteressatamente all'*altro* col quale vicendevolmente si fonda l'essere dialogico: ci vogliono almeno due libertà per farne una, cf. G. STEINER, *Vere Presenze*, Garzanti, Milano 1992.

di indagare lo statuto teologico dell'arte in chiave trinitaria: in questa ottica l'arte può mettere in luce la sua dimensione teologica e diventare veicolo privilegiato per l'ascolto della fede a livello riflesso.

Ovviamente, non possiamo dire che la Trinità in sé considerata sia "esprimibile" nei limiti dell'umana impresa estetica, ma lo sono i suoi effetti nella Storia della Salvezza e gli elementi dell'essere divino che in essa si manifestano⁷, sia in riferimento agli attributi del Dio trinitario (veicolo concettuale del riconoscimento)⁸, sia per quanto riguarda l'alterità-

⁷ In questo senso il Concilio Trullense del 692 parla, riguardo all'espressione artistica delle verità della fede, di una mutua interazione tra Sacra Scrittura e immagine, che "si confermano reciprocamente e si spiegano"; cf. G.D. MANSI, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze-Venezia-Parigi 1759-1927, vol. 13, col. 252-269. Anche in ambito anti-iconoclasta, di fronte agli abusi calvinisti in Francia, si produce l'intervento magisteriale dell'ultima sessione del Concilio di Trento, in cui al riferimento al prototipo come elemento centrale della venerabilità delle immagini, di stampo orientale, si aggiunge l'elemento didattico e di sussidio alla predicazione, tipico dell'Occidente: cf. CONCILIO DI TRENTO, Decreto *De invocatione veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, sessione XXV, 3-4.XII.1563, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, pp. 774-776. Testimone di eccezione dell'applicazione del decreto è il *Discorso intorno alle immagini sacre et profane* (Bologna 1582) del cardinale Gabriele PALEOTTI, riprodotto in edizione facsimile dall'editrice Arnaldo Forni, Bologna 1990, fonte d'ispirazione per numerosi pittori della Scuola bolognese del 600: I, 30, f. 89r: "[...] pare pazzia espressa il volere dipingere il grande Iddio o gli angeli o ancor i santi; i quali, essendo spiriti beati e senza corpo sensibile, pare che con ripugnanza assai della ragione siano ridotti in cosa soggetta ai sensi, scrivendo massimamente il Damasceno: 'Invisibilis, incorporeis, incircunscriptibilis et infiguratis Dei, quis posset conficere imitationem? Extremæ igitur insipientiæ et impietatis est figurare Deum' [GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei*, IV, 16]. Ma noi diciamo che in due modi, cioè con due intenzioni, si possono formare le immagini degli spiriti beati e sostanze celesti [cf. T. DE VIO, *Commentaria in Summam Theologiæ Sancti Thomæ Aquinatis*, ad III, q. 25, a. 3]: l'una per isprimere la divinità come è in sé stessa, e questa saria pazzia, non essendo capace materia alcuna di simile espressione, né sendo la divinità cosa che si possa ritrarre; l'altra è per figurare quelle cose le forme che ritroviamo nella sacra Scrittura o che dai santi nostri Padri a noi sono state lasciate, come seria il dipingere lo Spirito Santo in forma di colomba, et Iddio Padre con faccia di vecchio, e gli angeli giovini et alati col diadema o altri misteri che se li convengono".

⁸ *Ibidem* I, 5, f. 20r: "E [il Damasceno] si serve a questo proposito del versicolo del salmo detto di sopra: 'Non sunt loquelæ neque sermones quorum non audiantur voces eorum' [Salmo 18,4], intendendo egli che voglia dire: Non ci è gente o lingua o condizione di persone, che non possa intendere bene quelle voci tacite ch'escono dall'opere create d'Iddio, le quali rappresentano la grandezza e maestà sua".

comunione delle Persone, sia infine per ciò che comporta l'invito di accoglienza rivolto all'uomo; di questi aspetti forse l'icona di Rublev è l'esempio più chiaro⁹. L'icona orientale è la *dimensione artistica della teologia*. Ma che l'arte sia in grado di testimoniare questa realtà, col linguaggio forse più profondo che l'uomo possiede, comporta di fatto che questa dimensione dell'essere dell'uomo e del mondo sia previamente inserita nel dialogo eterno della Persone, e che, pertanto, *ogni arte abbia una dimensione trinitaria*¹⁰.

⁹ L'icona, infatti, usa l'immagine volutamente simbolica della teofania di Mambre, dando alle figure angeliche dei connotati che permettono facilmente il rimando alla dimensione trascendente, a cominciare dall'innaturale allungamento dei corpi (quattordici volte la testa) e la loro levità. Al di là della storica diatriba sull'assegnazione delle Persone alle figure (l'unica unanime è quella della Terza Persona nell'angelo a destra, ma sembra molto plausibile indicare la Seconda Persona nell'angelo centrale), e i simbolismi evidenti della divinità e regalità ugualmente condivisa dai Tre (la composizione a triangolo equilatero, i troni d'oro, lo stesso scettro), è palese un movimento "estatico" verso la figura di sinistra (l'unica dritta) da parte delle altre due, sottolineato come pienezza ed eternità dal perfetto cerchio che le iscrive, che, oltre ad essere un elemento simbolico della divinità, dà senso anche al resto della composizione (l'albero, la casa); questa pienezza diventa offerta e invito nel tavolo con un posto libero, quello dalla parte dello spettatore. Cf. P. EVDOKIMOV, *Initiation à l'Icone*, in *Bible et Vie Chrétienne* 19 (1958) 21-45; *L'Ortodossia*, Bologna 1966; M. ALPATOV, *Andrej Rublev*, Mosca 1972, R. PISULA, *L'eternità di Dio, verso un concetto teologico*, Latina 1998, pp. 171-177.

¹⁰ Ovviamente, non c'è opposizione tra la posizione orientale (dimensione artistica della teologia), e ciò che si potrebbe indicare come il più comune sentire occidentale (dimensione teologica dell'arte); ma di fatto corrispondono a due approcci diversi alla questione estetica. Già il Tridentino, in chiave antiluterana, permetteva lo sviluppo di una teologia della vicinanza di Dio e della sua presenza e manifestazione nel creato, e non soltanto nella Scrittura. Il già citato *Discorso* di Paleotti presenta l'arte come lo strumento che facilita la risposta dell'uomo a Dio, e che anche a livello naturale diventa veicolo dell'azione divina nella vita dell'uomo: "Né in ciò vogliamo servirci degli essempli, che sariano infiniti, de' miracoli che continuamente nella santa Chiesa per mezzo di esse si sono scoperti, per li quali manifestamente si vede quanto la divina potenza si compiace di elle in cose meravigliose e stupende [...]. Intendiamo ora solamente di ragionare di quelli che possono chiamarsi naturali, aiutati però della superna grazia", *Discorso*, I, 26, ff. 77v-78r. Cf. J.D. GÓMEZ LÓPEZ, *Muta prædicatio. El arte, vehículo conceptual de la Revelación en el "Discorso intorno alle immagini sacre et profane" di Gabriele Paleotti*, Roma 2001, pp. 159-173.

Bisogna approfondire in primo luogo, pertanto, la forma in cui avviene il riconoscimento da parte dell'uomo del Dio che gli si dona. L'incontro soprannaturale tra l'uomo e la Trinità è sostenuto soltanto dalla grazia, ma non avviene al di fuori dell'esperienza concreta che l'uomo ha di se stesso e della sua presenza nel cosmo: si può dire che l'uomo non darebbe ascolto alla fede nel Dio che gli si fa presente, o che l'agire della grazia sarebbe *antiumano*, se non trovasse, nel complesso insieme della sua esperienza autoconoscitiva, una motivazione per credere, un "vale la pena" di credere. La verità di questo presupposto è garantita non soltanto dallo stesso contenuto dialogico-personale della fede cattolica, ma anche dalla comune esperienza dei credenti: tutti siamo consapevoli di dare l'assenso di fede alla verità rivelata attraverso un atto propriamente libero, che pienamente ci appartiene.

È così anche nei casi in cui l'atto di fede comporta un'apparente contraddizione di ogni dimensione esperienziale umana. L'atto di fede in Dio Trino, infatti, in qualche senso muove dai tre elementi che riassumono il non senso antropologico: dolore, colpa, morte; in ogni caso non può non tenerne conto. Davanti a questi tre enigmi dell'esistenza, lo spirito umano si apre con le sue forze naturali a un positivo personale che sperimenta come Onnipotente, Immutabile, Eterno¹¹; ma si apre ugualmente al dono gratuito di una pienezza di senso di queste istanze, che riceve con l'offerta immeritata della Vita trinitaria. Ciò avviene perché Dio, termine personale dell'atto di fede che è alla base dell'incontro, è Amore; e soltanto il suo essere Amore porta a compimento definitivo la risposta che proviene dalla considerazione astratta degli attributi divini.

L'incontro rappresentato

Il discorso appena fatto, muovendo dall'atto di fede nella nostra condizione limitata, coincide con una visione più positiva che tiene conto

¹¹ Sulla relazione tra gli attributi divini e il carattere personale di Dio cf. J.M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, in *Annales Teologici* 8 (1994) 285-313; *Il problema teologico degli attributi divini (II). Dio e la sofferenza umana*, in *Annales Teologici*, 10 (1996) 69-90; *La giustizia di Dio, sorgente della giustificazione*, in *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 117-128.

della chiamata dell'uomo a partecipare alla vita trinitaria. Questa partecipazione ha origine nelle missioni visibili delle Persone trinitarie: l'Incarnazione del Verbo è la chiave della nostra accoglienza alla Vita intratrinitaria, che diventa in noi vita attraverso il dono dello Spirito. Il carattere relazionale e la natura nessesuale della Terza Persona condizionano che il suo Dono sia in noi, pertanto, una realtà *attiva*, ma essendo privi di presupposti, siamo radicalmente *passivi* nel ricevere. Lo Spirito produce la cristiconformazione in base alla quale Cristo è ricreato nella vita dell'uomo, e questa ricreazione ha una *dimensione manifestativa* nella vita del credente. Questo manifestare Cristo nella nostra realtà somato-spirituale diventa necessariamente *rappresentazione simbolica* che fa riferimento ai tre livelli dell'esperienza metafisica: la Parola Incarnata è manifestata dalla nostra *parola* come verità, bontà, bellezza. C'è, pertanto, un parlare umano vero, buono e bello, che trova il suo ultimo fondamento in Cristo e nello Spirito.

Ovviamente, considerando le cose al di fuori della Rivelazione, questa valenza trinitaria non è manifesta. Ma allora la dimensione di verità, bontà e bellezza della parola umana è in ogni caso testimone di un *in-più* che sfugge alla determinazione concettuale, che diventa specialmente significativa nella dimensione estetica della parola umana. Per questo l'arte, parola estetica in chiave materiale, si può intendere come il rendere traslucida la materia per permettere attraverso di essa la visione dell'*in-più*, per farla diventare occasione di intreccio. Per il non credente tutto finisce in questa apertura verso una realtà trascendente, un'"altra sponda" (Octavio Paz), che difficilmente non sarà interpretata in chiave personale, tanto da arrivare ad affermare che non possono esistere artisti non religiosi (Henry Moore). In ogni caso si tratta di un forte e permanente "motivo di credibilità", di elevazione dello spirito alla contemplazione delle cose divine: *anagogia*¹².

¹² Un momento specialmente significativo di questa tendenza, nonostante l'opinione contraria di molti, è stato il Rinascimento italiano. "Anche in interpretazioni più sottili è evidente la convinzione che durante il Rinascimento si dà all'uomo un ruolo autonomo, svincolato dalla divinità, così come risulta dalla proposizione, spesso citata, 'l'uomo è la misura di tutte le cose'. Ma in realtà questa frase significa esattamente l'opposto di come viene generalmente interpretata. È desunta dall'opera di Luca Pacioli, matematico e colla-

Per il credente, invece, l'esperienza estetica diventa il luogo naturale di connessione tra la verità creduta e la propria esperienza umana. Il nesso con l'Incarnazione permette di dare un contenuto concreto a quell'*in-più* che inserisce l'opera d'arte nella chiave trinitaria del conosciuto testo di *Gaudium et spes* 24c: L'uomo include nel dono sincero di sé la materia, in quanto che, unica creatura in terra voluta da Dio per se stessa, riassume in sé ogni dimensione materiale. L'uomo deve far diventare *dono* la materia: l'arte rappresenta forse la forma più significativa (certo non l'unica) per farlo. L'arte, come ogni altra attività umana d'interazione con il resto della creazione, acquista ciò che si potrebbe chiamare una *consistenza calcedoniana*, una manifestazione dell'inconfusa e inseparabile, immutabile e indivisa unità duale dell'elemento umano e dell'elemento divino. L'artista credente sa implicitamente di vivere questa dimensione in ogni sua produzione, e sa che gli è permessa anche l'esplicitazione significativa quando questa valenza viene rimandata a ciò che G. Lafont chiama il *racconto fondatore*¹³. Questo rimando al racconto fondatore, cioè, al dato rivelato come presente nella Sacra Scrittura, non è da intendersi nuovamente

boratore di Leonardo da Vinci. Nel suo famoso libro *De divina Proportione* Pacioli scrisse: 'Innanzitutto parleremo delle proporzioni dell'uomo perché è dal corpo umano che derivano tutte le misure e le loro denominazioni, e nello stesso tempo sono dunque da rintracciare tutti i singoli rapporti e proporzioni con cui Dio rivela i più riposti segreti della natura'. Perciò, la frase, inserita nel proprio contesto, dimostra il vero ordine dell'universo creato da Dio, che altrimenti rimarrebbe inintelligibile. Il punto non è semplicemente che la frase citata non significa affatto che l'uomo esiste per sé stesso; ma piuttosto che essa esprime esattamente il contrario: l'uomo è la chiave di volta incastonata nell'ordine stabilito da Dio, ed è attraverso l'uomo che noi scopriamo tale ordine. (...) Quindi, per l'artista rinascimentale l'universo era tutto fuorché un luogo indifferente; era un corpo organico in costante stato di evoluzione e di crescita, modellato da un Dio vivente e creatore che esprimeva il proprio principio ordinatore in proporzioni musicali percepibili dall'orecchio umano, visibili dall'occhio umano, e intelligibili alla mente umana, e che l'essere umano racchiudeva in sé stesso. Da allora nulla è emerso che possa far respingere tale interrelazione", D.S. PEPPER, *Il vero senso del Rinascimento italiano*, in S. GROSSI GONDI (ed.), *La conoscenza estetica*, Ed. Leonardo da Vinci, Roma 2000, pp. 26-28. Cf. anche J. BURCKHARDT, *The civilization of the Renaissance in Italy*, Harper and Row, New York 1975; R. WITTKOWER, *Architectural principles in the age of humanism*, Academy, London 1973.

¹³ Cf. G. LAFONT, *Dieu, les temps et l'être*, Cerf, Paris 1986.

come una dimensione artistica della teologia o dell'annuncio, come nell'icona orientale o nell'arte sacra medievale. Si tratta, piuttosto, del rimando formale a un elemento contenuto nella Rivelazione, la cui rappresentazione punta soprattutto alla manifestazione dell'elemento trascendente che sarebbe presente anche senza la "tematica sacra", come succede, per esempio, nell'uso della mitologia classica nella pittura bolognese del Seicento o nel ricorso alle leggi dell'armonia nella musica¹⁴.

Ritengo che il famoso quadro "Cristo nella Croce" di Velazquez (1638), sia un esempio altamente significativo di questo rimando al racconto fondatore. Con uno sfondo uniformemente oscuro, la figura luminosa di Cristo morto si ritaglia soltanto sul legno della croce; non si cerca una sua rappresentazione realistica, allo stile dei crocefissi di Grünewald: la figura morta, uno degli studi più interessanti di nudo maschile della

¹⁴ Forse la musica gioca un ruolo predominante all'interno dell'arte come espressione della peculiare relazione tra il divino e l'umano che si dà nella storia, in quanto costituisce un veicolo privilegiato di manifestazione degli attributi divini in quanto partecipati dall'uomo. "Abbiamo visto che per la mentalità rinascimentale il concetto di armonia musicale non indicava degli adattamenti arbitrari, ma esprimeva in realtà la forma intelligibile dei rapporti che rivelavano l'ordinamento armonico insito nell'universo. Si riconosceva in quest'ultimo delle proporzioni immutabili, e non si pensava di poterle cambiare più di quanto non ci si sarebbe sognati di commettere un parricidio. Il fatto che l'orecchio umano riconoscesse queste relazioni fondamentali come musica significava che vi era armonia tra il processo creativo inteso in termini umani e la creazione dell'universo ad opera di Dio. Il compositore dimostra dunque la sua creatività rivelando nella propria musica delle leggi fondamentali. Ma perché allora la musica non è pervenuta al suo termine una volta conclusa l'articolazione di tali leggi? Perché l'universo non ha fine, è in costante processo di autoelaborazione; così la mente dell'uomo viene continuamente sfidata ad elaborare le scoperte che riguardano i principi armonici implicati in tale processo. È giusto affermare che Beethoven non inventa nulla nei suoi ultimi quartetti, bensì scopre delle leggi fondamentali che fino ad allora non erano state elaborate. Dalla prospettiva dell'intelletto umano tali scoperte sono avvertite come processi che si sviluppano legittimamente, in coerenza con le leggi previe di rapporti armonici, di precedenti relazioni, ma secondo modi finora impossibili da percepire. Dalla prospettiva di Dio, Beethoven partecipa della Sua attività creatrice nell'elaborazione dell'universo. In questo senso è del tutto esatto definire Beethoven *immortale*", PEPPER, op. cit., pp. 29-30. Cf. anche H.U. VON BALTHASAR, *Lo sviluppo dell'idea musicale – Testimonianza per Mozart* e P.A. SEQUERI, *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 1995.

storia della pittura, è apollinea, quasi una divinità classica, che dalla innegabile tragicità del suo patibolo fa già scaturire un principio di nuova vita, di luce. Non proviene soltanto dalla lettura della Passione, né vuole soltanto raccontarla; siamo davanti all'atto di fede in Cristo, vero Dio e vero Uomo, capo e salvatore del genere umano attraverso la sofferenza e la morte. Sicuramente la fede non certo pacifica di Miguel de Unamuno non avrebbe potuto esprimere nel suo famosissimo "El Cristo de Velazquez", lungo commento poetico – quasi preghiera – a questo quadro, la dottrina dogmatica di Calcedonia con tanta profondità, vivacità e spessore se si fosse fondata soltanto sul racconto biblico o sulla dottrina di Ireneo o Atanasio¹⁵. Nella stessa linea si potrebbe parlare dell'intreccio tra destino umano e destino divino manifestato da Rembrandt nel "Ritorno del figliol prodigo".

Trinità e materia

Il fatto che questo rimando esplicito al racconto fondatore non sia di per sé necessario comporta che sia la chiamata che la risposta tengano conto, nel dialogo tra l'uomo e la Trinità, della nostra condizione materiale. In questa inclusione trova il suo statuto teologale l'arte, come realizzazione concreta del partecipare la realtà fisica nel dialogo interpersonale. La domanda che si pone, in fondo, che dà ragione al punto precedente, è sul come e perché la materia manifesta l'Amore.

L'idea biblica anticotestamentaria manifesta la realtà di una creazione *materiale* fatta da un creatore onnipotente ricco d'amore, indicando l'agire divino come fondamento del grande tema dell'Alleanza. Il dono divino della creazione, espressione della trasmissione di bontà ("e Dio vide che era cosa buona") tramite un atto personale (carattere verbale della creazione), è indirizzato a ulteriori e più profonde realizzazioni: creazione e salvezza sono saldamente collegate, l'una è la realizzazione dell'altra. Questo comporta che la creazione è stata voluta da Dio in una situazione

¹⁵ Cf. O. GONZALEZ DE CARDENAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde: prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid 1996.

non definitiva, in *stato di via*: c'è una strada da percorrere prima di arrivare alla *situazione di termine*¹⁶.

Il rapporto personale stabilito tra Dio e l'uomo nella creazione si dà nel *tempo e nello spazio*. L'uomo è creato persona storica, soggetto permanente della *temporalità* e in grado di determinarla. La *vicendevolezza* che richiede di per sé l'amore con cui Dio l'ha creato e lo ha posto in una situazione superiore al resto delle creature, si dà, per tanto, in una *successività* di risposte. Fin tanto che l'uomo vive nel tempo, la sua risposta personale d'amore a Dio non è definitiva. Il motivo per cui Dio ha voluto questa provvisorietà, si individua considerando che una creazione in stato di via può essere migliore nel suo insieme che una creazione uscita da Dio già "completata". Ma questa espressione è vera soltanto se il passaggio allo stato di termine comporta il sorgere di qualcosa di positivo, che non poteva essere incluso in un'ipotetica creazione "completata".

A prima vista questo "qualcosa" non può che far riferimento alla *libertà*: il più grande dei doni naturali di Dio all'uomo, che si trova alla base del suo essere personale e storico, col quale la creatura può gestire insieme a Dio il suo percorso ed essere veramente nella successività *l'altro* dell'amore vicendevole che il Creatore ha voluto avere con l'uomo.

Ma, visto che la libertà di per sé non richiede né tempo né spazio (anche gli angeli sono stati, a modo loro, *viatores*), perché una creazione materiale è migliore di una creazione non sottomessa al tempo e allo spazio? E soprattutto, perché la *possibilità* del male che comporta il limite spazio-temporale non rimane come mera *possibilità*, senza attualizzarsi? Di fatto, nulla richiede nell'ordine ontologico di Dio o della creatura che il male passi da possibile a reale.

Prendendo in considerazione la prima domanda risulta evidente la difficoltà di rispondere: l'essere spazio-temporale dell'uomo sembra a prima vista niente altro che il fondamento ultimo della sua possibilità di sofferenza. La struttura ontologica del creato comporta di per sé la finitezza, l'interazione materiale tra le diverse creature (subordinazione), la precarietà e la contingenza, la vita biologica legata alle leggi della mate-

¹⁶ Cf. C. JOURNET, *Per una teologia ecclesiale della Storia della Salvezza*, M. D'Auria, Napoli 1971, pp. 121ss.

ria... E sembra che tutto questo, anche cambiando modalità, non potrebbe radicalmente essere in un altro modo, visto che la creatura sempre e comunque deve rimanere segnata dal *limite*: soltanto Dio è illimitato. Allora l'asserzione di un'onnipotenza amorevole che deve includere il non volere il male della creatura non sembra mantenibile: perché qui non si tratta già di *possibilità* del male, come quando si faceva riferimento alla libertà, ma di reale presenza di limitazioni che causano dolore nella struttura stessa del creato.

La constatazione dell'esperienza del rifiuto di queste realtà da parte dell'uomo, e la presenza della domanda sul senso che si trova anche nel fondo di ogni esperienza artistica, ci fanno capire che l'ordine creazionale spazio-temporale non è l'ambito in cui si pone la questione. Di fatto, il solo concetto di *limite* non comporta l'idea di sofferenza: altrimenti neanche i beati smetterebbero di soffrire. Una risposta all'antinomia arriva dalla Sacra Scrittura per via "fenomenologica": all'inizio della creazione Dio ha dato all'uomo, e a tutto il creato in lui, i cosiddetti *beni praeternaturali*, coi quali l'onnipotenza divina liberava l'uomo dalle esperienze dolorose che sarebbero proprie della sua situazione intracosmica, in maniera tale che allora ogni interazione con la materia diventava bella, era *artistica*. I *doni praeternaturali* recuperano l'idea di un onnipotente ricolmo d'amore che non vuole il male della sua creatura; ma da soli comportano una spiegazione imperfetta: come se Dio avesse bisogno di manovre estrinseche al creato per poterlo proteggere, perché questo possa essere rivelazione del suo amore.

La risposta vera e, in definitiva, la ragione ultima dell'esistenza dei *beni praeternaturali*, va in un'altra linea: la questione reale è che l'onnipotenza divina per manifestarsi personale e amorevole non può fermarsi ad un dono limitato dall'ontologia della creazione, che ne costituisce sempre una restrizione volontaria. Mentre l'onnipotenza *ad extra* è sempre soggetta al limite, la vera onnipotenza si manifesta nell'illimitatezza del donarsi di Dio stesso: la donazione nella grazia. I *doni praeternaturali*, infatti, si capiscono soltanto alla stregua dei *doni soprannaturali*. In altre parole, la creazione include, nel suo essere manifestazione dell'onnipotenza amorevole, l'aver il suo apice, la sua perfezione, nel dono infinito di Dio stesso alla creatura, creata finita ma, in quanto immagine, capace di infinito. In quelle condizioni originarie la creazione era di fatto libera della sofferenza.

Il dono della grazia, quindi, ci rimanda alla rivelazione della vita intradivina nel creato: “La verità che Dio è Amore costituisce *l’apice di tutto ciò* che è stato rivelato ‘per mezzo dei profeti e ultimamente per mezzo del Figlio...’ (Eb 1,1). Tale verità illumina tutto il contenuto della Rivelazione divina, e in particolare la realtà della creazione e dell’Alleanza. Se la creazione manifesta l’onnipotenza del Dio-Creatore, l’esercizio dell’onnipotenza si spiega definitivamente mediante l’amore. Dio ha creato perché poteva, perché è onnipotente; la sua onnipotenza, comunque, era guidata dalla Sapienza e mossa dall’Amore. Questa è l’opera della creazione”¹⁷. L’onnipotenza si realizza, quindi, all’interno della Vita di comunione intratrinitaria tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, forma parte di essa. L’onnipotenza creatrice, in sintesi, non si può capire pienamente se non in quanto riferita alla Vita di comunione delle tre Persone, alla quale abbiamo accesso nello Spirito per l’agire salvifico del Verbo incarnato: è la *potenza* stessa della Vita intradivina che diventa onnipotenza amorosa nella sua comunicazione *ad extra* nella creatura personale. In questo senso i doni praeternaturali sarebbero la manifestazione della partecipazione della creatura all’onnipotenza del Creatore. Nella condizione originaria non era necessario che l’uomo fosse artista, perché ogni materia era già traslucida all’Amore.

Conseguentemente, possiamo dire che la causa ultima del male nel creato non sono né la finitezza né il limite, ma l’aver perso, la creazione stessa, questa sua perfezione originaria, l’essere diventata *imperfetta*¹⁸: mentre l’uomo ha mantenuto il legame presente all’inizio della creazione tra lui e il Creatore Unitrino, la condizione materiale si è mantenuta trasparente a livello dialogico, perché si è mantenuta la sua perfezione creaturale. Soltanto quando la creazione è diventata *difettiva*, perché il peccato ha rotto quel legame, ha dovuto fare i conti con la realtà limitante della

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* del 2 ottobre 1985, in *Insegnamenti*, VIII/2, pp. 832-833.

¹⁸ “La finitudine non è un male, benché ne sia la condizione di possibilità, come la breccia nell’essere per la quale il male si introduce”, J. DE FINANCE, *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 246-247.

materia¹⁹, ed ha avuto bisogno dell'arte come impegno, perché ormai la materia era diventata opaca al dialogo interpersonale.

Con questo si risponde alla questione della presenza del limite, giacché la sofferenza non dipende da esso, ma *dall'imperfezione* introdotta nell'ordine creaturale dalla libertà umana. Ma rimane ancora senza risposta la domanda sul perché dell'essere spazio-temporale dell'uomo: la corporeità continua a costituire per noi un mistero radicale. Davanti alla strada sbarrata, l'unica possibilità consiste nel rimandare questa domanda alla eventuale risposta della seconda: al perché dell'avverarsi della possibilità del male.

Il tentativo di rispondere a quest'ultima incognita ci rimanda alla radicale unità, che si dà in Cristo, tra la rivelazione della Trinità e l'opera redentiva.

A questo proposito diceva Giovanni Paolo II nell'enciclica sullo Spirito Santo: "Descrivendo la sua 'dipartita' come condizione della 'venuta' del consolatore, Cristo collega il nuovo inizio della comunicazione salvifica di Dio nello Spirito Santo al mistero della redenzione. Questo è un nuovo inizio, prima di tutto perché tra il primo inizio e tutta la storia dell'uomo – cominciando dalla caduta originale – si è frapposto il peccato, che è contraddizione alla presenza dello Spirito di Dio nella creazione ed è, soprattutto, contraddizione alla comunicazione salvifica di Dio all'uomo. Scrive san Paolo che, proprio a causa del peccato, 'la creazione ... geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto' e 'attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio' (cf. Rm 8,22-25)"²⁰. Si sottolinea così la chiave pneumatologica di quanto detto prima: il peccato, in quanto causa dell'interruzione della comunicazione salvifica di Dio all'uomo, è la

¹⁹ "Come si può interpretare filosoficamente la possibilità di ammalarsi insita nella natura umana? Per rispondere a questa domanda, il pensatore scolastico si sentì costretto a passare dalla patologia all'etica, e dall'etica alla religione e alla teologia. La malattia, in effetti, è un 'male fisico', e tale osservazione solleva il problema del suo significato nella dinamica della natura. Dunque, la risposta fornita comunemente dall'aristotelismo medievale o scolastico consistette nell'attribuire la possibilità dell'uomo di ammalarsi alla *vulneratio* provocata nella natura umana dal peccato originale", P. LAIN ENTRALGO, *Antropologia medica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 226.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 13.

causa del genere della creatura. Il ruolo dello Spirito Santo in quanto nesso *ad extra*, fondato sulla sua specifica funzione intratrinitaria, viene di fatto restaurato come conseguenza della pienezza della missione del Figlio. In questa linea, includendo nel discorso il dato definitivo del superamento del peccato nell'opera redentiva e il misterioso concetto della *felix culpa*, il Pontefice, in un altro luogo dello stesso documento, concludeva : “Di fronte al mistero del peccato bisogna scrutare ‘le profondità di Dio’ fino in fondo. Non basta scrutare la coscienza umana, quale intimo mistero dell’uomo, ma bisogna penetrare nell’intimo di Dio”²¹. Senza “penetrare nell’intimo di Dio”, quindi, non soltanto non si percepisce la realtà del *mysterium iniquitatis*, ma non si può neanche trovare una via di uscita.

La rottura della comunione con la Trinità offusca nell’uomo l’essere dialogico, fondato sull’essere immagine di Dio; in una fortunata espressione di Cornelio Fabro, la coscienza di peccato è “l’isolante assoluto, perché il peccato è soltanto mio”²². La perdita della dimensione ultima della capacità dialogica ha innanzi tutto come conseguenza l’incapacità umana di realizzare l’aspirazione alla felicità che si fonda sulla comunione interpersonale. Inoltre, la chiusura dialogica dell’essere umano comporta l’impossibilità di apertura comunicativa con la realtà che lo trascende, che è l’ultima chiave degli enigmi della sua esistenza. Si può concludere in primo luogo che Dio non è la causa dell’infelicità dell’uomo, perché non è Lui a rompere la comunicazione; in secondo luogo, la situazione di infelicità non è risolvibile per iniziativa dell’uomo, incapace di ricreare il dialogo: non avendo lui una parola da rivolgere a Dio, deve darsi di nuovo il Logos divino all’uomo. La forza dell’onnipotenza divina si fa presente di nuovo per manifestare che “nessun peccato umano prevale su questa forza e nemmeno la limita”²³, attraverso la sua nuova espressione amorosa nella redenzione operata dal Logos incarnato. Ma la redenzione, di fatto, non ha cancellato la sofferenza. Ha comportato, invece, la speranza

²¹ *Ibidem*, n. 32.

²² C. FABRO, *Il peccato nell’esistenzialismo contemporaneo*, in P. PALAZZINI (ed.), *Il peccato*, Ares, Roma 1959, p. 724.

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 13.

sicura nella sua sconfitta²⁴. Bisognerebbe anche rispondere al perché di questa dilazione, che ha a che vedere fondamentalmente con il disegno di mantenere la storia aperta per ammettere altre persone umane (il numero degli eletti) al dialogo intratrinitario. In ogni caso, rimane chiaro che la confessione di fede nella *remissione dei peccati*, contenuta nel Simbolo, è alla base della possibilità di sperimentare la persistenza della sofferenza come qualcosa di positivo; questa possibilità, di muovere dalla condizione sofferente per manifestare la tensione dell'uomo verso la pienezza di vita, si trova alla base dell'agire artistico.

L'economia redentiva dell'Incarnazione, quindi, diventa la chiave di volta. "Appunto perché esiste il peccato nel mondo, che 'Dio ha tanto amato... da dare il suo Figlio unigenito' (Gv 3,16), Dio che 'è amore' (1Gv 4,8) non può rivelarsi altrimenti se non come misericordia"²⁵. L'incarnazione rivela l'onnipotenza al servizio dell'uomo tramite la sua relazione col peccato: "Al più grande peccato da parte dell'uomo corrisponde, nel cuore del Redentore, l'oblazione del supremo amore, che supera il male di tutti i peccati degli uomini"²⁶. Il Verbo incarnato, non solo manifesta l'Amore tramite l'unione che in Lui si realizza tra Dio e l'uomo, il che sarebbe già espressione eminente dell'onnipotenza trinitaria, ma raggiunge anche il livello massimo rivelativo tramite l'economia con cui, distruggendo il peccato, riammette l'uomo alla comunione trinitaria, a cui da solo non poteva aspirare più: "La più grande forza è quella che si manifesta in un amore totale, e che conquista l'amore totale degli altri"²⁷.

Su questo sfondo possiamo illuminare in qualche forma la prima domanda. La verità del limite spazio-temporale dell'essere dell'uomo, condizione della sua passibilità, può essere vista adesso, all'interno del disegno divino, come la forma concreta con cui Dio ci ha dato la possibilità di partecipare all'opera della redenzione e, pertanto, all'espressione

²⁴ Cf. Rm 8, 19-25.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 31.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ D. STANILOAE, *Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1986, p. 100.

massima del suo Amore onnipotente. Anche l'uomo diventa in certo senso onnipotente, perché il suo limite gli permette il passo all'illimitatezza dell'Amore divino. E di questo l'arte è grande testimone, l'arcobaleno che ci ricollega con il Paradiso (von Balthasar).

Ma prima ancora, in riferimento non tanto all'istrumentalità salvifica, quanto all'origine, possiamo vedere il *dono* dello spazio-temporalità come la condizione che – sempre in dipendenza della infinitamente libera volontà creatrice – rende possibile lo stesso disegno divino. Infatti, non basta essere *successivi* per essere capaci del perdono e della trasformazione che l'opera della redenzione e la rivelazione della misericordia comportano: alla successività si devono aggiungere delle ulteriori possibilità di rifacimento anteriori allo stato di termine: la libertà deve essere storica. In definitiva, *perché siamo spazio-temporali, possiamo essere perdonati*. La nostra finitezza, che potrebbe sembrare un paradosso all'idea dell'onnipotenza, è condizione di possibilità della sua manifestazione massima nell'amore *più forte della morte*. Proprio in questo l'uomo può considerarsi al vertice della creazione, in certo modo superiore all'angelo, che pur avendo anche lui un percorso da fare per arrivare alla salvezza in Cristo (successività tra lo stato di via e lo stato di termine), non può essere perdonato. In definitiva, la condizione materiale *giova* a una libertà creata: la materia è pienamente inserita nel dono dell'Amore.

Lo sviluppo dell'incontro

Prendo un esempio dalla pittura sacra recente per continuare la riflessione. Si tratta degli affreschi di Rodolfo Papa nella Cappella di Gesù Nazareno della basilica di San Crisogono in Trastevere a Roma²⁸. Senza voler giudicare la qualità artistica dell'opera o la convenienza della sua realizzazione in quella cornice, mi sono subito sentito attratto dalla rappresentazione della Trinità, centro della composizione dei diversi affreschi e fonte unica della loro Luce. La rappresentazione è incentrata nella

²⁸ Quanto segue su questo affresco riprende in gran parte il mio intervento *Dimensione trinitaria della liberazione; a proposito del ciclo pittorico di Rodolfo Papa nella cappella di Gesù Nazareno*, in LORELLA CONGIUNTI (ed.), *Epifania della bellezza*, Sinnos, Roma 2002, pp. 109-119.

Persona del Verbo, realisticamente raffigurato come Uomo, che si ritaglia sul fondo dell'immagine luminosa del Padre, dal quale sembra provenire la Luce che si sprigiona dal cuore del Figlio per illuminare tutte le cose.

In primo luogo il dipinto ricorda vagamente una visione cateriniana, alla quale è collegato anche per la connessione con il sacramento dell'Eucaristia: "E stando ine a considerare il difetto tuo, temendo di non avere offeso me per la molestia che 'l dimonio t'aveva data, e a considerare l'affetto della mia carità che t'aveva fatta degna di udire la Messa – con ciò sia cosa che tu ti reputavi indegna d'entrare nel mio tempio santo – venendo il ministro a consecrare, alla consecrazione tu alzasti gli occhi sopra del ministro. E nel dire le parole della consecrazione, Io manifestai me a te, vedendo tu escire dal petto mio uno lume, come il raggio che esce dalla ruota del sole non partendosi da essa ruota. Nel quale lume veniva una colomba, uniti insieme l'uno con l'altro, e percoteva sopra de l'ostia in virtù delle parole della consecrazione che 'l ministro diceva"²⁹.

Ma è possibile anche notare uno stretto legame con la cosiddetta tradizione teologica orientale. Tale collegamento è da ricercare nell'espressione classica dei Padri d'Oriente della processione dello Spirito Santo *ex Patre per Filium*, alla quale si contrappone la formula occidentale *ex Patre Filioque*. Come è risaputo, si tratta di due formulazioni non contraddittorie; la loro apparente contrapposizione assomiglia piuttosto al *contrasto* richiesto per l'armonia di un dipinto o di una composizione musicale.

Il dipinto di Papa rappresenta un'adeguata espressione di questi rapporti intratrinitari. Risulta nello stesso tempo evidente all'osservatore che quella Luce, proveniente dal Padre, è originariamente il nesso d'amore tra il Padre e il Figlio, e che il Figlio la sprigiona in quanto per Amore ha ricevuto il suo essere dal Padre che lo avvolge. Si dà pertanto un'identificazione tra Luce e Amore che, anche se non coincide pienamente col simbolismo trinitario del testo del Simbolo niceno, in cui *Luce da Luce* è nome del Verbo, non manca di avere un sostanziale fondamento biblico e un originale valore simbolico. In fin dei conti, anche le fiamme della Pentecoste possono essere considerate come fonte di Luce, oltre che Fuoco di Amore. Quell'Amore-luce si espande dal Figlio, illumina tutte le cose e le include nell'ambito del Mistero trinitario. Altre rappresentazioni

²⁹ SANTA CATERINA DA SIENA, *Dialogo*, CXI.

dello Spirito Santo, come la Colomba, possono meglio manifestare la sua condizione personale diversa alle altre due Persone; ma nello stesso tempo provocano una certa difficoltà a rappresentare l'adeguato rapporto tra l'*ad intra* e l'*ad extra*. L'identificazione della Luce che inonda tutte le cose con la Terza Persona permette di intuire che la presenza della storia nella Trinità non risulta da una sorta di "effetto" esterno ad Essa, ma proprio dall'introduzione della creazione all'interno della Luce che è la realtà personale della Vita intratrinitaria. Forse in questa chiave pneumatologica è da interpretare anche la luce bianca, lunare, che spande il corpo morto del "Cristo" di Velazquez a cui mi sono prima riferito.

Siamo probabilmente davanti al punto più discusso, ma anche più potenzialmente fecondo, della teologia trinitaria del XX secolo. A questo punto le parole razionali diventano fortemente carenti. Con il tempo, ci siamo abituati a una serie di termini teologici che, anche se hanno avuto il pregio di permettere un proficuo approfondimento del mistero nel momento riflesso dell'ascolto, forse hanno fatto perdere forza alla nostra capacità integrale – non soltanto razionale – di penetrare il significato reale di ciò che ci viene rivelato.

Alla teologia medievale occidentale dobbiamo la possibilità di capire l'agire trinitario *ad extra* come effetto temporale delle processioni eterne: con ciò la dottrina trinitaria si apre al contenuto ultimo della salvezza come il realizzarsi di una comunione eterna di vita tra l'uomo e Dio: questa, infatti, si dà nella misura in cui ci è dato di partecipare a ciò che costituisce l'intimità della vita di Dio. Ma questa considerazione delle missioni delle Persone divine potrebbe comportare il rischio di capirle come una sorta di "prolungamento" delle processioni nel creato; ugualmente, l'idea di inabitazione della Trinità nell'anima potrebbe dare l'idea di una "discesa" delle Persone per operare la salvezza. Gran parte della terminologia comune, anche con base biblica, soffre di questo limite. La realtà è che il mondo creato, tramite l'Incarnazione e il Dono dello Spirito, viene *ammesso* alla vita intratrinitaria, e la persona umana partecipa a ciò che di quella vita è proprio: come il conoscente nel conosciuto e l'amante nell'amato; conosciuti nel Verbo, amati nell'Amore. Probabilmente, il limite della parola razionale si trova, a questo punto, nella necessità di scegliere tra la salvaguardia della trascendenza divina e il possibile pericolo di interpretazione estrinsecistica della salvezza.

La Trinità, infatti, nello stesso tempo è paradossalmente chiusa e aperta: l'infinito essere divino svuota il senso di questi termini. Tommaso, fondandosi sull'analogia psicologica di Agostino, ricorda: "Dio, conoscendosi, concepisce nell'intimo di sé il suo Verbo e questo è anche l'Idea nella quale conosce tutto quello che conosce, poiché è conoscendo se stesso, che conosce tutte le cose. Da questa concezione del Verbo egli procede all'amore di tutte le cose e di se stesso... Quando questo cerchio è chiuso, nulla vi può essere aggiunto"³⁰. L'apertura della Trinità alla conoscenza e all'amore della creatura si ha, pertanto, in ciò che nella Trinità è più chiuso, ermetico: la presenza di Dio a se stesso come conosciuto e come amato. Conseguentemente, l'apertura, o per meglio dire, l'ammissione della creatura, non può che essere una *grazia*, una partecipazione assolutamente gratuita a quella Conoscenza e a quell'Amore.

A questo punto l'immagine luminosa della Terza Persona ci fa ritornare a quella della Seconda, dalla quale procede. Prendendo nuovamente un'idea già espressa, e mettendola in relazione con la necessità della grazia appena accennata, dobbiamo ricordare che è l'Incarnazione, missione visibile del Verbo, la causa che ci permette la partecipazione alla vita intradivina. La grazia di Cristo è *gratia capitis*. In quest'ottica dobbiamo constatare la grande convenienza iconografica dell'affresco di Papa nel rappresentare il Verbo nelle vesti della sua Incarnazione, fregiato con i segni della sua Passione, ma ormai nella sua Gloria vittorioso, pienamente assentato nella sua mediazione celeste. Non poteva essere altrimenti,

³⁰ *De Potentia* 9, 9: "Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. unde dixit quidam, quod monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam".

perché la dinamica della nostra ammissione alla luce trinitaria passa attraverso la Croce e la Risurrezione.

E così le due missioni visibili, Incarnazione e Dono dello Spirito, diventano, come la teologia classica ha costantemente ribadito, la causa della missione invisibile: l'inabitazione trinitaria. Il livello della grazia, nel dipinto, è rimandato al piano della sua realizzazione sacramentale: la Luce che rifugge nel petto del Verbo, la troviamo nell'Ostia della Prima Messa, memoriale permanente dell'economia dell'Incarnazione ad opera dello Spirito-Luce. Ma questo percorso del Verbo, dalla sua condizione celeste alla condizione di Presenza sacramentale, non dimentica il nesso di congiunzione che è costituito dalla mediazione della Parola, rappresentata dagli Evangelisti nei pennacchi della cupola³¹.

A questo punto ci sono tutti gli elementi per un'adeguata rappresentazione pittorica di una teologia della storia. Tutto sembra voler sottoli-

³¹ È stato scelto questo affresco per la sua contemporaneità e per la tematica direttamente trinitaria. Ma bisogna dire che questa capacità di "parlare" in unità di ciò che il linguaggio meramente razionale difficilmente riesce a esprimere senza contraddizione, si potrebbe rimandare il discorso anche adesso alla grande tradizione rinascimentale in cui il divino e l'umano si mostrano *indivise* e *inconfuse*. Basta pensare, per esempio, all'integrazione bipolare della "Risurrezione di Cristo" di Piero della Francesca o agli elementi platonici e danteschi della "Madonna delle Rocce" di Leonardo; o, in altro ambito, alla dimensione trascendente della mietitura nei quadri di Pieter Bruegel o della montagna amata da Cézanne. Specialmente significativa, anche per essere indubbiamente una delle più grandi opere della pittura universale, "La Trasfigurazione" di Raffaello mostra addirittura in perfetta armonia una triplice connessione: il livello inferiore, con l'inutile tentativo degli apostoli di guarire il giovane epilettico, è presentato in una decisa chiave prospettica euclidiana illuminata da una luce naturale; il secondo livello, raffigurante gli apostoli che contemplan la Trasfigurazione, è unito al primo per le linee compositive delle braccia alzate, ma ha una prospettiva invertita e una luce frontale, come messi sotto lo sguardo e la luce di Cristo; il terzo livello, opera maestra di visualizzazione, rappresenta la gloria di Cristo in una luce immanente che porta a compimento l'intera composizione del quadro. In qualche senso, il mondo "materiale" del primo livello, euclidiano e dominato dal chiaroscuro, punta verso il secondo, inondato dalla luce frontale che scaturisce dalla pienezza di essere del terzo. Anche se non c'è una trattazione diretta, non sarebbe difficile, a questo punto, riferire il discorso alla teologia delle missioni trinitarie, soprattutto tenendo conto del carattere manifestativo della Trinità che ha il racconto biblico di riferimento.

neare l'importanza che Giovanni Paolo II vuole dare al mistero del Verbo fatto Uomo: bisogna affermare non soltanto che “con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito *in certo modo ad ogni uomo*”³², ma è necessario aggiungere che con questo evento, in cui il Verbo si è fatto veramente carne, tutto il cosmo è stato *in certo modo* unito a Lui³³, inondato dalla Luce che per Lui viene dal Padre, che li avvolge e avvolge in Loro tutto il creato. È doveroso dire, dunque, che ogni elemento del creato nasconde una dimensione cristica, che ogni storia può avere una valenza salvifica che tocca ad ogni uomo scoprire: “Per questo vi posso dire che la nostra epoca ha bisogno di restituire alla materia e alle situazioni che sembrano più comuni, il loro nobile senso originario, metterle al servizio del Regno di Dio, spiritualizzarle, facendone mezzo e occasione del nostro incontro continuo con Gesù Cristo”³⁴. Spogliarsi dell'amore di sé per vivere nell'Amore intratrinitario non richiede necessariamente abbandonare il mondo materiale, ma trasformarlo in “traslucido”, cioè relazionale. Ogni volta che l'arte manifesta questa trasparenza della materia diventa per il credente una sorte di continuo e muto richiamo a ciò che fonda e dà senso ad ogni intreccio: la Trinità creatrice. Per questo l'arte esprime con maggiore verità della scienza la reale consistenza del creato.

³² *Gaudium et spes*, n. 22.

³³ *Dominum et vivificantem*, n. 50: “L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è ‘carne’: di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il ‘generato prima di ogni creatura’, incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche ‘carne’, e in essa con ogni ‘carne’, con tutta la creazione”.

³⁴ SAN JOSEMARIA ESCRIVÀ, Omelia: *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Monsignor Escrivà*, Ares, Milano 1989, p. 187.

TEOLOGIA TRINITARIA E SPIRITUALITÀ

LUIGI BORRIELLO

PATH 1 (2003) 157-177

Premessa

Dio non è solo¹! Tale affermazione dice che la vita di Dio va verso un Altro; è un'effusione di carità. Più propriamente, la vita divina è pienamente espressa nel dono scambievole della comunità trinitaria: del Padre al Figlio e del Figlio al Padre, nell'unità dello Spirito Santo amore.

Dio è Padre, ma non solo del Figlio. Proprio attraverso il Figlio, sin dall'eternità va verso gli uomini, suoi veri interlocutori in un'alleanza sponsale, realizzata nella creazione e nell'incarnazione, come una trascinazione del grande dinamismo del dono di sé, che, come detto, unisce da sempre il Padre, il Figlio e lo Spirito. Poiché tale dono è comunione, condivisione, rende gli uomini capaci di amore e di condivisione.

Per questo motivo, la vita spirituale del credente non può prescindere dalla Trinità: Dio uno e trino, partecipando il suo essere alla creatura umana, le imprime anche qualcosa del movimento eterno della sua vita, e la rende così immagine della storia eterna dell'Amore amante. È perciò possibile dire che l'uomo riflette il Dio uno e trino, in quanto riflette l'unità comunionale ed essenziale del dinamismo della vita divina. Sta qui il valore profondo delle *vestigia Dei* che la riflessione cristiana, nel corso del tempo, ha saputo scoprire nello spirito umano. Ovviamente, tale presenza di Dio nell'uomo non intende affatto spiegare la Trinità a partire dall'uomo; cerca, piuttosto, di capire l'uomo partendo dalla rivelazione trinitaria,

¹ Cf. il libro di J.N. BEZANÇON, *Dio non è solo. La Trinità nella vita dei cristiani*, Cinisello Balsamo 2002, dal tono divulgativo.

per poi meglio entrare in quel mistero, di cui la creatura umana è immagine². Tale creatura, “in cui si trovano queste tre potenze (*memoria, intelligentia, amor*)”³, tende, naturalmente, nella sua storia feriale, a recuperare detta immagine e a farne il motivo conduttore nonché il fine di tutta la sua esistenza umana e cristiana. Ciò è attestato nel vissuto esperienziale cristiano, reperibile nelle testimonianze orali e scritte dei mistici cristiani autentici, anche se quanto in seguito si dirà è un tentativo di balbettare sul mistero divino, persuasi che la teologia non è affatto un aristocratico e freddo amore della sapienza, ma molto di più! È sapienza dell’amore, cioè tentativo di tradurre in parole il vissuto della carità che, in ultima analisi, è la Trinità beata, rispetto alla quale trova il suo vero senso quella parola che ha sconvolto la vita di Elisabetta della Trinità: “Essere lode della sua gloria” (cf. Ef 1, 12)⁴. Di conseguenza, la riflessione teologica con le sue argomentazioni è soltanto una finestra aperta sul mistero di Dio uno e trino, di cui siamo tutti chiamati per dono di Dio a fare esperienza.

Premesso ciò, la seguente riflessione teologico-spirituale sarà strutturata in due momenti attorno alla vita cristiana, vista come una parabola della vita trinitaria, in cui si esprime l’azione dell’amore personale delle divine Persone⁵. Tutto viene dal Padre per il Figlio nello Spirito; e tutto, nello stesso Spirito, per il Figlio ritorna al Padre⁶. In questo eterno processo d’amore vitale, trinitariamente scandito, la rilettura pasquale della fede trasmessa nella continuità del mistero intradivino ha saputo cogliere la struttura e il senso della vita del credente: il venire da Dio (*exitus a Deo*) del mondo e dell’uomo, va letto alla luce delle missioni del Figlio e dello Spirito; e il ritorno alla sorgente divina (*reditus ad Deum*) dev’essere

² Cf. K. RAHNER, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, 3, Brescia 1969, pp. 498ss.

³ *De Trinitate*, lib. XV, 23, 43.

⁴ Tra i tanti riferimenti a questo riguardo cf. Lettera 250: Al rev. Chevignard, 29 novembre 1905; Lettera 256: Al canonico Angles, fine dicembre 1905; B. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, ed. it. a cura di L. BORRIELLO, Cinisello Balsamo 1993, pp. 451 e 457.

⁵ Cf. A. HAMMAN, *La Trinità nella liturgia e nella vita cristiana*, in *Mysterium...*, o.c., p. 172.

⁶ È la struttura trinitaria propria della liturgia cristiana; vedasi a questo riguardo C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1968².

pensato nell'orizzonte del motivo ultimo di quelle missioni: la gloria del Padre. L'origine, il presente e il futuro dell'umanità vanno, perciò, letti all'interno della storia trinitaria, che dà fondamento e valore alla vita cristiana tutta, illuminata della rivelazione della Pasqua di risurrezione.

Per tutti questi motivi, il primo momento della presente riflessione insisterà sul fondamento teologico-spirituale del mistero trinitario, mentre nel secondo momento si tenterà di approfondire la storia dell'Amore trinitario, presente nella vita degli uomini. In questo secondo momento, sull'onda del movimento di ritorno (*reditus*) dell'uomo nuovo alla gloria di Dio, si rifletterà più da vicino sull'inabitazione della Trinità nell'anima del giusto, poiché, da quanto detto sopra, la Trinità è il grembo trascendente della storia umana. «In lui [Dio uno e trino] viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17, 28), nell'attesa di ricongiungersi al tutto del mistero divino nell'aldilà.

Fondamenti teologico-spirituali dell'inabitazione trinitaria

Con l'evento pasquale la Trinità fa il suo ingresso nella storia: l'eterno infinito di Dio entra nel divenire finito degli uomini e si coniuga con esso. Più propriamente parlando, a Pasqua il Dio trinitario si rivela, innanzitutto, come l'origine prima dell'evento, ovvero come il Padre che invia; si manifesta, altresì, come il termine di tale evento, ossia come il Figlio che è inviato; e infine, si offre come apertura pasquale della vita divina, cioè come Spirito consegnato dal Figlio al Padre nell'ora della croce, momento di suprema alterità, e donato dal Padre al Figlio nella risurrezione, momento di sublime comunione.

La memoria pasquale della prima Chiesa ha riconosciuto la presenza della Trinità nell'atto stesso della creazione. Inni cristologici (cf. Col 1, 15-17; Gv 1, 1-3) e varie confessioni di fede (cf. 1 Cor 8, 6; Eb 1, 1-4) attestano che il Dio operante negli eventi salvifici di Pasqua è lo stesso Dio della prima origine, il Creatore che ha dato e dà esistenza a tutte le cose. Come l'antico Israele, così la Chiesa dei primi tempi dal Dio salvatore risale al Dio creatore. Detto altrimenti, come il popolo dell'antica alleanza intravide nel Dio dell'universo i caratteri del Dio della storia, così il nuovo Israele intravede nel Dio di Gesù Cristo il Dio uno e trino della nuova ed eterna alleanza. Alla luce dell'evento pasquale è, dunque, possibile rico-

noscere la presenza propria delle tre divine Persone nell'unità della storia delle origini⁷.

È questo il motivo per cui le prime confessioni di fede attribuiscono al Padre, origine e principio di ogni vita, l'onnipotenza, la creazione, la signoria sul creato: «Credo in un solo Dio Padre onnipotente, Creatore e Signore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili...»⁸. Sorgente eterna della divinità, il Padre è altresì la sorgente della vita creata, ragion per cui dall'unica e inesauribile sorgività dell'Amore increato ha origine tutto ciò che esiste e vive. In questa prospettiva onto-teologica, quindi, il Padre appare anche come la sorgente di ogni vita. Frequentemente nel Vangelo di Giovanni si afferma che il Padre va considerato quella sorgente della vita trinitaria: «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me» (Gv 6, 57); «Come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso» (Gv 5, 26).

L'atto creatore di Dio Padre, legato intrinsecamente alla sorgività del suo amore eternamente amante, viene a collegarsi all'eterna generazione del Figlio amato. «Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus creaturarum ab aeterno processu Personarum», direbbe l'Aquinate⁹. È in questo modo che l'Amore unisce, senza alcuna confusione di sorta, e si coniuga con il tempo e con la storia degli uomini. Questa corrispondenza fra processione (*ad intra*) delle Persone divine e creazione (*ad extra*) illumina l'essere della creatura stessa: come il Figlio amato è caratterizzato all'interno delle divine Persone puro amore che accoglie, così la creatura, che nella processione del Figlio ha l'eterno fondamento della sua creazione, è contrassegnata in modo originario e indelebile dalla ricettività dell'amore.

La prova che la creatura umana sia caratterizzata dalla ricettività dell'amore è data dall'incarnazione del Figlio. L'assunzione della carne da parte del Verbo manifesta concretamente come Dio uno e trino si comunichi all'uomo, e a un tempo come quest'ultimo si ponga dinanzi a Dio

⁷ Cf. a questo riguardo W. KERN, *Il creatore è il Dio Uno e Trino*, in *Mysterium...*, o.c., pp. 106-127.

⁸ *Simbolo niceno-constantinopolitano*, in DS 150. «Da lui è ogni paternità in cielo e in terra» (Ef 3, 15), afferma il Concilio XI di Toledo nel 675, in DS 525.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, Prologo.

quale accoglienza pura. Nel mistero dell'Incarnazione si rivela, in breve, la struttura stessa della creatura: essa è "esistenza accolta", ricettività dell'Amore trinitario ed "esistenza accogliente" tale Amore.

Altra caratteristica della creatura umana è quella che viene dallo Spirito Santo. È nello Spirito che tutto è mantenuto nell'essere (cf., ad esempio, Sal 104, 29): come nella vita divina lo Spirito d'amore che unisce il Padre al Figlio, in quanto amore unificante dell'Amante e dell'Amato, così egli unisce la creatura al Creatore.

Nell'ambito della vita spirituale, dal punto di vista dell'attività contemplativa, il mistero trinitario appare, dunque, come mistero di vita. È proprio di Dio amore e vita comunicare e riprodurre nell'essere umano il suo stesso Essere. Nella Trinità, però, tale comunicazione vitale è perfetta solo nel Figlio, immagine del Padre senza nessuna diminuzione di dignità e di gloria. «Tutto quello che il Padre possiede è mio», si afferma in Giovanni (16, 15). Tutta la sostanza del Padre passa nel Figlio, ragion per cui il Figlio non è il termine ultimo del movimento spirituale della creatura umana, modellata a immagine del Figlio. Questi fa da ponte e da mediatore¹⁰, che conduce al Padre, dal quale tutto viene e al quale tutto ritorna.

Più concretamente, nella missione visibile del Figlio si realizza il progetto salvifico-comunionale di Dio Padre nei confronti dell'umanità.

Nel rivelare il Padre, il Figlio incarnato è principio di salvezza dal momento che rende possibile l'adesione necessaria al Padre per mezzo della fede. Inviando il Figlio Unigenito nel mondo, il Padre instaura con l'umanità un nuovo rapporto. Viene, in altri termini, a rinsaldare la nuova ed eterna alleanza, perfetta e definitiva: perfetta, perché non si può concepire un rapporto della creatura a Dio più stretto di quello dell'assunzione di un'umanità reale nella persona del Figlio unico. Per questo, a Gesù Cristo è attribuito il nome di Emmanuele, cioè Dio-con-noi (cf. Is 7, 14). Nel Verbo fatto carne, nella prospettiva di un rapporto intimo e relazionale, tutta l'u-

¹⁰ Sono immagini usate da Caterina da Siena e da Teresa d'Avila che parla a questo proposito della mediazione della sacratissima umanità del Cristo.

¹¹ Vedasi a questo riguardo: "Conclusione: Esperienza, mistero e sacrificio, le nozze dell'Agnello e la nostra filiazione" dell'opera di L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano 1998, pp. 323-342.

manità rinnovata è presentata come la Sposa dell'Agnello sgozzato¹¹; in tal modo, viene così sigillata l'alleanza eterna tra Dio e gli uomini: «Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra [...] ed egli sarà il "Dio-con-loro"» (Ap 21, 1-3).

Quando poi il Figlio, dopo aver compiuto il progetto salvifico-comunione affidatogli dal Padre, ritornerà nella gloria del Padre, porterà con sé l'umanità restaurata: «Questo Figlio, che è irradiazione della gloria del Padre e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli» (Eb 1, 3). Da questo testo si può chiaramente dedurre come la missione del Figlio sia fondata sulla sua processione eterna: egli riceve tutto dal Padre ed è tutto rivolto a lui; inviato dal Padre, a lui ritorna con tutti coloro che gli appartengono. «Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io», scrive Giovanni (17, 24).

Mentre la missione del Figlio è un evento storico la cui manifestazione è da tutti percepibile, la missione dello Spirito Santo rimane essenzialmente invisibile, ma pur tuttavia sperimentabile, in quanto costituisce una realtà abituale nell'esperienza spirituale del cristiano, secondo quanto afferma Paolo: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (Gal 4, 4-6). La Scrittura, quindi, insiste sull'interiorità del dono dello Spirito: «Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio [...] siamo figli di Dio» (Rm 8, 14-16).

Il nuovo ed eterno rapporto alleatico tra Dio Padre, mediante Gesù Cristo, e gli uomini ha come finalità ultima quella di santificare la realtà alla quale una Persona divina è inviata. A tale scopo, lo Spirito Santo è inviato dal Padre in quanto termine di una unione mediata della conoscenza e dell'amore. In questo senso si può parlare dell'inabitazione delle Persone divine nell'uomo, significando con questo termine la permanenza del rapporto di conoscenza e di amore. Non soltanto la missione è fatta in vista dell'operazione spirituale, ma produce anche un'assimilazione dell'anima alla Persona divina inviata: da immagine di Dio l'uomo viene trasformato a somiglianza della Persona divina. In un testo denso e di rara

bellezza, san Tommaso presenta la dottrina classica su questo argomento nei seguenti termini: «L'anima, per mezzo della grazia, viene conformata a Dio. Di conseguenza, perché una Persona divina sia mandata a qualcuno mediante la grazia, bisogna che avvenga un'assimilazione dell'anima alla Persona divina mandata, per mezzo di qualche dono della grazia. E poiché lo Spirito Santo è amore, per il dono della carità l'anima diventa simile allo Spirito Santo: ne segue che la missione dello Spirito Santo viene considerata secondo il dono della carità. Il Figlio poi è il Verbo, non una qualsiasi parola, ma la Parola che produce l'amore, secondo l'espressione di sant'Agostino: "La Parola di cui vogliamo parlare è conoscenza unita all'amore" (*De Trinitate*, lib. IX, c. 10; PL 42, 969). Non è dunque secondo un qualsiasi perfezionamento dell'intelletto che noi parliamo della missione del Figlio, ma secondo quella illuminazione dell'intelletto che si prolunga in affetto di amore, come dice san Giovanni: "Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me" (Gv 6, 45). Per questo sant'Agostino dice espressamente che il "Figlio è mandato quando è conosciuto e percepito da qualcuno" (*De Trinitate*, lib. IV, c. 20; PL 42, 907); ora, la percezione indica una conoscenza sperimentale, la quale è chiamata propriamente sapienza, vale a dire, conoscenza saporosa»¹².

Nella realizzazione di questa costitutiva chiamata alla vita intradivina l'uomo rivela in sé la presenza dello Spirito Santo. Presente all'atto creatore (cf. Gn 1, 2), potenza della nuova creazione (cf. Mc 1, 10), lo Spirito divino imprime nella creatura umana un certo riflesso di quello che essa è all'interno del mistero trinitario: è vincolo di carità e, allo stesso tempo, Colui che fonda l'apertura infinita fra Dio Padre amante e Dio Figlio amato. La rivelazione del mistero di Dio come dono d'amore e come comunione di vita chiede all'uomo, considerato come "unità vivente", di collocare al centro della sua vita spirituale l'azione dello Spirito Santo e l'abito della carità. In realtà, questi due aspetti sono connessi tra loro. Secondo la teologia occidentale, infatti, lo Spirito Santo è amore e riversa nei nostri cuori l'amore di Dio (cf. Rm 5, 5), ragion per cui si può dire, senza tema di errare, che lo Spirito Santo è l'agente principale della vita spirituale. Allo tempo stesso, si può affermare che la carità ne è il principio immediato, poiché lo Spirito Santo è la carità divina e viceversa.

¹² *STb* I, q. 43, a. 5, ad 2.

Di conseguenza, nella misura in cui l'uomo vive in sé lo Spirito Santo amore, è portato verso il Padre e verso il Figlio; è spinto a rivivere in sé la relazione totale del Figlio al Padre e il duplice rapporto d'amore dello Spirito verso il Padre e il Figlio: amore dato dal Padre e dal Figlio e corrisposto dallo Spirito Santo. In tal modo, essendo vincolo d'amore fra il Padre e il Figlio, lo Spirito Santo introduce la creatura umana, partecipe del suo amore, nella comunione tra il Padre e il Figlio. Tale comunione è perfetto amore interpersonale perché celebrato tra le Persone divine. Da questo dono d'amore e di comunione, da Dio gratuitamente concesso alle sue creature, derivano tutti gli altri doni spirituali.

A questo punto si può comprendere meglio la parola dell'apostolo Giovanni «Dio è amore» (1 Gv 4, 8 e 16) e come questo amore, sorgente di ogni dono perfetto (cf. Gc 1, 16) concesso agli uomini, comune alle tre Persone nelle loro reciproche relazioni, sia appunto lo Spirito Santo Amore-Persona. Di conseguenza, poiché «il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace» (Gal 5, 22), effetto della presenza dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo è la carità divina. La carità, infatti, scrive san Tommaso, «non può essere in noi in virtù della natura né può essere acquisita per mezzo delle nostre forze naturali, ma è riversata in noi dallo Spirito Santo, il quale è amore del Padre e del Figlio e la cui partecipazione in noi è la carità stessa in quanto realtà creata»¹³.

Da questa dottrina che considera la carità una partecipazione dello Spirito Santo all'uomo si può intuire il ruolo primario dell'amore nella sua vita spirituale. La stessa alleanza tra Dio e l'uomo, di cui sopra, si fonda e si sviluppa a partire dall'azione dello Spirito Santo in persona. Essa è opera della benevolenza misericordiosa di Dio Padre che agisce per mezzo del Cristo nella forza dello Spirito ed esige dall'altro partner, che è l'uomo, una risposta d'amore. Mediante tale amore, versato nel cuore dell'uomo, s'instaura un dialogo interpersonale tra Dio e la creatura umana, dialogo-relazione che sottende ed anima tutta la sua vita spirituale. Per questo motivo nel dinamismo progressivo della vita cristiana la carità appare il primo effetto, nell'ordine logico, della grazia divina¹⁴.

¹³ *STh* II-II, q. 24, a. 2.

¹⁴ Cf. *Contra Gentiles*, III, c. 151.

In concreto e progressivamente, lo Spirito Santo va suggerendo all'uomo spirituale come possa e debba uniformarsi al Cristo Signore a gloria di Dio Padre, poiché è proprio dello Spirito divino far affiorare all'interno della vita cristiana la stessa vita divina trinitaria. Nella vita spirituale s'interseca e si coniuga l'azione di Dio uno e trino, sorgente di vita in cui s'immerge e si sviluppa l'intera vita spirituale nonché meta ultima a cui approda. Accade che, a mano a mano che l'esistenza caritativa trinitaria viene comunicata agli uomini, in modo corrispondente lo Spirito rende coscientemente possibile una vita spirituale autentica. Questa è chiamata ad essere il dono di un Dio vivente nella Trinità e, insieme, la manifestazione gloriosa della grandezza della vita divina trinitaria nell'intimo dell'uomo e tra gli uomini. Circa il fine ultimo della vita spirituale, che è l'unione con Dio, si deve, dunque, attribuire al primato della carità¹⁵ una funzione tutta particolare, che è quella appunto di essere la causa formale dell'unione con Dio. Tale unione, in realtà, si manifesta attraverso l'assimilazione a Dio e la conformità con lui. Sotto questo duplice aspetto la carità, in quanto partecipazione all'uomo dello Spirito Santo, va considerata la fonte prima della trasformazione in Dio.

Da quanto detto finora si possono intuire il legame intrinseco e l'efficace funzione del mistero trinitario nell'esperienza di esso nella vita spirituale. Dio Padre è la sorgente di tutto: dell'essere, della vita, della luce, dell'amore, ecc. E ogni partecipazione concreta di questa ricchezza viene concessa per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Il fatto che tale partecipazione dell'uomo all'amore e alla sapienza divina si attui attraverso una comunicazione da Persona a persona, aggiunge alla considerazione dell'atto divino un carattere personale; in questo caso, l'uomo che riceve la grazia riceve contemporaneamente una certa somiglianza al Figlio e allo Spirito Santo, somiglianza che lo assimila alle Persone divine, rendendolo partecipe della comunicazione personale della Trinità santa. Fra tutti i doni che vengono concessi all'uomo in questo mutuo rapporto interpersonale, quello della carità, quale partecipazione alla Persona stessa dello Spirito Santo, è senza dubbio preminente, poiché, come abbiamo notato, è il principio attivo, immediato, della trasformazione dell'uomo in Dio.

¹⁵ Cf. a questo riguardo G. GILLEMANN, *Il primato della carità in teologia morale*, Brescia 1959.

In breve, si può asserire che la vita divina intratrinitaria costituisce il dinamismo dell'esistenza spirituale cristiana e, insieme, la sua unica suprema finalità. Gli altri agenti sono operanti nella vita spirituale in quanto permettono il dinamismo divino della Trinità santa, nel rifletterla, nel diffonderla nell'essere personale, nel renderla criterio normante della vita di relazione e forma informante di tutta la realtà umana: Dio Padre che genera il Figlio nell'Amore dello Spirito. Questa stessa generazione viene comunicata nell'intimo dell'uomo e di ogni realtà creata. La Trinità è fonte sorgiva dell'esperienza spirituale cristiana dell'uomo elevandolo al punto da renderlo operante con la spontaneità propria dei figli di Dio, giacché lo arricchisce introducendolo nella vita dell'Amore divino come figlio nel Figlio di Dio Padre. Tutto viene realizzato nel battesimo, inizio di tale vita dell'uomo nella famiglia di Dio Trinità d'amore.

Esperienza trinitaria e vita spirituale

L'esistenza cristiana è lo sviluppo naturale e progressivo del battesimo, momento sacramentale in cui si sperimenta la nuova esistenza ricevuta in dono come esistenza pasquale e trinitaria. La liturgia «afferma con vigore la concezione dell'uomo considerato quale *unità vivente*: una unità concreta polivalente, nella pienezza del suo essere corporeo, psichico e spirituale, individuale e sociale, creaturale e trasfigurato dalla vita divina»¹⁶. La liturgia esprime questo mistero trinitario nell'unità vivente che è l'uomo collegando in modo particolare il battesimo alla notte di Pasqua¹⁷. Nel battesimo tutta la creatura viene trascinata, per così dire, nella grande corrente che da Dio scende al mondo e dal mondo sale a Dio, per Cristo nello Spirito Santo. Con il battesimo, la vita nuova viene dal Padre, mediante l'assimilazione a Cristo morto e risorto, nella grazia dello Spirito Santo. Si tratta, dunque, di una vita che riflette l'unità trinitaria, nell'incorporazione al corpo ecclesiale di Cristo (cf. (Ef 4, 4s.) e nell'anticipazione della gloria futura del regno di Dio. Proprio perché l'esistenza cristiana, in virtù del battesimo, affonda le sue radici nella Trinità, si svolge nel tempo e nella storia come vita cristiana trinitaria in dinamismo, a imi-

¹⁶ M. MAGRASSI, *Spiritualità liturgica*, in *Liturgia e spiritualità*, Torino 1981, pp. 61-62.

¹⁷ Cf. A. HAMMAN, *La Trinità nella liturgia...*, o.c., p. 173ss.

tazione della vita intradivina. Sin dalle origini l'esperienza dell'esistenza pasquale, inserita nel mistero trinitario grazie al battesimo, è stata colta nell'esistenza teologale della fede, della speranza e della carità.

Nella vita cristiana, l'esperienza spirituale della Trinità si pone, dunque, al centro stesso della fede cristiana, visto che il suo oggetto è precisamente Dio in quanto si è rivelato uno in tre Persone nell'incarnazione del Verbo e nella missione dello Spirito. Per questo motivo, la creatura umana è abilitata a sperimentare nelle fibre più recondite del suo essere, la vita che si comunica in pienezza dal Padre al Figlio e allo Spirito. Per maggior chiarezza, si può operare una duplice distinzione all'interno dell'esperienza spirituale della Trinità. Da una parte, si può parlare di un senso trinitario del quale, assieme ai Padri, è testimone la liturgia, cui si è accennato poco sopra; dall'altra, si può parlare di un'esperienza trinitaria presente negli scritti dei mistici. Mentre il senso trinitario caratterizza una prospettiva prettamente spirituale, l'esperienza, dal suo versante, si pone nell'ordine dell'evento. L'esperienza spirituale del mistero trinitario, proprio perché evento salvifico-comunionale, in quanto consente di "far esperienza", partecipata come dono d'amore, di Dio come Padre, di Dio come Figlio e di Dio come Spirito Santo amore, introduce il credente nel cuore del mistero divino. Ed è proprio in questa prospettiva che si svilupperà ora la nostra riflessione teologico-mistica.

Sperimentare Dio come Padre, non togliendo nulla alla sua misteriosa trascendenza, vuol dire penetrare il mistero di un essere personale dotato di ineffabile fecondità interiore. Ecco come si esprime a questo riguardo Cirillo Alessandrino: «Il Figlio ha manifestato il nome del Padre, insegnandoci in modo chiaro che a lui si applica non solo il nome di Dio (la verità che egli è Dio era infatti già proclamata nella Sacra Scrittura), ma anche quello di Padre, possedendo egli in sé e da sé il proprio Figlio; e questo Figlio lo affianca eternamente, perché vive nella medesima natura del Padre e perché, creatore dei secoli, non è stato generato nel tempo. Il nome che conviene propriamente a Dio è quello di "Padre" piuttosto che di "Dio"; il secondo esprime infatti, una dignità, mentre il primo rivela una proprietà personale. Dire "Dio" significa indicare il dominatore di tutte le cose, dire "Padre" significa invece raggiungere la ragione di una proprietà intima, poiché è manifestare che Dio ha generato. "Padre" è,

dunque, in un certo qual modo, il nome più vero di Dio, il suo nome proprio per eccellenza»¹⁸.

Sempre in questa prospettiva contemplativo-esperienziale, si può considerare il Verbo di Dio quale Sposo dell'anima. Tale tema, ricorrente in tutta la letteratura mistica, insiste sul fatto che l'unione con Dio è un rapporto d'amore, totale e interpersonale, con la seconda Persona della Trinità, unitamente allo Spirito Santo e al Padre. A esemplificazione di questa realtà valga, uno per tutti, un brano di Giovanni della Croce: «Occorre qui notare – per trovare questo Sposo, nella misura che è possibile in questa vita – che il Verbo insieme con il Padre e lo Spirito Santo risiede essenzialmente nel centro intimo dell'anima. Così, l'anima che deve trovarlo per unione d'amore, deve distaccare la sua volontà rifuggendo da tutte le cose create ed entrare in se stessa in un profondo raccoglimento, e instaurare con Dio rapporti pieni d'amore e di affetto, come se tutto il resto non esistesse. Per questo sant'Agostino rivolgendosi a Dio nei *Soliloqui*, dice: "Non ti trovavo, Signore, fuori di me, perché sbagliavo a cercarti fuori, mentre tu eri qui dentro di me"»¹⁹.

Occorre, prima di ogni cosa, ripetere ancora una volta che con il battesimo l'esistenza cristiana intraterrena è legata, al suo inizio e come suo fine ultimo, alla vita trinitaria. È a questo punto che si verifica la distinzione, cui si accennava prima, tra senso trinitario ed esperienza della Trinità. Nel primo caso, il credente assimila spiritualmente una realtà dogmatica conosciuta attraverso la Scrittura e la tradizione. Nel secondo caso, si prende coscienza del contenuto del mistero trinitario. Certo, il nucleo centrale di tale mistero, percepito dalla coscienza, è lo stesso nella sua sostanza, diverso però è il modo in cui si manifesta ad essa. Tale modalità specifica dell'esperienza trinitaria varia da mistico a mistico. Per esemplificare, basti qui pensare all'esperienza di Elisabetta della Trinità, la carmelitana di Digione che ha incentrato la sua vita spirituale sul mistero della Trinità.

Colpisce del suo insegnamento il fondamento biblico, in particolare paolino. Tale fatto incontestato imprime densità e rigore al pensiero della carmelitana, facendo anche sì che la sua spiritualità diventi un esempio

¹⁸ *In Jo.*, lib. II, c. 7, PG 74, 500.

¹⁹ *Cantico spirituale* A, str. 1, 4, in SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, ed. it. a cura di L. BORRIELLO e GIOVANNA DELLA CROCE, Cinisello Balsamo 2001, p. 704.

dell'interpenetrazione tra dottrina e disposizioni interiori. Riprendendo una formula ben nota, si può dire che, per la mistica di Digione, il dogma trinitario produsse in lei tutta un'esperienza interiore centrata su questo altissimo mistero. La meditazione delle lettere di san Paolo, in particolare, ha procurato una solida struttura alla sua vita spirituale, tanto da consentirle di pervenire a un rapporto tutto intimo vissuto con la Trinità; a tale scopo, è opportuno accennare al celebre testo della sua *Elevazione* alla santissima Trinità: «O mio Dio, Trinità che adoro»²⁰. Il testo è più propriamente una preghiera, un'elevazione appunto alla Trinità, in cui ella si stabilisce nella Trinità e chiede alla Trinità di stabilirsi in lei. Per Elisabetta questa esperienza è un riconoscersi immersa nel grembo della Trinità beata.

La prima invocazione, infatti, consiste in una domanda di grazia per potersi stabilire in Dio, lontano da ogni turbamento, e gustare così, anticipatamente, la presenza vivificante della Trinità che pone nel suo intimo la sua dimora. Poi suor Elisabetta si rivolge al Cristo crocifisso, di cui vorrebbe, come sposa, rivestirsi totalmente.

È questo il punto in cui si presentano le invocazioni alle Persone divine in quanto tali: «O Verbo eterno, Parola del mio Dio, voglio passare la vita ad ascoltarti, voglio farmi tutta docilità per imparare tutto da te [...]. O Fuoco consumante, Spirito d'amore, "scendi sopra di me", affinché si faccia nella mia anima, come un'incarnazione del Verbo: che io sia per lui un'umanità aggiunta nella quale egli rinnovi tutto il suo Mistero. E tu, o Padre, chinati sulla tua povera piccola creatura, "coprila della tua ombra" e non vedere in lei che il "Diletto nel quale hai posto tutte le tue compiacenze"».

Da questo testo emerge in primo luogo la presa di coscienza, intesa come mistica esperienza, della presenza delle divine Persone, piena del desiderio di giungere al possesso totale e al pieno godimento di Dio Trinità nella sua vita presente e futura. Si può, inoltre, notare che le domande alle singole Persone seguono le indicazioni dottrinali riguardanti la loro azione: al Figlio è riferita la Parola; allo Spirito la sua azione nel mistero dell'Incarnazione; al Padre, infine, l'atto creatore. In questi due ultimi casi, però, l'unione delle Persone divine si riferisce a Cristo, perso-

²⁰ B. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, o.c., pp. 777-778.

naggio centrale. È lui la luce e l'Astro amato sotto la cui irradiazione suor Elisabetta vuol rimanere.

La prova che tale interpretazione è giustificata ci viene data da un testo posteriore in cui la stessa suor Elisabetta ci mette al corrente di un'esperienza trinitaria in senso stretto. Il giorno dell'Ascensione, il 25 maggio 1906, sei mesi prima di morire, ella confida alla madre priora la seguente esperienza: «Il buon Dio mi ha fatto una grazia tale da farmi perdere la nozione del tempo. Durante la mattinata, mi fu detta questa parola in fondo all'anima: "Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (Gv 14, 23). In quello stesso istante ho visto quanto ciò fosse vero. Non saprei dire come le tre divine Persone si siano rivelate a me; ma ciononostante, le vedevo tenere in me il loro consiglio d'amore; e mi sembra di vederle ancora così. Oh, quanto è grande Dio e quanto siamo da lui amati! D'ora in avanti, quando non potrà venire [a visitarmi], pensi che io sto con i miei Ospiti divini; non devo e non posso volere più nulla, se non vivere nella loro intimità. Sento molto bene che sono presenti»²¹. Si tratta di un testo ove appare alla coscienza della carmelitana il nucleo centrale del mistero intratrinitario. Ad un esame attento di tale testo ci si accorge di come tale esperienza segni sempre un momento determinato nell'insieme della vita spirituale, cammino che presuppone un lungo periodo di preparazione all'esperienza trinitaria.

Lo aveva già notato Teresa di Gesù, per la quale l'esperienza trinitaria presuppone, oltre alla purificazione cui ella fa un rapido accenno, una trasformazione spirituale che dispone l'anima a ricevere nel proprio centro la comunicazione trinitaria. In realtà, è necessario accedere alle settime mansioni, dove si celebra il matrimonio spirituale, per beneficiare della rivelazione della Trinità presente nell'anima. Anzi, sembra esservi, per la mistica d'Avila, una concomitanza tra la conclusione del matrimonio spirituale e l'esperienza trinitaria. A esemplificazione citiamo brevemente l'insegnamento magistrale di Teresa: «Quando, dunque, Sua Maestà si compiace di concedere all'anima la grazia già detta di questo divino matrimonio, anzitutto la introduce nella sua mansione [...]. Una volta che essa sia introdotta in questa mansione, per mezzo di una visione intellettuale,

²¹ *Dans le ciel de notre âme*, par une carmélite, Paris 1957, p. 61.

tutt'e tre le Persone della Santissima Trinità le si mostrano per una certa rappresentazione della verità, nel divampare di un incendio che investe subito il suo spirito come una nube risplendente. Le tre Persone si vedono distintamente e l'anima, per una nozione ammirabile che le viene comunicata, comprende con assoluta certezza che tutt'e tre sono una sola sostanza, una sola potenza, una sola sapienza, un solo Dio. Così, ciò che crediamo per fede, l'anima qui lo percepisce, si può dire, con la vista, anche se non si vede nulla né con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima, perché non si tratta di visione immaginaria. Allora tutt'e tre le divine Persone si comunicano ad essa, le parlano e le fanno intendere le parole dette dal Signore nel Vangelo: che egli verrà, con il Padre e lo Spirito santo a dimorare nell'anima che lo ama e osserva i suoi comandamenti»²².

Da questo testo di Teresa di Gesù si può dedurre, senza ombra di dubbio, che tra matrimonio spirituale ed esperienza trinitaria vige uno stretto legame, non assoluto certo, tanto più se si pensa che l'affermazione della santa riflette la sua esperienza personale, e proprio per questo enuncia una sorta di legge generale nell'ambito della vita spirituale. Dal testo teresiano si può, altresì, dedurre come l'esperienza di Dio Trinità operi il matrimonio spirituale, senza ricorrere a ulteriori spiegazioni. A onor del vero, si deve però dire che l'intensa esperienza trinitaria descritta nel testo citato appare anche altrove. «Beninteso, – scrive la mistica d'Avila – la vista di tale divina presenza non è sempre così perfetta, voglio dire così chiara, come appare la prima volta e anche in seguito, qualche volta, quando Dio si compiace di fare all'anima questo dono; perché, se così fosse, sarebbe impossibile occuparsi d'altro e, perfino, vivere tra gli uomini. Ma, anche se non è sempre ugualmente chiara, l'anima, purché vi presti attenzione, si trova in questa compagnia»²³. L'esperienza trinitaria, soggettiva naturalmente, diversa per intensità e per modalità, manifesta, come si può notare, uno stato elevato della vita di unione con Dio, così plasticamente descritto da Teresa: «La presenza delle tre Persone di cui ho parlato prima è rimasta nella mia anima fino ad oggi [...]. Oggi, men-

²² Teresa d'Avila, *Opere complete, 7 Mansioni*, c. 1, 5-6, ed. it. a cura di L. BORRIELLO e GIOVANNA DELLA CROCE, Milano 1998, pp. 1036-37.

²³ *7 Mansioni*, c. 1, 9, p. 1038, o.c.

tre stavo pensando a questo, il Signore mi ha detto che mi sbagliavo nel figurarmi le cose dell'anima come quelle del corpo; dovevo capire ch'erano assai diverse e che l'anima ne poteva godere immensamente. Mi parve allora che ciò richiamasse l'immagine d'una spugna che s'impregna d'acqua: così la mia anima mi sembrava riempirsi di quella divinità e, in certo modo, godere delle tre Persone che aveva in sé»²⁴.

Ma se è vero che la presenza di Dio uno e trino è abituale – Teresa porta *imprese* nella sua anima le tre divine Persone²⁵ –, è altrettanto vero che l'esperienza di Dio Trinità costituisce forse il vertice della vita spirituale, e si può pensare che dopo di essa l'anima sposa non sperimenti nulla di veramente nuovo nel resto della sua vita spirituale. Non si può negare, certo, che l'esperienza trinitaria costituisca uno stato sublime raggiunto dall'anima, per dono di Dio, nel suo cammino spirituale, ove si conclude, per così dire, quell'alleanza o rapporto d'amore divino-umano, segnato dal sigillo della fedeltà. Ciò, però, non deve indurre a pensare che l'uomo pervenuto a queste altezze divine nella luce e nell'amore, non vada più avanti – siamo sul piano spirituale laddove regna un continuo dinamismo – né possa più separarsi da Dio. Potrà sempre farlo, ma ciò sarà molto difficile, come insegna autorevolmente Teresa d'Avila. Alle sue consorelle così ricorda: «Sappiate [...] che vi è una grande differenza fra tutte le visioni precedenti e quelle di questa mansione: è la differenza che passa tra il fidanzamento e il matrimonio spirituale, o come quella che si ha tra due fidanzati e coloro che non possono più separarsi»²⁶.

Fermo restando che in qualsiasi momento della propria vita spirituale si possa decidere altrimenti, Dio comunica i misteri della sua vita trinitaria come e quando vuole, se la creatura umana rimane in un atteggiamento di accoglienza continua di Dio che viene, così come afferma Teresa di Gesù: «Quel che so è che tutt'e tre le Persone erano presenti in quell'opera meravigliosa e non e non mi soffermo molto a pensare al resto. Il mio pensiero arriva subito alla conclusione che Dio è onnipotente, che ha potuto fare quel che ha voluto e che potrà fare quel che vorrà. Quanto meno capisco tali cose, tanto più vi credo e tanto maggiore è la devozio-

²⁴ *Relazioni*, 18, p. 1385, o.c.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 47, p. 1406, o.c.

²⁶ *7 Mansioni*, c. 2, 2, p. 1040, o.c.

ne che m'ispirano»²⁷. L'esperienza dell'inabitazione trinitaria, preludio della gloria futura, lasciando l'anima nella pace e nella quiete, acuisce il desiderio di godere sempre più la visione di Dio e di servirlo con fedeltà e generosità in questa vita. Ciò è quanto afferma Teresa in una sua *Relazione* spirituale: «La pace interiore e la poca forza che hanno piaceri e dispiaceri per toglierla in modo durevole... Questa presenza delle tre Persone è talmente indubitabile che si fa chiara esperienza – mi sembra – di quello che dice san Giovanni circa la dimora divina nell'anima, non solo in virtù della grazia, ma anche della sensazione di tale presenza. Tale grazia comporta una innumerevole quantità di beni che non si possono dire, soprattutto il fatto che non c'è bisogno di far ricorso a speciali considerazioni per conoscere che Dio è là. Questa grazia è quasi abituale, salvo quando la malattia grava con la sua intensità, perché a volte è volere di Dio – sembra – che si soffra senza interna consolazione, ma la volontà dell'anima non si separa mai, neanche per un primo impulso, dal desiderio che si compia in essa quella di Dio. Ha tanta forza questa sottomissione al divino volere che non si desidera né la morte né la vita, salvo per brevi istanti, quando si riaccende nell'anima l'ansia di vedere Dio. Allora la presenza delle tre divine Persone le si manifesta subito con tanta forza che giova a rimuovere la pena di tale privazione e a rinnovare il desiderio di vivere, se così vuole Dio, per servirlo di più»²⁸.

Per completare il quadro dell'argomento in questione, a questo punto occorre aggiungere che l'esperienza di Dio uno e trino lungi dall'esaurirsi nella contemplazione fruitiva della Trinità, rimanda agli altri misteri, come ricorda Giovanni della Croce: «Nel sublime stato di matrimonio spirituale, con grande facilità e frequenza lo Sposo rivela all'anima i suoi meravigliosi segreti e le fa conoscere le opere della sua potenza, perché l'amore vero e totale non sa nascondere nulla. Le comunica soprattutto i dolci misteri della sua incarnazione, i mezzi e le vie da lui impiegati per la redenzione dell'umanità, una delle opere più eccelse di Dio e perciò tra le più squisite per l'anima»²⁹. In realtà, si tratta sempre dell'esperienza con-

²⁷ *Relazioni*, 33, 3, p. 1395, o.c.

²⁸ *Ibid.*, 6, 9, pp. 1376-1377, o.c.

²⁹ *Cantico spirituale* A, str. 28, 1, p. 746, o.c.

templativa dell'unico mistero di Dio. L'azione *ad extra*, infatti, è la comunicazione del mistero di Dio vivente per il Cristo nello Spirito all'anima.

Non ci si deve meravigliare, perciò, se quando il santo dottore descrive la partecipazione dell'anima al mistero sublime della Trinità, la descriva così: «L'anima, quindi, unita e trasformata in Dio, spira in Dio a Dio la stessa spirazione divina con cui Dio spira se stesso a lei, nella quale è presente. [...] Non dobbiamo stupirci che l'anima possa realizzare una cosa così sublime, perché, dal momento che Dio le concede la grazia di arrivare ad essere deiforme e unita alla santissima Trinità, nella quale l'anima diventa Dio per partecipazione, perché dovrebbe essere incredibile che svolga le sue attività d'intelletto, di conoscenza e d'amore nella Trinità strettamente unita a lei e attiva come la stessa Trinità, anche se per partecipazione, mentre è Dio stesso che opera nell'anima?»³⁰. Ogni esperienza del mistero trinitario si pone, dunque, ad un livello estremamente elevato, in quanto oltrepassa la capacità dell'attività umana. Per questo motivo, essa appartiene, per così dire, essenzialmente alla vita mistica, se per mistica s'intende la vita divina partecipata all'anima in grazia, cioè una vita che oltrepassa le condizioni ordinarie dell'attività della coscienza.

Per approssimativa che sia, l'espressione dell'esperienza può essere vissuta nell'unità della persona, come si accennava sopra. Per questo, Teresa di Gesù, chiedendosi come sia possibile percepire qualcosa del mistero trinitario, pur restando la coscienza umana legata al corpo, ella risponde proponendo una distinzione tra lo spirito e l'anima, cioè tra un aspetto della coscienza meno legato al corpo, e la coscienza che esercita la sua attività nella vita attuale quotidiana: «Pertanto la sua anima le pareva – scrive parlando della sua esperienza –, in certo modo, divisa e, trovandosi in grandi tribolazioni, sopravvenutale dopo aver ricevuto questa grazia da Dio, si lamentava di essa [...]. Per questo vi dicevo che da certi effetti interiori si intende chiaramente che esiste, in qualche modo, una differenza fra l'anima e lo spirito, pur essendo essi una cosa sola»³¹. Dopo una considerevole esitazione, santa Teresa si azzarda a descrivere questa operazione dello spirito che naturalmente ha la sua risonanza anche nel suo corpo: «Qui la cosa è diversa: il nostro buon Dio vuole ormai levarle

³⁰ *Ibid.*, str. 38, 3-4, p. 759, o.c.

³¹ *7 Mansioni*, 1, 10-11, pp. 1038-1039, o.c.

le squame dagli occhi, affinché veda e comprenda qualcosa della grazia che egli le concede, ma in modo singolare. Una volta che essa sia introdotta in questa mansione, per mezzo di una visione intellettuale, tutt'e tre le Persone della Santissima Trinità le si mostrano per un certa rappresentazione della verità, nel divampare di un incendio che investe subito il suo spirito come una nube risplendente»³².

Occorre notare, a questo punto che tale operazione è sia di ordine conoscitivo oltre che affettivo, perché Dio agisce liberamente senza seguire il cammino abituale che parte dai sensi per giungere, attraverso un'elaborazione intellettuale, alla conoscenza astratta, da dove deriva un'adesione della volontà. «Quest'incendio d'amore, nell'unione delle due potenze, intelletto e volontà [...], è fonte di grande ricchezza e diletto per l'anima. È un certo contatto con la Divinità e un inizio della perfezione dell'unione d'amore verso cui l'anima tende. Ma non si arriva a questo contatto così elevato di conoscenza e d'amore di Dio se non dopo aver attraversato molte prove e compiuto gran parte della purificazione. [...] Da quanto ho detto si deduce che la volontà, ricevendo da Dio questi beni spirituali passivamente, può amare molto bene senza che l'intelletto comprenda, così come l'intelletto può comprendere senza che la volontà ami»³³. Il che vuol dire, prima di tutto, che tale esperienza trinitaria presuppone sempre un lungo periodo di preparazione all'esperienza trinitaria; e in secondo luogo che, sulla scorta di Giovanni della Croce³⁴, ci troviamo nell'ambito mistico, ove Dio agisce direttamente nell'anima e la coscienza è mossa dall'interno da un tocco di Dio.

A mo' di conclusione

Come si è potuto notare finora, l'esperienza cristiana appare come il tipo stesso dell'esperienza mistica cristiana. Cristiana, per il fatto che appartiene in proprio alla rivelazione portata da Cristo; mistica, nella

³² *Ibid.*, 1, 6, pp. 1036-1037, o.c.

³³ 2 *Notte*, 12, 6-7, p. 475, o.c.

³⁴ Sull'esperienza trinitaria in Giovanni della Croce vedasi J.V. RODRÍGUEZ, *La vita di comunione trinitaria secondo san Giovanni della Croce*, in *In comunione con la Trinità*, Città del Vaticano 2000, pp. 130-158.

misura in cui viene donata direttamente da Dio all'anima che in un certo qual modo, al di là dell'intelletto e della volontà, prende coscienza di tale dono accolto liberamente nel suo più profondo centro. È la trascendenza del contenuto di tale esperienza trinitaria, che contraddistingue la mistica cristiana, ambito specifico, in cui rimane sempre una distanza tra la sostanza del mistero intratrinitario e la consapevolezza, o per meglio dire, sopracoscienza, che il mistico ne può prendere. Il passaggio vero e proprio a questa specie di sopracoscienza costituito dall'operazione spirituale non avviene senza urti e sofferenze: bisogna che la coscienza abbandoni provvisoriamente le proprie operazioni connaturali per entrare in una sfera nuova, abbandonando il suo modo di agire abituale. Da questo punto di vista, si comprende come l'esperienza trinitaria esiga una certa maturazione della coscienza e non può perciò verificarsi all'inizio della ricerca di Dio.

Per mezzo del battesimo, noi veniamo introdotti in una vita di relazioni personali con il Dio di Gesù Cristo per mezzo dello Spirito. In questa nuova realtà percepiamo di essere figli del Padre, sposi del Figlio, templi dello Spirito Santo. Questa condizione ontologica, di cui si prenderà coscienza nella piena maturità spirituale, è precisamente proprietà della coscienza spirituale che si muove all'interno di tale nuova condizione, traendone un senso interiore, chiamato appunto il senso trinitario. Quando, poi, il processo mistico fa giungere alla coscienza il contenuto del mistero trinitario non fa altro che disvelare la condizione fondamentale di ogni battezzato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Tale disvelamento è progressivo e le sue modalità dipendono dalla volontà di Dio, che non desidera altro che l'uomo, nella maturità del suo sviluppo, sperimenti in sé tutta la ricchezza del mistero trinitario, cioè come, nel Dio eterno, sia contenuto tutto il piano salvifico-comunionale. Ed è proprio l'insieme di questo mistero che il credente sperimenta in un intenso e profondo rapporto d'amore.

«Quando giungeremo a te, finirà tutto ciò che diciamo di te senza comprenderlo veramente. Rimarrai solo tu che sei in tutto. Per l'eternità non diremo che una sola cosa, non faremo altro che lodarti a una sola voce, noi stessi divenuti una sola cosa in te»³⁵. Così Agostino termina il

³⁵ Lib. XXVIII, 51.

suo trattato *De Trinitate*, riflessione teologica ma non meno espressione del suo vissuto interiore, che ha inizio col battesimo e termina appunto nella contemplazione del Dio vivente. Agostino e i nuovi studi teologici mostrano quanto sia prezioso ritornare a questa sorgente radicale dell'essere e della salvezza per rendere più vivo e ardente il pensiero e l'esistenza del credente. Emigrata nella contemplazione mistica, che non è appannaggio di pochi ma vocazione di tutti i credenti in Cristo³⁶, la riflessione sulla Trinità ritorna al centro della vita cristiana. Solo così, sperimentando il mistero della Trinità avverrà, dunque, un passaggio di luce in luce, uno schiudersi di orizzonti sempre nuovi, un viaggio nell'eterno di Dio che si dispiega nella storia degli uomini.

³⁶ Cf. a questo proposito: C. TRESMONTANT, *La mistica cristiana e il futuro dell'uomo*, Casale Monferrato 1988.

TRINITÀ E MISSIONE

MARCELLO BORDONI

PATH 1 (2003) 179-195

L'importanza del mistero trinitario della fede per la missione cristiana nel mondo si va rilevando, nel nostro tempo, non solo in considerazione della crescita di una coscienza adulta dei credenti, ma della sua credibilità, identità e annuncio nel mondo pluralistico delle religioni.

Per quanto riguarda lo stato della “fede dei credenti”, una certa carenza trinitaria era stata già notata da parte di noti teologi del nostro tempo, in ambito cattolico ed evangelico, sia per quanto riguarda i contenuti della fede, che la sua prassi. K. Rahner, come noto, aveva scritto che ancora allo stato presente delle cose, se si eliminasse la dottrina della Trinità non cambierebbero molto le convinzioni di fede di molti credenti e che molta parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata¹.

¹ K. RAHNER, *Osservazioni sul trattato dogmatico “De Trinitate”*, in ID., *Saggi teologici*, Ed. Paoline, Roma 1965, pp. 587-631 (qui 691). La dissociazione della dottrina trinitaria dalla storia di Gesù, ha portato alla chiusura di questa dottrina dogmatica in un trattato (*De Trinitate*) puramente settoriale, dissociato dagli altri contenuti dogmatici. In particolare, è stata la *crisologia* ad essere penalizzata, per una carenza del mistero trinitario di Dio. Ciò si è verificato in *diverse forme*: da un lato, attraverso una dottrina dell'incarnazione in cui si affermava solo e prevalentemente che “Dio” si è fatto uomo, come ‘persona unica’ e non come una “persona” divina trinitaria, il “Logos”, è “divenuto carne” (Gv 1, 14). Dall'altro lato, là dove l'affermazione della dottrina dell'incarnazione veniva riferita al Verbo, si andava, però, rilevando non solo l'assenza del primato del Padre, nella *crisologia*, ma anche una pressoché totale disattenzione al ruolo dello Spirito Santo nell'evento cristologico, come è avvenuto in non pochi manuali di *crisologia* circolanti nelle scuole cattoliche, specie nella prima metà del secolo scorso, nei quali si notava la riduzione della *crisologia* ad una “teologia dell'incarnazione” nella quale predominava in modo esclusivo il ruolo del Logos (*Logos-crisologia*) ed una assenza dell'asserto biblico-dogmatico della concezione dallo Spirito Santo (*ek tou pneumatou aghiou*: Mt 1, 18. 20).

Anche J. Moltmann nella sua opera *Il Dio crocifisso*² notava che la fede e la rappresentazione di Dio di molti cristiani, lascia trasparire ancora oggi “un monoteismo debolmente cristianizzato che non evidenzia il suo volto trinitario”. *La carenza trinitaria delle fede cristiana*, egli affermava, *lascia senza luce il dramma della sofferenza dell'uomo* che costituisce uno dei problemi nodali nell'antropologia di tutti i tempi, quando non è in grado di dare una risposta credibile al coinvolgimento di Dio nell'abisso della sofferenza umana. Nel suo saggio *Chi è Cristo per noi oggi* (1994) ricordando che “al centro della fede cristiana c'è il racconto della passione di Cristo”³, egli ricorda pure l'affermazione di D. Bonhoeffer nella cella del carcere: “Dio aiuta sempre, non mediante miracoli soprannaturali, ma in virtù delle sofferenze procurategli dalle sue ferite: solo il Dio che soffre può aiutare”⁴. Ma quale Dio può coinvolgersi nell'abisso della *kenosi*, scendere negli inferi (Sal 139, 8) restando il vero Dio della fede, se non un Dio Trinitario? Dobbiamo dire, però, che dall'epoca nella quale Rahner e Moltmann scrivevano queste osservazioni critiche, la teologia è andata facendo passi notevoli verso una sua reintegrazione trinitaria, come mostrano opere recenti⁵.

La prospettiva trinitaria non solo illumina di autenticità, la fede di ogni cristiano, ma anche la sua missione di dialogo e di evangelizzazione soprattutto sotto due fronti. *Da un lato* impedisce di interpretare il principio e il linguaggio della “singolarità e assolutezza” della fede cristologica in termini non derivanti dal cristianesimo come tale, quanto *dal sup- porto di una particolare epistemologia* culturale, che affonderebbe le radici in ideologie incompatibili con la fede stessa.

² J. MOLTSMANN, *Il Dio Crocifisso*, Queriniana, Brescia 1975, 276.

³ MOLTSMANN, *Chi è Cristo per noi oggi*, Queriniana, Brescia 1995, 41.

⁴ Ivi, 45.

⁵ Vedi: B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985; P. CODA, *Quali prospettive per la teologia trinitaria?*, in *Nuova Umanità*, 16 (1994), 123; N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, EDB, Bologna 1997; dello stesso va ricordato, per quanto riguarda la cristologia il saggio: *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002; importante è l'opera di G. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott, Eine trinitarische Theologia*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997 per quanto riguarda il dialogo inter-religioso.

È in questo contesto, come alcuni sostengono⁶, che si sarebbe pervenuti a parlare della “vera religione”, come “religione unica” e del cristianesimo come “religione assoluta”. L’avversione a questo linguaggio di “singolarità ed assolutezza” viene determinata, però, non solo dalla sua presunta non-appartenenza al linguaggio proprio della rivelazione e per le ragioni di avversione al conclamato predominio di una particolare cultura occidentale europea (eurocentrismo)⁷, ma da pregiudizi ben noti della stessa era moderno-contemporanea, dovuti a una precomprensione storicistica della realtà, che si compendia nel principio che “*la storia, come tale non è il luogo di religioni assolute, né di personalità assolute*”. Le due affermazioni conterrebbero così un controsenso⁸; di qui le obiezioni di E. Troeltsch per il quale la dimostrazione del cristianesimo come religione assoluta “è impossibile per un pensiero storico” e con dei mezzi storici.

Nel presentare le riflessioni sul tema in questione, riguardante il rapporto tra “la fede trinitaria e la missione ecclesiale” nella sua apertura universale, prendo lo spunto dalle parole con le quali la dichiarazione *Dominus Jesus* (DJ), nel paragrafo terzo, circa “l’unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo” (nn. 13-15) *respinge criticamente la tendenza ad evitare in teologia i termini come ‘unicità’, ‘universalità’, ‘assolutezza’*”, il cui uso “darebbe l’impressione di un’enfasi eccessiva circa il significato e il valore dell’evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni” (n. 15). In realtà, questo linguaggio, dice sempre la dichiarazione in questione (n. 15), esprime semplicemente “*la fedeltà al dato rivelato*”, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse

⁶ H. WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, Du Cerf, Paris 1990, 296ss. (ed. orig. *Kontextuelle Fundamentaltheology*, Paterborn 1985). L’A., rifacendosi agli articoli: *Absolutheitsanspruch des Christentums*, LThK, I, 71-74 (H. FRIES); SM, I, 39-44 (W. KASPER); K. LEHMANN, *Absolutheit des Christentums als philosophische und theologisches Problem*, in W. KASPER (ed.), *Absolutheit*, 13-38 afferma che *la pretesa assolutezza del cristianesimo non è nella sua origine un concetto teologico*, ma un prodotto dell’idealismo germanico. Esso si radicherebbe nel concetto hegeliano di “religione assoluta”.

⁷ È un fatto sorprendente quello per il quale si respinge “il linguaggio cristiano di assolutezza” come pretesa attribuita ad una presunta cultura e poi con “altrettanta assolutezza” si afferma l’idea contraria.

⁸ E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums*, München-Hamburg 1969, 59.

della fede". L'enciclica *Redemptoris missino* (RM) affermava che "è proprio questa singolarità unica di Cristo che a Lui conferisce un significato assoluto e universale, per cui, mentre è nella storia, è il centro e il fine della stessa storia: 'Io sono l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine' (Ap 22, 13)" (n. 6). In realtà, dunque, qui non si tratta di questioni dottrinali qualsiasi, ma di affermazioni che toccano l'essenza della fede cristiana e quindi un punto forza dell'annuncio missionario di questa fede.

Nell'affrontare l'argomento dell'*assolutezza* della verità del cristianesimo, in un suo studio comparso sulla rivista *Communio* (n. 152, pp. 16-28, 1997), Sua Em. za Rev. ma Leo Scheffzick osservava che il linguaggio di "assolutezza" del cristianesimo, nella misura in cui esso è *astratto* dalla *funzione storica* del Mediatore Unico Gesù Cristo, *non è adeguato ad esprimere il pensiero religioso e la convinzione della definitività della religione cristiana*. In realtà, quando l'affermazione di *unicità/assolutezza* del cristianesimo viene compiuta "astrattamente" dalla "realtà storica e personale" di Colui che, nell'evento della sua incarnazione, della sua morte e resurrezione di Cristo, si afferma come il Mediatore Unico, *si perde la peculiarità della pretesa cristiana*, assimilandola, se non del tutto, in maniera abbastanza vicina, ad una simile affermazione di altre religioni⁹. E così esso offre il fianco a pesanti critiche specialmente da parte di teologi asiatici, come avvenne nella dichiarazione della tredicesima assemblea della *Associazione teologica Indiana* (28-31 dicembre 1989) nella quale si passavano al vaglio le "categorie epistemologiche" in uso nel dibattito della "teologia delle Religioni". Secondo questa Associazione teologica, tali categorie epistemologiche, rivelerebbero una "precomprensione speculativa" derivante piuttosto che dalla Rivelazione, da un universo mentale di tipo occidentale europeo e di altre parti del mondo pluralistico delle religioni.

In questo contesto di dispute, nella difesa del linguaggio di "unicità-singolarità" e di "assolutezza" dell'evento cristologico, conformemente

⁹ Vedi in merito le affermazione di F. WILFRED, *Some tentative Reflexions on the Language of Christian Uniqueness: An Indian Perspective*, in PONT. CONS. PRO DIAL. INTER. RELIGIONES, *Bulleten*, nn. 85-86 (1994)/1-2, 40-57. È così, egli afferma, che "la pretesa singolarità del cristianesimo" è un non-problema, dal momento che ogni religione rivendica per se stessa una sua assolutezza.

alle indicazioni della *Dominus Jesus*, appare urgente risalire all'orizzonte comprensivo propriamente "cristologico-trinitario" nel quale, soltanto, la pretesa di unicità/singularità, di assolutezza ed universalità dell'evento cristologico e della fede e predicazione cristiana acquista il suo "significato originario"¹⁰. Procedendo su questa linea non solo si recupera il "valore ermeneutico teologico" proprio dei linguaggi in questione, ma si *favorisce l'importanza del "dialogo interreligioso"* che fa parte della "missione evangelizzatrice della Chiesa" (n. 2) e che comporta "un atteggiamento di comprensione e un rapporto di conoscenza reciproca e di mutuo arricchimento, nell'*obbedienza alla verità* e nel *rispetto della libertà*" (ivi).

Mi fermerò, in maniera sintetica, su due considerazioni fondamentali, in termini di missione: la *prima* riguarda il "nucleo cristologico-trinitario" della fede cristiana come centro dell'annuncio, che ne fonda la sua unicità e assolutezza ed insieme, per la sua dimensione trinitaria, la sua universalità salvifica. La *seconda* tende a evidenziare, come, proprio la "struttura trinitaria" della *fede* e dell'*annuncio cristologico* costituisce un "paradigma fondamentale universale" della "Verità cristiana" in un dialogo e annuncio missionario in un contesto pluralistico religioso.

I. Il fondamento trinitario dell'assolutezza, della singularità, unicità, universalità salvifica dell'evento Cristo per un annuncio missionario della fede

a. L'istanza fondamentale della "pretesa singolare-assoluta-universale" dell'evento cristologico, *non solo non è frutto di una precomprensione di natura solamente filosofica*, ma neppure deve considerarsi solo come una "elaborazione puramente post-pasquale", compiuta da parte di qualche genio del cristianesimo, come Paolo o Giovanni. Lo sviluppo innegabile che, all'interno del Nuovo Testamento si nota, verso una "concentrazione cristologico-trinitaria", e che testimonia "l'unità della stessa Scrittura

¹⁰ È certamente plausibile affermare una "portata di natura metafisica" (che non si identifica propriamente con un qualche particolare sistema filosofico) negli asserti di verità propri del cristianesimo. Ma questo non contraddice il principio "nuovo", prettamente cristologico-trinitario della "Verità cristiana" che coincide con la "Verità Persona" di Gesù Cristo e del suo "Spirito di Verità".

ra”¹¹, è uno sviluppo compiuto sotto l’ispirazione dello Spirito Santo che tende ad esplicitare e illuminare quanto già nelle Parole, nel comportamento, negli eventi della Croce e Resurrezione di Gesù di Nazaret, era affermato, anche se non sempre in maniera del tutto esplicita, “conforme alle caratteristiche proprie della cristologia pre-pasquale” (*cristologia di Gesù*). Bisogna tener conto, così, da parte della riflessione cristologico-sistemica odierna, di quanto sia la costituzione dogmatica *Dei Verbum* che i documenti post-conciliari della Pontificia Commissione Biblica (*L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma 15 aprile 1993) richiamano circa il *principio cristologico* della “totalità” nella interpretazione della Scrittura, per il quale “si deve badare con non minore diligenza al contenuto e alla unità di tutta la Scrittura, tenendo conto della viva Tradizione di tutta la Chiesa e della analogia della fede” (DV, n. 12).

Avendo presente questo importante criterio si può affermare, sulla base dei dati della “cristologia sinottica” e quelli della “cristologia del Quarto Evangelo”, che la “concentrazione cristologia” che si ritrova nelle “auto-affermazioni di Gesù”, evidenzia con chiarezza l’*orizzonte trinitario* nel quale questi asseriti cristologici si definiscono, tanto da dover considerare l’*aspetto trinitario* come *una caratteristica teologica costante e strutturale della pretesa cristologica di Gesù di Nazaret*.

I dati sinottici affermano, senza ombra di dubbio, che le auto-affermazioni *cristologiche assolute* (*exousiache*) di Gesù Cristo, si collocano sempre in un contesto nel quale Gesù afferma se stesso in rapporto a Dio¹², che è sempre il Padre, quale interlocutore e termine di riferimento costante della sua identità. Questa rivelazione trova il suo momento più

¹¹ M. BORDONI, *Cristo centro ed unità della Scrittura*, in ID., *Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione*, in AA. VV., *La Sacra Scrittura anima della Teologia*, Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà Teologica della Pontificia Università della Santa Croce (M. TABET, a cura), Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1999, 124-133

¹² H. SCHÜRMAN, *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, Freib. Br. 1973, 325-363. Per quanto riguarda lo “stile vitale di Gesù” nei detti evangelici: T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, Paideia, Brescia 1980; G. SEGALLA, *La novità e la libertà della persona di Gesù negli apofteg della tradizione presinottica*, in *Teologia* 7 (1982), 205-248; vedi M. BORDONI, *La venuta del Regno nel comportamento personale di Gesù: il mistero della sua Persona*, in ID., *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, t. II, *Gesù al fondamento della cristologia*, Herder-PUL, Roma 1986², 153-256.

saliente soprattutto nell'evento pasquale. In esso, sia l'obbedienza sacrificale (Mc 14, 36; Mt 26, 39-42), sia l'invocazione suprema sulla croce (Mc 15, 34; Mt 27, 46), sia le parole di missione del Signore Risorto, proclamano *l'identità del Figlio in relazione al Padre e allo Spirito Santo* (Mt 28, 19-20), nel suo essere "assunto in cielo", alla "destra di Dio" (Mc 16, 19). L'iniziativa del volere del Padre, attraversa tutta la *missione* di Gesù, *segnata dall'atteggiamento esistenziale della sua forma di obbedienza* (Fil 2, 6-11). In questo rapporto, che esprime "nella missione temporale di obbedienza" il mistero dell'origine (eterna) del Figlio e il suo termine ultimo, anche se con molta discrezione (epoca del segreto messianico/pneumatico), Gesù "mostra questa sua relazione al Padre", sia nella *preghiera* (Lc 10, 21), *sia nelle sue opere esorcistiche, congiunta ad un agire compiuto nella potenza dello Spirito Santo* (Mt 12, 28; Lc 11, 20) per la quale si dimostra l'avvento del Regno di Dio nella sua Persona e missione. Non mi soffermo sulla tradizione del Quarto Evangelo, nella quale "l'orizzonte trinitario" si fa ancora più esplicito e costituisce la "*forma di rivelazione cristologica fondamentale*", per ragioni di economia di spazio, rimandando ad un saggio del sottoscritto¹³.

b. *Il valore relazionale dialogico dell'essere trinitario di Dio quale contesto essenziale dell'assolutezza e singolarità.* Questi veloci richiami alla "singolare" pretesa pre-pasquale di Gesù di Nazaret ci mostrano, quanto la "assolutezza" di questa "unicità" di "Mediatore-Salvatore", da parte di Gesù di Nazaret e della fede cristologia del Nuovo Testamento *viene compiuta apertamente in una prospettiva essenzialmente dialogica e pluripersonale di Dio, costituita dal suo volto trinitario.* Questa prospettiva non costituisce solo "come uno sfondo" nel quale si collocano le affermazioni alle quali ho sopra accennato, ma costituisce *una struttura portante e costante delle affermazioni stesse di Gesù.* Essa, perciò, ci porta ad una prima risposta fondamentale: *ogni pretesa assoluta ed unica del cristianesimo in un contesto universale di salvezza non va compiuta senza una "altrettanto essenziale relazionalità trinitaria".* È questo un significato imprescindibile

¹³ M. BORDONI, *I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo*, Collana dell'area di ricerca cristologia, PUL, Roma 2003.

della *singularità* e del “carattere teologico” di questi linguaggi della fede cristiana, che *non hanno alcun debito nei confronti di ideologie di carattere filosofico occidentale europeo*¹⁴. La “relazionalità trinitaria” è talmente essenziale alla “singolarità e unicità” di Gesù Cristo, da dover affermare che questa ha il suo fondamento ultimo proprio sulla identità *di Gesù come “Figlio Unico eterno”, del Padre*. Senza la relazione *singolare ed unica* con il Padre, che *costituisce* l’essere personale di Gesù Cristo, come suo “Figlio Unigenito”, incarnato nel tempo da Maria Vergine, non avrebbe consistenza teologica l’affermazione, sul piano storico, della sua “assoluta funzione salvifica universale”.

Così, *l’unicità dell’eterna generazione* è il fondamento ultimo trinitario della mediazione salvifica di Gesù Cristo sul piano della incarnazione e della sua missione storica¹⁵. La dottrina trinitaria, che afferma, insieme, in Dio, il piano dell’*assolutezza divina* dell’essere del Figlio, uno con il Padre e quello della sua *relazionalità* e distinzione, sul piano della Persona, costituisce, in rapporto all’economia, il fondamento della fede cristologico-trinitaria riguardante *l’assolutezza e relazionalità* le quali non si oppongono, ma vanno prese nel loro insieme. Perciò il linguaggio della fede circa *l’assolutezza dell’evento singolare del Cristo non giustifica alcuna posizione*

¹⁴ Questa caratteristica “relazionale-trinitaria” va considerata insieme alla tendenza generale del processo di cristologizzazione neotestamentario, *nel quale l’orizzonte trinitario non è mai assente*. Questo orizzonte trinitario non determina alcun decentramento (come affermò a suo tempo O. Cullmann) della fede cristologica originaria spostando al secondo posto la figura di Gesù rispetto al Dio Padre, proprio perché la figura del Padre è all’origine di tutta l’esistenza filiale del Cristo nella quale sta il segreto e lo scandalo della sua pretesa inaudita. Così le più antiche formule della fede cristologica in Cristo Mediatore universale affermano *il primato del Padre* nel quale si afferma l’assolutezza unica del “Vero Dio contro i molti dei e signori”: *c’è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per Lui* (1 Cor 8, 6). Anche altre affermazioni del NT quali “la pienezza del tempo” che coincide con l’invio da parte di Dio (il Padre) del Figlio, nato da donna. Il passo nella sua valenza trinitaria si mostra pure nella missione nei nostri cuori dello Spirito del Figlio suo che grida Abbà, Padre (Gal 4, 4-6).

¹⁵ Una vigorosa affermazione della valenza della generazione eterna del Figlio per una fondazione della missione storica di Gesù Cristo e della novità della soteriologia cristiana si ritrova in MASSIMO SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione del Figlio*, attraverso l’opera di H.U. VON BALTHASAR, Coll. Corona Lateranensis, PUL-Mursia, Roma 1998, 67-100.

esclusivista, così come il linguaggio dell'alterità relazionale, intanto può evitare il pericolo di una caduta nel relativismo pluralistico, in quanto, tale relazionalità inter-personale tra Cristo, il Padre e lo Spirito, non fa economia del linguaggio di una unicità assoluta (quella che corrisponde nel linguaggio dogmatico alla sostanza).

Sul piano della relazionalità trinitaria è di somma importanza il considerare, accanto al rapporto di eterna generazione tra Gesù e il Padre, che fonda l'unicità e singolarità dell'evento storico dell'incarnazione e della mediazione salvifica di Cristo, anche il rapporto tra "generazione e spirazione"; infatti, se la singolarità poggia soprattutto sulla eterna generazione del Figlio, l'universalità di questo stesso evento può essere meglio sviluppata sul fondamento della *ekporéuesis* (spirazione) dello Spirito Santo che si prolunga nella sua missione temporale in rapporto al "concreto-singolare storico": Gesù di Nazaret. Questi può essere considerato il "concreto universale" in quanto, nell'unzione dello Spirito Santo, compiuta nella concezione, nel battesimo e nella sua missione dal Padre per il Cristo risorto ed esaltato, nell'evento pentecostale, realizza, attraverso la mediazione della Chiesa, la sua "presenza salvifica" nella totalità della storia umana. Nella *ekporéuesis* dello Spirito, nella quale si adempie il processo della vita trinitaria, si adempie quindi anche l'evento cristologico nella sua universalità secondo l'unità del piano divino. Questo mi consente il passaggio alla riflessione che la teologia trinitaria ci offre nella questione del paradosso della "singolarità-universalità" dell'evento cristiano¹⁶.

La duplice relazionalità tra Cristo, l'Unigenito del Padre, e la sua implicazione nella spirazione dello Spirito Santo, non va intesa nel senso di un parallelismo tra le due processioni e missioni, quanto nel senso di una loro convergenza verso il Padre, per la quale si fonda trinitariamente e si illumina quel *nesso tra cristologia e pneumatologia* per il quale solo è possibile illustrare teologicamente il "paradosso cristiano della singolarità-universalità" di Gesù Cristo. *Non c'è infatti vera singolarità di Gesù Cristo senza Spirito Santo* (così come *non c'è incarnazione senza lo Spirito Santo*)

¹⁶ M. BORDONI, *Cristologia e pneumatologia nell'orizzonte del problema universale della salvezza*, in ID., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 177-188. N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, cit., 211-245.

e neppure c'è presenza dello Spirito Santo, come persona trinitaria, nell'universalità della storia, senza l'evento singolare cristologico al quale l'economia dello Spirito è indissolubilmente congiunta. La dichiarazione *Dominus Jesus* richiamando le affermazioni del magistero pontificio precedente (RM, n. 6) ricorda che, come non c'è una economia del Logos, come tale, separata, che si eserciterebbe "oltre" e "al di là" dell'umanità di Cristo, anche dopo l'incarnazione (DJ, nn.10-11), così non c'è una economia dello Spirito Santo con un carattere più universale di quella del Verbo Incarnato, Crocifisso e Risorto (n. 12). Lo Spirito, infatti, "è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, morte e resurrezione di Gesù e opera nella Chiesa. Non è, dunque, alternativo a Cristo, né riempie una specie di vuoto, come talvolta si ipotizza esserci tra Cristo e il Logos" (RM, n. 29; DJ, n. 12).

II. La "dimensione trinitaria" dell'evento cristologico come "paradigma fondamentale" nell'ambito dell'annuncio cristiano

a. Si è pensato spesso che la "fede trinitaria" potesse costituire più un motivo di impedimento che una "via" nel dialogo interreligioso, e nell'annuncio missionario. Così sembrerebbe soprattutto nel rapporto tra cristiani, ebrei e musulmani in ragione del monoteismo¹⁷, e così pure con le religioni asiatiche. Si è allora erroneamente pensato di "nascondere" o "relativizzare" la fede cristiana nella Trinità. Oggi si vanno tracciando delle prospettive più aperte e promettenti riguardo al dialogo interreligioso, specialmente in riferimento al rapporto tra cristiani, ebrei e musulmani, ma anche con le altre religioni. Così, attraverso il dialogo si aprono anche nuove vie nell'annuncio. È vero che, talora, si ripetono le classiche obiezioni o sfide da parte di altri monoteismi, rispetto al cristianesimo, come quelle di "associazionismo"; accusa che consiste nel considerare la "dottrina trinitaria cristiana" come un associare all'Unico Dio, la

¹⁷ M. ANTONELLI, *Il monotesimo trinitario di fronte alle sfide di altre fedi monoteistiche: tentativi recenti di ripensamento*, in ATI, *Monotesimo cristiano e monoteismi* (G. CERETI, a cura), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 15-35 (vedi pp. 17-18 ampia bibliografia in n. 3); AA. VV., *Un solo Dio, tre verità* (G. MONTEFOSCHI - F.NIRENSTEIN, edd.), Mondadori, Milano 2001, pp. 234.

figura di Gesù, determinando una latente obiezione di adozionismo e tri-teismo¹⁸.

È pur vero, però, che queste obiezioni, in seguito al dialogo interreligioso, vengono sempre più superate attraverso quelle aperture che tendono non solo a respingere come non consistenti le accuse di tri-teismo rivolte al cristianesimo, ma che si aprono, più positivamente, nei confronti della dottrina cristiana trinitaria, individuando nel monotesimo ebraico e islamico, come delle “tracce” che potrebbero consentire dei punti di incontro per un dialogo inter-religioso con la fede cristiana¹⁹. Così non mancano coloro che invitano a cercare e scoprire dei *vestigia Trinitatis* nella Bibbia ebraica e al di fuori, nella vita religiosa dei singoli e dei popoli²⁰. Non mancano neppure coloro che vedono nelle obiezioni dell’islam una sollecitazione “a purificare il linguaggio soprattutto in ordine al vocabolario di ‘generazione’, ‘natura’, ‘persona’”²¹.

b. *Originalità e unicità della fede cristiana nel suo rapporto tra monoteismo e trinità*²². Queste tracce, che aprono solo lontane possibilità di dialogo con altre esperienze religiose, credo che abbiano la loro utilità nel porre maggiormente in risalto la “originalità” e “unicità” della fede cristiana, che nel suo fondamento rivelato nell’evento definitivo dell’incarnazione, morte e resurrezione di Gesù Cristo mostra *il suo modo del tutto sin-*

¹⁸ K. RAHNER, *Unicità e Trinità di Dio nel dialogo con l’Islam*, in *Dio e Rivelazione*, Nuovi Saggi, VII, Ed. Paoline, Roma 1981, 155-177; A. MARANANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, BTC 55, Brescia 1988, 183ss.; P. LAPIDE, *Monoteismo ebraico*, in LAPIDE - J. MOLTSMANN, *Monoteismo ebraico-dottrina-trinitaria cristiana. Un dialogo*, Giornale di Teologia 126, Queriniana, Brescia 1992², 19; N. CIOLA, *Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario*, Later, 55 (1989) 208-259; ID., *Teologia Trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, Nuovi Saggi Teologici 39, Dehoniane, Bologna 1996, 255.

¹⁹ M. ANTONELLI, *Il monotesimo trinitario*, cit., 21.

²⁰ Vedi J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, BTP 95, Queriniana, Brescia 1995, 308: l’A. richiama a degli “addentellati” sia nell’ebraismo che nell’islamismo, capaci di aprire un dialogo proficuo tra i monoteismi.

²¹ CIOLA, *Teologia trinitaria*, cit., 256.

²² Per uno sviluppo del rapporto dell’annuncio del mistero della Tri-Unità di Dio in rapporto ad altre forme religiose come quelle asiatiche rimando al mio studio di prossima pubblicazione già citato: *I fondamenti trinitari della singolarità ed universalità di Gesù Cristo*.

golare di congiungere “Monoteismo” e “Trinità”. Questa profonda “unità-tripersonale”, infatti, proprio di fronte alle sfide e ai confronti con i molteplici monoteismi e con le lontane e apparenti somiglianze di altre forme di religiosità, viene meglio compresa “teologicamente”, superando certi limiti delle “concezioni teologiche” del passato, nelle quali il rapporto “Unità e Trinità di Dio” era pensato in maniera ancora piuttosto estrinseca offrendo così il fianco alla obiezione di “associazionismo”.

Già nel 1977 K. Rahner, affermava che proprio il confronto con l’Islam costituiva una ‘occasione’²³ per un rinnovamento della teologia dogmatica trinitaria, che gli consentiva di formulare una “tesi fondamentale” che egli così riassumeva: “La dottrina trinitaria può e deve essere vista *non come appendice o un indebolimento del monoteismo cristiano, bensì, come la sua radicalizzazione*, a patto che si prenda tale monoteismo in modo radicalmente serio, come monoteismo concreto dell’esperienza storico-salvifica e non confini il Dio Unico, dell’esperienza storico-salvifica del cristianesimo, in una solitudine metafisica astratta”²⁴.

Questo principio si va oggi affermando sempre più nella riflessione *crisialogico-trinitaria* che considera la dottrina trinitaria cristiana, non come correzione del monoteismo, ma quale espressione profonda e radicale del monoteismo”²⁵. In realtà, la dottrina trinitaria cristiana si pone in ‘tensione dialettica’ con l’unità di Dio, poiché l’una non può affermarsi senza l’altra e pertanto, “la trinità delle persone divine non si giustappone all’unico Dio, ma, semplicemente, ne afferma il contenuto sostanziale”²⁶, per cui sarebbe meglio parlare di *Triunità* o di *Unitrinità*. Il “carattere trinitario” del monoteismo cristiano costituisce perciò *una sfida alle grandi religioni sul modo di concepire il monoteismo*, specialmente se esso viene

²³ La posizione di K. Rahner, proprio con questa idea di ‘occasione’ (la accentuazione è mia) rivela che, nonostante le aperture, ancora il pensiero si muoveva solo nella linea di un certo occasionalismo anziché in una visione, oggi, più avanzata, di un ‘positivo confronto’ per il quale la teologia cristiana è condotta a scoprire meglio i valori che la fede cristiana porta *‘originariamente’ in sé*.

²⁴ RAHNER, *Unicità e Trinità di Dio nel dialogo con l’Islam*, cit., 16.

²⁵ ANTONELLI, *Il monotesimo trinitario*, cit., 18.

²⁶ A. STAGLIANÒ, *Le sfide dei monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche*, in *Monotesimo cristiano e monoteismi*, cit., 121.

astratto dalla “forma storica” del rivelarsi di Dio con la quale è connesso, sia nell’Ebraismo che nell’Islamismo, ma soprattutto nel Cristianesimo, con il suo rapporto unico con *l’evento cristologico singolare della Rivelazione*.

In questo evento (cristologico), infatti, appare, infinitamente più che in altre esperienze religiose monoteistiche, come il “mistero di Dio” non può essere raggiunto in maniera puramente logica. Nell’evento cristologico, infatti, Dio “si mostra” radicalmente avvicinato all’uomo, attraverso *l’incarnazione* che sta a fondamento della “singolarità” della fede “nel Figlio eterno di Dio, nato eternamente dal Padre e che si fa “personalmente” presente in questo uomo storico “Gesù di Nazaret”. La novità dell’Unitrinità del Dio di Gesù Cristo sta proprio nella “singolarità storica” dell’Incarnato, Crocifisso e Risorto. È solo sulla fondazione di questo evento che la Trinità del Dio di Gesù Cristo si rivela storicamente come *radicalizzazione della sua unità*. In esso, infatti, l’*Unigenito* del Padre, che nel suo mistero di incarnazione, morte e resurrezione ci manifesta, nella sua stessa pretesa di singolarità, l’essenziale relazione fontale al Padre, principio (senza principio) dell’unicità divina, ci rivela pure, ad un tempo, che *l’Unità Unicità* di Dio, come *Amore assoluto, non abolisce, ma fonda, nel suo atto generativo, l’Alterità del Figlio nella più profonda comunione e spirazione dello Spirito*²⁷. Per questo si può dire che “l’evento dell’*autodonazione* di Dio in Gesù Cristo, morto e risorto, è l’unico fondamento del discorso su Dio, per riferimento a questo evento, la fede è *fede pasquale*, cioè, salvifica, incontro vero con il Dio vero che salva”²⁸.

La *novità e unicità del “monoteismo cristiano”* ci mostra pertanto, la sua profonda distanza da altre concezioni monoteistiche che ad alcuni appaiono come soggiogate da concezioni filosofiche di natura illuministica, recanti “tutti i segni del razionalismo”²⁹, mentre per altri vengono giudicate come frutto di una tendenza di natura “idolatria”, che sta al fonda-

²⁷ P. CODA, *L’altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

²⁸ STAGLIANÒ, *Le sfide dei monoteismi*, cit., 133.

²⁹ D. TRACY, *Il paradosso dei molti volti di Dio nel monoteismo*, in H. HÄRING - J.B. METZ (edd.), *I molti volti del Divino*, in *Concilium*, 2/1995, 55.

mento di una visione *egocentrica*³⁰ dell'Assoluto divino, frutto del fanatismo dell'ideologia unitaria dominata dalla "ossessione dell'unico e dell'omogeneo", che tende ad assolutizzare il particolare, escludendo ogni alterità e che contrasta radicalmente con il mistero di Dio, rivelato in Gesù Cristo come Agape.

Il legame essenziale alla realtà storica dell'evento cristologico dell'incarnazione, morte e resurrezione di Gesù Cristo, mostra infatti l'indissociabile struttura trinitaria, per la quale si rafforza e radicalizza il valore di una "*unicità di Dio*", che "*non assorbe*", ma si effonde in una dinamica di effusione di Amore. In questo modo si comprende come *un Dio è veramente Unico solo nella misura in cui è Trinitario* e come *solo un Dio Unitrino* è un Dio che può autocomunicarsi e incarnarsi *liberamente* nella storia. Questa affermazione della fondazione della possibilità della rivelazione del *Dio Unitrino* richiede, però, il principio della "libertà divina" che garantisce la "trascendenza" di Dio in se stesso, nel suo rivelarsi nel tempo e quello della "alterità" della sua manifestazione storica.

Così, l'evento della rivelazione compiuta nella *storia di Gesù di Nazaret* non costituisce solo una pura apparizione e traduzione letterale, nel modulo della storicità umana, dell'essere proprio di Dio in sé considerato, cioè, nel suo essere trinitario. *Essa non è una pura fenomenologia dell'essere eterno di Dio*. Ciò porterebbe ad un radicale assorbimento dell'essere creato umano e della sua concretezza storica (*singolarità*) nell'essere stesso di Dio, determinando una forma di monofisismo cristologico. D'altra parte, la *storia di Gesù*, non esprime neppure, nella sua alterità, definita dall'autonomia della sua libertà autenticamente umana, *un mero parallelismo dell'umano e temporale* che entri in qualche modo in concorrenza con il divino.

Bisogna ribadire, invece, alla luce della "regola di fede" di Calcedonia che "nell'autocomunicazione *storico-salvifica*, l'autocomunicazione intratrinitaria è presente nel mondo in modo *nuovo*, nelle parole, nei segni e nelle opere prodotti nella storia, in definitiva, nella figura dell'uomo Gesù di Nazaret"³¹. Ma questo sarà possibile solo nella misura in cui quel volto

³⁰ S. BRETON, *Unicité et Monotéisme*, Du Cerf, Paris 1981; M. DE DIEGUEZ, *L'Idole monothéiste*, PUF, Paris 1981.

³¹ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 368.

“reale-concreto e particolare” dell’uomo Gesù Cristo, per il suo “essere personalizzato” nel Verbo, realizza, in modo *singularmente unico, nell’originalità della sua volontà autenticamente umana storica*, la presenza “reale-personale” dell’essere stesso intimo di Dio, della sua ontologia, del suo in sé eterno, della sua “identità trinitaria”. Solo così è possibile “salvare il carattere di libertà-gratuità e di *kenosi* della Trinità economica rispetto alla Trinità immanente, se si vuol cogliere il mistero immanente di Dio *nella* (e non *dietro la*) rivelazione che egli fa di se stesso”³².

Si tratta, insomma, di salvaguardare, insieme, *in questo rapporto di unità reale*, tra “economia e teologia”, l’esigenza della reale *differenza-distinzione* tra “evento economico” e “trascendenza/libertà divina”. Perché se è vero che nell’economia dell’evento cristiano, il Padre rivela veramente se stesso nel Figlio e nello Spirito, è anche vero che questa “rivelazione” si esprime “liberamente” nella storia di Gesù³³. Questo ci fa comprendere *la necessità di non dissolvere la Trinità immanente nella Trinità economica*, finendo con l’inghiottire il mistero interiore di Dio nel processo del mondo³⁴, ma, insieme, la necessità di non separare l’aspetto

³² Ivi, 368.

³³ STAGLIANÒ, *Le sfide dei monoteismi*, cit., 137, osserva giustamente: “La tensione espressa dalla coppia ‘verità/libertà’ va rispettata e letta dialetticamente. In quanto è libera, l’autocomunicazione di Dio non è arbitraria, come se egli potesse rivelarsi nella storia in un modo ed essere realmente altra cosa. D’altra parte, in quanto è ‘vera’, in essa si riconosce effettivamente il Dio Trinitario, ma non nel senso che dall’economia si possa ‘dedurre’ esaurientemente l’immanenza della sua vita divina, attraverso un procedimento estrapolativo. La Trinità immanente ‘vive veramente’ nella Trinità economica, ma in un evento storico e, in quanto tale, in un’esistenza libera, gratuita, indeducibile”. Bisogna però, sempre guardarsi dal pericolo di confondere il processo epistemologico, in base al quale si accede all’essere trinitario, in sé, di Dio, dall’ordine ontologico che deve mantenere sempre la sua *originale trascendenza*.

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, Jaca Book, Milano 1983, 468 esprime significativamente questo pericolo: “Cristianamente parlando, la Trinità economica appare certo come una traduzione della Trinità immanente; questa però, come fondo portante della prima, non può essere propriamente e semplicemente identificata con la prima. Giacché, altrimenti, la Trinità immanente ed eterna di Dio, rischia di risolversi nella economica; in parole più chiare, Dio rischia di essere ingoiato nel processo del mondo e di non poter ritornare a se stesso che attraverso questo processo”.

immanente della vita trinitaria, dalla vicenda storico-economica della vita di Gesù. Questa è, infatti, il luogo della piena manifestazione del *Dio Unitrino*: luogo che ci mostra, attraverso la Persona del Figlio incarnato, la supremazia del Padre, il quale, come fonte e principio ‘senza principio’ della Trinità, può considerarsi il fondamento personale della Unità Trinitaria del Dio cristiano: “La dottrina trinitaria deve partire dal Padre e comprenderlo come origine e fonte, come fondamento intrinseco dell’unità della Trinità”³⁵, anche se, aggiungerei, questa conoscenza del Padre quale Principio senza Principio, non avviene *senza la mediazione unica dell’Incarnato* e della sua storia singolare culminante nell’evento di pasqua e senza l’azione dello Spirito “*nel quale questa mediazione si esercita*”.

Da quanto ho rilevato, nelle riflessioni di questo contributo, il “contesto” necessario per un dialogo che evidenzi, con punti di incontro, le differenze notevoli delle varie tradizioni religiose è il “*contesto trinitario*”. È nel “quadro trinitario” che va sempre collocata ogni affermazione della singolarità, unicità, assolutezza, della “mediazione universale salvifica” di Gesù Cristo. Esso costituisce la vera base di dialogo del cristianesimo con le altre credenze religiose. E ciò, sia considerando l’esigenza di integrare “assolutezza e relazionalità”, onde evitare interpretazioni tendenzialmente escludistiche del modello “inclusivo”, sia per mostrare come la “dottrina trinitaria”, offra quel “paradigma dialogico” capace di costituire il punto di riferimento per un orientamento unitario verso la “Verità piena della Rivelazione divina” compiuta in Gesù Cristo, alle varie e frammentarie esperienze religiose universali.

Questo paradigma trinitario ruota però intorno alla questione della “Persona in Dio” o meglio della “tri-personalità di Dio”. Da un lato, infatti, c’è l’incomprensione del *linguaggio di persona attribuito a Dio nel cristianesimo* da parte delle religioni apofatiche e religioni mistiche, ma dall’altro c’è pure il problema della concezione della “persona” nel contesto delle religioni teistiche (ebraismo, islamismo), le quali con il loro stretto “monoteismo” riducono il valore della relazionalità e interpersonalità di Dio alla dimensione di un rapporto tra il Trascendente e il mondo e quindi non come una manifestazione dell’in sé del mistero di Dio.

³⁵ KASPER, cit., 398.

L'incontro con la prospettiva "trinitaria cristiana" può costituire un ponte di dialogo e di riferimento che consente di ricomprendere il valore della concezione di "persona" e in *quale senso* si può parlare dell'*apofaticità* nella rivelazione di Dio, in quale senso si può e parlare di *kenosi* e di "interiorità mistica", evitando di formulare un discorso a senso unico, rispetto all'inattingibilità del mistero di Dio, al mistero della sua *kenosi* e del suo incontro nelle profondità dell'intimo del Sé come punto di inserimento tra uomo e mondo. Rimando per la risposta a questi problemi alla pubblicazione del mio contributo presentato nel Colloquio dell'area di ricerca cristologica del 2001³⁶.

³⁶ M. BORDONI, *I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo*, in AA. VV., PUL, Roma 2003.

TOWARDS A TRINITARIAN THEOLOGY OF RELIGIONS

MARIASUSAI DHAVAMONY

PATH 1 (2003) 197-221

Introduction

From the time of St. Augustine the general teaching of the Catholic Theology is that creatures are a “trace of the Trinity” (*Vestigium Trinitatis*), and the rational creatures are an “image of the Trinity” (*Imago Trinitatis*), and those endowed with saving grace a likeness (*Similitudo*) of the Trinity. We can apply this theology with respect to the non-Christians. The Mystery of the Blessed Trinity is known only from divine Revelation. Yet are there hints of it to be found in the field of philosophical experience without faith? That it can be recommended to reason is shown by the treatise on the Trinity in Augustine and St. Thomas Aquinas. Also analogies can be found from outside explicitly Christian theology. It cannot be proved however from creation.

Appropriation means attributing a perfection to one Divine Person to the exclusion of the other two Persons, though the perfection is common to the three Divine Persons. The reason is that this perfection is more in accordance to the mode of being of that Person, distinct from that of other Persons.

In the order of creation. We know that Power, Wisdom and Goodness are common to three Divine Persons but we attribute them to the Father, Son and the Holy Spirit. There is question here of a simple appropriation. Augustine appropriates Power to the Father, Wisdom to the Son, and Goodness to the Holy Spirit, relying on the Scripture which calls the Christ “the Wisdom of God” (1 Cor 1.25)¹.

¹ *De Doctrina Christi*: 1.5.5.

St. Augustine writes of a trace of the Trinity being discoverable in every creature, for each is a definite thing shaped to a meaning and holding within itself a bearing on others².

We can resume the economy or dispensation of the universal divine Providence according to St. Augustine as follows. The starting point for following the true religion is the record and the foretelling of the temporal dispensation of divine providence in its work of reforming and restoring the human race to make it fit for its eternal destiny. Believing in this revelation, a way of life in accordance with the divine commands will purify the mind and enable it to perceive spiritual things. These remain the same in every age: the one God, the Father himself, the Son and the Holy Spirit. With a knowledge of this Trinity, we can see certainly that every intellectual, animate and corporeal creature has its existence, its proper nature and its perfectly ordered career, from the creative power of the same Trinity. At the same time each and every nature has been made by the Father through the Son and in the gift of the Holy Spirit. For every thing, every nature has these three perfections at once: it exists as a single something; its own nature sets it off from other beings; and it does not deviate from the universal order of things³.

St. Augustine says: "One and the same religion has been outwardly expressed and practised under one set of names and signs in times past, and another set at present; it was more hidden then and more open now; it had fewer worshippers in olden times, more later on, yet it is one and the same true religion"⁴. A little further on in the same letter, St. Augustine had compared that phenomenon of a "reality" (*res ipsa*), identically the same under different religious signs, with the phenomenon of languages. The same truths are uttered by means of different sounds and word combinations. He concluded his comparison: "The saving grace of this religion, the only true one, through which alone true salvation is truly promised, has never been refused to any one who was worthy of it; and whoever lacked it was unworthy of it"⁵. "The reality" existed from the

² *De Trinitate* VI. 10 (PL 42.932).

³ Cfr. *The True Religion*, 7.13-8.14, St. Louis University, 1945, pp. 37-41.

⁴ ST. AUGUSTINE, *Epistola 102 ad Deo Gratias presbyterum*, 2, n. 12.

⁵ *Ibid.* 2, n. 5.

beginning of mankind, and was ordained to Christ. In Christ, then, became manifest what was previously hidden, though it had never ceased to be real.

According to St. Thomas Aquinas, it is to be held that God is the first exemplary cause of all things. For a thing to be produced an exemplar is required so that it may achieve a determined form which serves as a model, conceived in his mind. The determinate forms of nature have their original source in divine Wisdom which contrived the world order which consists of distinct things. The divine Wisdom holds the originals of things created, which are called ideas or the exemplar forms existing in the divine mind⁶. By one and the same act God comprehends his essence in itself and as variously 'imitable' (*participabilis*) by creatures each after its own fashion, and so is to know with the 'idea' proper to each⁷. This philosophy is taken into the dimension of the theology of Revelation on the uncreated Word and the image of the Father⁸. The Logos expresses the Father, and both expresses and make each creature.

An effect somehow copies its cause but variously. Some represent the causality alone of the cause, not its form. (Smoke and fire). This is called a likeness of trace; for a trace or footprint shows that somebody has passed that way, but not what manner of person he was. Some effects represent their cause in the likeness of its form; e.g. a fire flame and the fire that sets it alight; this is the likeness of image. We consider the comings forth of the divine Persons after the model of understanding and willing. The Son issues as the Logos of mind, and the Holy Ghost as the Love of will. So that in rational creatures, endowed with mind and will, we find a likeness of the Trinity in the manner of an image when they conceive an idea and love springs from it.

In all creatures there is a likeness of the Trinity by way of trace in that there is something in all of them that has to be taken back to the divine Persons as its cause. For each created thing subsists in its own existence, has a form which makes it the kind of thing it is, and bears on something

⁶ S. TH., I.44.3.

⁷ S. TH., I.14.6 & 15.2-3.

⁸ S. TH., I.34.3;35.1.

other than itself. Because it is a definite and created substance it tells of its principle and cause and so indicates the Person of the Father, who is the beginning from no beginning. Because it has a certain form and species it tells of the Logos, for form in a work of art is from the artist's conception. Because it goes out from itself it tells of the Holy Ghost as Love, for wanting another comes from the will of him who created it so. Another triad, indicated by St. Augustine is: that which a thing consists in, makes it distinct, and answers to it. For it consists in its substance, is distinctive through from, and fits in by its ordered setting⁹. Creatures are like divine footprints and bear a representation of trace (*Vestigium*). Rational creatures, however, can reflect God by knowledge and love, and are said to bear a representation of image (*Imago*).

Since man is said to be after God's image in virtue of his intelligent nature, he is most completely God's image in as far as he has an intelligent nature which imitates God's understanding and loving of himself. God's image can be considered in man in three stages: (1) Man's natural appetite for understanding and loving God, an aptitude which consists in the very nature of the mind, which is common to all men. (2) The next stage is where a man is actually or dispositively, i.e., when he has the disposition or aptitude (*habitus*) of one who knows and loves God, but is not actually exercising this disposition, knowing and loving God, but is still imperfectly; and here we have the image by conformity of grace. (3) A man is actually knowing and loving God perfectly; the image by likeness of glory. A threefold image is had: the image of creation, of re-creation, and of likeness. The first stage is found in all men; the second only in the just; the third in the blessed¹⁰.

Being in God's image in the sense of imitating the divine nature does not exclude being in God's image in the sense of representing the three Persons; indeed one follows on the other. Hence we must say that God's image is in man with reference to both the divine nature and the Trinity of Persons; for after all God is actually one nature in three Persons. God's image in man does not perfectly represent God. There is the greatest difference between the Trinity that can be discerned in man and the

⁹ S. TH., I.45.7.

¹⁰ S. TH., I.93.4.

divine Trinity. The Trinity in ourselves we see rather than believe. But God is a Trinity we believe rather than see. Since the Son is like the Father in virtue of the essential equality of being between them, it follows that man was made after the Son; he was also made after the likeness of the Father. "Let *us* make man after our image and likeness"¹¹.

The divine processions are distinguished from each other in terms of the procession of the word from its utterer and of the love which connects them both. But there can be no word in our souls without actual thinking. And so an image of the Trinity is to be looked for in the mind first and foremost in terms of activity, in so far as out of the awareness we have we form an internal word by thinking, and from this burst out into actual love. Because the source of activities lies in attitudes and powers, and everything exists virtually in its source, we can go on in the second place, as a sort of consequence to look for the image of the Trinity in the soul in terms of powers and especially attitudes, in so far as activities already exist virtually in them.

Footprints of the Trinity in Creation

Traces or footprints of the Trinity in creation indicates how the reality which is under all the visible realities of experience is subject to a Trinitarian structural mode. Every visible and experimental is nothing but the representation created by God of the divine Being itself. From this therefore God is transparent. Even if by sin it is veiled or corrupted, it remains nonetheless true that the world is in some way an epiphany of God. Hence in all the created reality occurs as a fundamental reality the three. The believing eye or the eye of him who through Christ has acquired the sight, sees therefore everywhere in creation, more or less intensively the traces and signs of the Trinitarian existence of God. These are only traces in which man sees the imprint of God, analogically as the hunter recognizes from the shade in the bush which species of animal has passed in that point. At other times the images of the divine Trinity is reflected precisely as the human face in a mirror. A psychologist can see

¹¹ S. TH., I.93.5.

the image of the triune God in the triad of knowing, willing and loving or in the triad of memory, reason and will.

The Trinity of the divine life clears the motive by which in all religions recur ternary groups of the Divinity. This does not mean that the Christian Trinity is one of the so many divine triads, the belief of which is common. But such beliefs derive from the Trinity of the divine reality. But between the Christian Trinity and the triads of other religions there is a world of difference. The trinity of other religions refer to either tri-theism or pantheism or panentheism, or absolute monism underlying the Trinitarian concepts.

In theogony the various types and ranks of the gods are brought together in affinity, the simplest being perhaps that of the Triad: Father, Mother and Child. This existed in ancient Egypt: Osiris, Isis, Horus.

In Taoism, Lao-tze was proclaimed as the Great Sage Ancestor (in 713-42 A.D.). At a later stage he was made a member of the Taoist Trinity. The second member is a metaphysical principle named Pan.ku (the Demiurge). The third member of the Taoist Trinity is another historic personage, 'The Pearly Emperor' who was apotheosised in 1116 A.D.¹².

The Mahayana Buddhism sees in Buddha not simply a teacher who passed into Nirvana at his death but a true divine Saviour. He was pre-existent, planfully incarnate, supernaturally conceived, and miraculously born¹³. Though he was sinless, yet he was suffering inexplicably¹⁴. He entered the world with a redemptive purpose (SBE 21:40,46). He was All-knowing and All-seeing¹⁵. He was the Saviour of gods and men¹⁶. He is everlasting¹⁷. Not only Buddha was deified but was made a member of the Buddhist Trinity. The historical Buddha becomes the God-man, and then the godhead itself. This godhead (the Buddha) has three aspects (bodies): the Dharma-body, the Body of bliss, and the construct Body. The Dharma-Body is the Buddha seen as Absolute, transcendent,

¹² Cfr. R.E. HUME, *The World's Living Religions*, Scribners, New York 1949, pp. 132f.

¹³ WARREN, *Buddhist Texts*, 42-46.

¹⁴ SBE 35:178. (SBE: *Sacred Books of the East*, edited by F. Max Müller, Oxford 1879-1910.

¹⁵ SBE 21:44,118,121.

¹⁶ SBE 21:120.

¹⁷ SBE 21:302.

omnipotent, omniscient, infinite and eternal. The construct Body is the Buddha incarnate in Gautama and all the other Buddhas that appear on the earth at different times. The Body of bliss in the Glorious body in which the Buddhas manifest themselves to devotees.

The Hindu Trinity

1. *The origin*: Theories of emanation from a permanent and universal essence adapted themselves readily to the time-scheme of the evolution, maintenance, and the dissolution of the world. The Supreme Self, the only really existing Essence, delights in infinite expansion, in infinite manifestations of itself, in infinite creation, dissolution, and re-creation through infinite varieties and diversities of operation. The first and highest manifestations of the eternal Essence is the tri-murti (triple form), one God in three forms, Brahma, Vishnu and Siva, a trinity in which Brahma is the creator, Vishnu the preserver, and Siva the destroyer.

2. *The doctrine*: Of these Holy Three each is in turn described as infinite, eternal, self-existent, absolute. In the economy of the universe they have their own shares, yet each is apparently capable of discharging the functions of the others, and in solitary majesty conducting the whole process of the work alone.

“In those three Persons the one God was shown,
Each first in place, each best, – not one alone;
Of Brahma, Vishnu, Siva, each may be
First, second, third, among the Blessed Three”¹⁸.

The Samkhya philosophy provides a suggestive application of the sacred number: “Reverence to Thee in the Triple form, who before creation was one complete Self, and afterwards didst undergo division into the Three Strands” (Ibid. 2.4).

The Triad is also proposed in another form: Saccidananda (Being-Consciousness-Bliss). Three characteristics are ascribed to the Supreme

¹⁸ *The Kumara Sambhava* 7.44.

who possesses Being, Knowledge and Bliss or joy. As the Real of the real, he of course *is*, and can be designated Being. The very essence of his being is knowledge and includes all understanding. Negatively his Bliss consists in freedom from mutations and the world of birth and suffering and death. Positively, the divine bliss is symbolically expressed thus: love is the divine Being's head, joy its right side, and bliss its trunk.

3. *Comparison with the Christian Trinity*: The Hindu Trinity is founded exclusively on the functional relationships between the Deity and the world and would approach what Catholic theologians call 'appropriations' if these could be disassociated from the fundamental Trinitarian mystery. Christian Trinity is the mystery of the most intimate Life of the living God, of the immanent Processions of the Word and of the Spirit, and of the Missions of the Son and of the Paraclete in the History of Salvation. On the other hand, the Hindu Trinity does not present itself as an inner 'unfolding' of the unique God; it is constituted by the synthesis, on the same plane, of the divine figures which at first had their own independent mythical formation, and in spite of their equality in theory, are far from reaching in practice the same degree of personal intensity and religious signification.

The Trinity and Divinization through Divine Grace

In the history of revelation and salvation there is a particular intervention, a presence proper to only one Divine Person to the exclusion of the other two Persons. For instance the incarnation is proper to the Son to the exclusion of the Father and the Holy Spirit. Thus redemption to the Son, sanctification to the Holy Spirit and recreation to the Father are attributed in the supernatural order of revelation and salvation. Jesus said: "It is good for you that I go away, for if I do not go, the Consoler will not come to you... when that Spirit of Truth has come, he will teach you all Truth" (Jn 16.7-13). "He (the Holy Spirit) will teach you all things and remind you of all that I have said to you" (Jn 16.26). "He will bear witness on my behalf and you too will be witnesses for me" (Jn 15.27). Jesus presents the temporal mission of the Holy Spirit as being absolutely analogous to his own Mission.

Vatican II: (LG 3-4): “The Son came on a mission from the Father... When the work which the Father had given the Son to do... was accomplished the Holy Spirit was sent on the day of Pentecost to sanctify the Church forever”. A perfect analogy between the two Missions. When a Divine Person is sent by another Divine Person it begins to be in a place in a new way through the will of the Person who sends. This mode of presence is different from the previous presence of the Divine Person. Cfr. the Holy Spirit before and after Pentecost; Christ before and after Incarnation. A new relation to the creature? No, for the Divine Persons are immutable as the Divine Nature. Hence not because of any change in the Divine Persons but because of the change that occurs in the creatures. This change in the creature can consist only in a special grace, which in a particular way makes that creature resemble the Divine Person who ‘is sent’ and who is said to come in the creature. Through an operation common to the three Divine Persons, the human nature assumed by the Word began to subsist truly in and by the Person of the Word, Son of God, and Mary became truly the Mother of God.

The whole change took place in the creature, which affects the creature alone; thus St. John: “The Word was made flesh and dwelt among us” (Jn 1.14). Jesus is son of Mary although there exists in the Word only the eternal filiation. Hence the relation of filiation of Jesus to Mary is only *relatio rationis*, which has as its foundation the divine maternity which is truly real in Mary. The new modes of being attributed to the Person of the Word in virtue of incarnation are not a mere appropriation; for it would be heretical to attribute these new modes to other Persons, Father and Holy Spirit. In simple appropriation the qualities especially attributed to one Person, such as Power, Wisdom, Goodness, or creation must likewise be attributed to other two Persons. Thus in an operation common to three Divine Persons can result in a creature in the latter’s special relationship to one Divine Person which it has not at least in an identical way with respect to other two Persons.

The Mission of the Spirit in the Church: Baptism, Confirmation, Ordination receive special grace and special relationship to the Holy Spirit, to the exclusion of the other two Persons.

In what does that particular assimilation to the Holy Spirit consist? The soul is assimilated to the Holy Spirit according to the gift of Charity.

The Holy Spirit is at the same time the Spirit of the Father and the Spirit of the Son, the love of the Father and the love of the Son, the love of the Father for the Son, and the love of the Son for the Father, as also the love of the One and the Other for each one of us. The sacraments establish us in Christ as members of his mystical Body, as witnesses of his divinity and as members of his priesthood. Each Divine Person in the Holy Trinity is an *other* Person, but they are not another Being, another God. Thus when we speak of the Holy Spirit we cannot leave entirely the other Two Persons, for the Holy Spirit as a Person is essentially relative, i.e., wholly and essentially directed to the Father and the Son.

The Father is not only the one who has the fatherhood but is subsistent Fatherhood, wholly directed towards the Son; so also the Son not only has filiation but is subsistent filiation, wholly directed to the Father. Every true relationship of the creature to one divine Person necessarily brings with it in that same creature a real different relationship to other two Persons. The Holy Spirit is the *way* that leads to the Son, as the Son himself is the way to the Father in the Trinity. For it is not only in as much as he is man that the Son is the way to the Father. Jn 11.5; 14.6: No one comes to the Father but through me. He is also the Way to the Father in as much as he is the Son. For it is only through participation in the Divine Filiation, which belongs properly to the Son and belongs to him and constitutes him as such that we can become children of the Father. This is accomplished by the Holy Spirit, who is the Spirit of the Sons of adoption (Rom 8.11). Christ and the Spirit are not only mere mediators but constitute one and the same God with the Father.

The Mystery of Christ and the relationship to the Three Divine Persons

1. *Monotheism ought to be Christocentric.* The Apostles were perturbed by the predictions of Christ's betrayal and departure and of Peter's denial. Jesus wanted to strengthen their faith. Hence he said to them: "Do not let your hearts be troubled. Trust in God still and trust in me" (Jn 14.1). Christ refers monotheism to himself: "You believe in God. Believe also in me. There are many rooms in my Father's house; I am going now to prepare a place for you, and after I have gone and prepared you a place, I shall return to take you with me, so that where I am you may

be too. You know the way to the place where I am going. Thomas said: "Lord we do not know where you are going; so how can we know the way?". Jesus said: "I am the way, the Truth and the Life. No one can come to the Father except through me. If you know me, you know my Father too. From this moment you know him and have seen him. Philip said: "Lord, let us see the Father and then we shall be satisfied... Jesus said to him: ...To have seen me is to have seen the Father... I am in the Father and the Father is in me" (Jn 14.1-10).

When Jesus designated himself as Christ, Son of the Father, or Son of Man his purpose was to instigate his hearers to interrogate on his identity. The pedagogy of Christ consisted in revealing himself in attitudes, words, in acts which for him had the value of "signs" and then to ask them who were around him: "Who do people say that I am?" (Mt 16.13-15; Mk 8.27-29; Lk 9.18.20). It pertains us to seek to penetrate his mystery by grasping, if possible, the reality of his being. Now we see him manifesting himself continually in relation with God whom he calls his Father. In this he shows himself to be profoundly religious to the point that the whole of his life appears as a perfect act of religion. It is on this religious attitude of Christ with regard to his Father the Christian religion is established. For Christians Christ is the foundation and ideal of religion. But the encounter with various religions obliges us to affront once again the problem of Christ and of religion.

For monotheistic religions there exists only God and all that is manifested in the universe is the expression of his power, of his presence and of his love. At the end monotheism renders account, better than any other system, of the fundamental experience of man before the divine, on condition that this monotheism accepts at the same time the immanence of God in everything with his presence and power.

It is in this monotheistic current that Christ is manifested. Different from many founders of religions, he is not presented as an inspired simple announcer of the Word or the indicator of life. He invites his hearers to pay attention to that which he is, beyond that which he says and does. Little by little he himself as man takes consciousness of a relation with that God whom he calls his Father, and makes us to penetrate into the essence of his own being which is religion, i.e., substantial link of man with his God. He is presented as one who came from God and had with

him an absolutely special relation, a relation of son to the father. He realized in himself the relation of man with God. On this point he has not made any dogmatic declaration. But those who had known him and meditated on the meaning of his acts and words, had recognized that he came from the Father. They came to the conclusion that with his very being he was the perfect link, the absolute relation of man with God.

The consciousness which Christ had of this relation constituted the absolute act of religion. He is in fact all man and all God. He is therefore the two terms of the act of religion and that act itself. In confront, all other religions are insufficient, either because they are too much rooted in their human aspect or because they are so much concentrated on the divine that the human pole loses its value. It is a false notion of Christocentrism of Christianity. For many Christ is the ultimate of their religious journey (itinerary). Christ always reports us to the Father and orientates us to him. When Christ has become truly the centre of our life he leads us to the Father and this makes us know him. In this act of return to the Father, Christ makes us to do in him and with him the perfect act of religion.

2. *The actual lordship of Christ.* Liberating Jesus from death, God has exalted him to the point of making him sit at his right hand (cfr Rom 8.34; Col 3.1; 1 Peter 3.22; Heb 1.3.13; Acts 2.33-34; 5.31 etc). The spatial language is symbolic and leads to the ontological language. It means that the resurrection is the act by means of which God confirms definitively the filial relationship of Jesus with Him. A relationship between "equals" by which Jesus is God as the Father is God; in his identity of the glorified Son He can do all that which is proper to God, because he lives in a full and perfect communion with the Father.

The salvific mediation of the risen Lord excludes whatever reductive consideration of him as a simple "intermediary", because as true God and true man he stands completely from the part of God and from the part of man.

Above all we have to take into account the "primacy" of Christ in the order of creation and that of redemption. He who has completely and definitively conquered in him the death, and as the Risen gives life by means of the Holy Spirit (or giving the Holy Spirit), is the "first" and

“promoter” of new humanity and new creation, which are so oriented and gone through towards the eschatological fulfilment of their new condition. There is only one mediator of creation and one sole mediator of redemption, the Christ. Everything is given in him absolutely and his mediation embraces all (time and place). No created reality however elevated can equal him. If Christ were a mediator of redemption without being mediator of creation, or inversely, we would not have received all in him and would be obliged to venerate other beings on whom we would depend and be reconciled. There is an essential link between Christology and soteriology.

3. *Absolute centrality of Christ.* Christ being together the mystery which reveals and the mystery which is revealed, the mediator and the fullness of revelation (*Dei Verbum* 2 & 4) occupies in the Christian faith an absolutely unique place. This distinguishes Christianity from other religions, including Judaism. Christianity is the only religion in which revelation is incarnate in one Person who is presented as the living and absolute Truth. Other religions have their founders, but no one of them (Buddha, Confucius, Zoroaster, Muhammed) is proposed as the object of faith of their followers. To believe in Christ is to believe in God. Christ is not only a simple founder of religion; he is immanent in history and absolutely transcendent, as the unique Other. If Christ is held with us as the incarnate Word, the signs which permit to identify him as such are not exterior to him, in the manner of a passport, or a certificate of an ambassador, but they emanate from the personal centre of irradiation which is Christ. This is so because he is in person, in his internal being, Light and the fountain of light; Jesus gives signs, proclaims a message, introduces in the world a quality of life and love, which is never seen and never imagined, but lived, and this raises the question of his true identity. In fact the message, works and behaviour of Jesus are of another order; they manifest in our world the presence of the wholly Other. In reality he is transcendent and unique. Jesus is the sign that all other signs are directed towards him. This precisely is the mystery of the Christian revelation.

The essential nucleus of Christianity is Jesus of Nazareth, in its concrete existence, in its works and in its destiny. Christianity affirms that by

the incarnation of the Son of God, by his death and resurrection, by the mystery of faith and of grace, the whole creation ought to be submitted to the Lordship of the concrete Person of Jesus Christ and make of it the proper norm which is decisive. Christianity is concentrated in one living Person, concrete and existential, the Son of God made man, to save the world and with him we have to be united personally in faith and in love. Christ Redeemer is the centre of Christianity.

Different from other religions, Christianity has as foundation the revelation of God which is placed in historical forms. It was God himself to place it in history, human and actual. The whole Christianity is pervaded by one historical personality who is Christ. To be Christian signifies to have relationship with Christ in faith; i.e., dedication of oneself to God, who in Jesus Christ is made present in the history of humanity. Christ gives an interpretation of existence but also wishes to be himself the fulfilment of existence, which is different in other religions. Christ is within history the point in which man encounters himself. The domain of this love which is God is called the Kingdom of God.

The Holy Spirit is present and active in creation, in the history of salvation of the holy people of God, operates the incarnation in the virgin Mary, acts on Jesus at baptism in Jordan, in his public life, in the transfiguration, resurrection, Pentecost, is given by the Father and the Son to the whole Church.

The work of the Holy Spirit in the non-Christian religions. The work of the Holy Spirit precedes the work of redemption, come once for all at the incarnation, death and resurrection and with the gift of the Spirit. The Holy Spirit operates a long preparation in the world. It refills the earth, renovates the earth, directs to its ends the course and the events of time, is present and directs this evolution (GS 26). In the apostolic action it stimulates in man the religious problem (GS 41); it stands present in the hearts of non-Christians (AG 13).

Universal plan of God for the salvation of men, is realized also by the religious acts (also religious incepts) with which they seek God truly (AG 17).

Undoubtedly the Holy Spirit already operated in the world before Christ was glorified (AG 4). The Holy Spirit calls all men to Christ across the seeds of the Word and the preaching of the Gospel (AG 15).

The Trinity and other Religions after the Vatican II

Christ offers to man through his Spirit the light and the forces necessary to respond to his supreme vocation (GS 10). The Church believes to be guided by the Spirit of the Lord who fills the whole earth. Moved by this faith it seeks to discover the true signs of the presence and design of God in events, in needs and in desires with which it agrees with the men of our time (GS 11). The Church knows that man under the influence of the Spirit of God will never be indifferent to the religious problem... Man seeks always to know, at least confusedly, what sense have his life, his work, his death. The Spirit stands at the root of the religious quest of man (GS 41).

Seeds of the Word present and operating in other religions (NA 2, AG 11, LG 17). Every search of the human spirit in the direction of truth and goodness, and in the ultimate analysis of God, is provoked by the Holy Spirit. Precisely from this primordial openness of man towards God are born these religions. The approach of the Church towards the religions consists in sincere respect and profound sympathy and cordial collaboration. This does not imply that the Church forgets that Jesus Christ is the unique Mediator and Saviour of the humankind. Through diverse ways the most profound aspirations of the human spirit are turned in the unique direction, which is expressed in the search of God and in the search by means of the tension towards God of the full dimension of the humanity, of the full sense or meaning of human life. "With regard to religion, what is dealt with is in the first place religion as a universal phenomenon linked with man's history from the beginning, then the various non-Christian religions, in particular the Church, is filled with deep esteem for the great spiritual values, indeed for the primacy of the spiritual, which in the life of mankind finds expression in religion and then in morality, with direct effects on the whole of culture. The Fathers of the Church rightly saw in the various religions as it were so many reflections of the one truth, "Seeds of the Word", attesting that, though the roots taken may be different, there is but a single goal to which is directed the deepest aspiration of the human spirit as expressed in its quest for God and also in its quest, through its tending toward God, for the full dimension of its humanity, or in other words for the full meaning of human life" (RH 11).

The seeds of the Word in diverse religions are a reflection of the unique Word of God who illumines every man (Jn 1.9) and who is made

flesh in Jesus Christ (Jn 1.14). These are together “the effect of the Spirit of truth operating beyond the visible confines (borders) of the Mystical Body and who blows where he wishes (Jn 3.8; RH 6&12). Hence the inter-religious dialogue is necessary¹⁹. The founders of various religions have realized with the help of the Holy Spirit a more profound religious experience. Transmitted to others, such experience has taken the form of doctrines, rites and precepts of various religions. We can say that every authentic prayer, because of its constitutive openness of the human spirit to the action with which God solicits to transcend oneself, we can retain that every authentic prayer is provoked by the Holy Spirit which is mysteriously present in the heart of every man both²⁰.

Not only in prayer the Holy Spirit is present in other religions; the presence and activity of the Holy Spirit in other religions touches both the individuals and the society, history, peoples, cultures, religions. The members of other religions respond positively to the invitation of God and receive salvation in Jesus Christ, also if they do not recognize Christ as the unique Saviour (AG 3, 9, 11; Dialogo e Annuncio 29; GS 22). The Spirit gives to all the possibility of coming into contact with the Paschal Mystery. This possibility is realized by means of intimate and sincere adhesion to Truth, the generous gift of oneself to the neighbour, the search of the Absolute provoked by the Holy Spirit of God. Also across the actuations, precepts and practices, conformable to the moral law and the authentic religious sense is manifested the ray of the divine wisdom. Properly in force of the presence and activity of the Holy Spirit the elements of good at the core of religions disposed mysteriously the heart to receive the revelation full of God in Christ. Hence, respect, sympathy, collaboration with other religious members²¹.

¹⁹ *Tertio Millennio Adveniente*, n. 53.

²⁰ “Allocution to the Members of the Roman Curia by Pope John Paul II”, 22 Dec. 1986; cfr. also the “World Day of Prayer for Peace at Assisi”, 22 Oct. 1986.

²¹ See: “The Catechesis of John Paul II”, in *L'Osservatore Romano*, 10 Sept. 1988.

The relationship between the Old and New Economy of salvation

There is a profound difference between the Old Testament economy of salvation and the New Testament economy of salvation, issuing from the incarnation of the Son of God. The problem has been treated in the Catholic Church from the perspective of the theology of grace.

According to several of the Greek Fathers of the Church there were divine (supernatural) gifts under the Old Testament Dispensation but they were only a preparation for the gift of Christ. In other words they were gifts like power, prophecy and miracles which were not a substantial and personal indwelling of the Holy Spirit; they had a specific active purpose of preparing for Christ, different from the general active purpose as found in non-Christian religions. Since the incarnation and the outpouring of the Holy Spirit which followed the death and resurrection of Christ, the Lord not only gives his gifts but gives himself to us. The Person of the Holy Spirit is not only revealed but is given; it dwells substantially in the faithful who form the Church. Some theologians make a further precision, by distinguishing between created and uncreated grace. The created grace is the inner, supernatural quality which enables to act supernaturally and to produce meritorious acts, as in the case of the just in the Old Testament; and the uncreated grace is the Person of the Holy Spirit who is the formal cause of our status as sons of God²².

The Latin Fathers (St. Augustine, St. Leo), followed by St. Thomas Aquinas, held that those who lived before Christ could be justified by implicit faith in the Saviour who was to come. St. Augustine and St. Thomas Aquinas say that by faith and grace, the just of the Old Testament belonged to the times of the Gospel. As individuals they were freed from the collective system of the Law which did not justify those who observed it; but they became the temples of the Holy Spirit.

For St. Thomas Aquinas, the grace of the just in the Old Testament was the grace of Christ with its fruits such as the divine sonship and God's indwelling, but this grace was unable to bear its ultimate fruit which is spiritual and bodily glory, because the passion of Christ had not

²² Cfr. Y. CONGAR, *The mystery of the Temple*, Burns & Oates, London 1962, p. 277.

taken place²³. There is the intrinsic qualitative difference between the grace of the just in the Old Testament and the grace which follows the incarnation, Easter and the Pentecost²⁴. We can summarize our conclusion as follows: Israel was God's People but not the Body of Christ. The Holy Spirit exercised various functions within it, but he dwells only in the Body of Christ whose soul He is. The Father and the Son perform the works *ad extra*, attributed (appropriated) to the Holy Spirit, for all is common to the three Divine Persons, except that by which the first Person is the Father, the second the Son, and the third the Holy Spirit, and hence according to the order in which the three divine Persons exist, since this order derives from the relations which make them what they are as Persons.

It is legitimate to appropriate some essential attribute to one Person, without excluding others, because there is some similarity between the attribute or act and the personal character, and hence may suggest the special characteristic of each Person. Hence there is not only the appropriation of the essential attributes such as Power, Wisdom, Goodness, but also the appropriation of the *ad extra* acts which make the history of salvation. The order of the Missions in the economy is based on the order of the Processions and reveals it. Mgr Journet says: "The Spirit proceeds in eternity as God; but he proceeds also in time, since he is sent both visibly and invisibly to be, in his turn, among men and with the Church. Thus the birth in time both of Christ the Head, and of the Church which is his body, is the final outcome of that eternal act of the Father united to the Son the purpose of which is to send forth, to bring forth the Spirit. That is why St. John sees the holy city, the new Jerusalem coming down from heaven, coming down from God (Apoc 21.2)"²⁵.

²³ S. TH., I-II. 1.1. ad 3;107.7. ad 2 and 3; in Heb 9.2.

²⁴ Cfr. G. PHILIPS, «*La grace des justes de l'Ancien Testament*», in *Ephem. Theol. Lovan.*, 23 (1947), pp. 521-56; 24 (1948), pp. 23-58.

²⁵ *Eglise du Verbe incarné*, t. 2, p. 455, Paris 1951.

World Religions and the general history of salvation

Immediately after the fall of our first parents, the mediation of Christ for the salvation of humanity began and worked in a hidden way by anticipation. In the age of expectation before the incarnation salvation can be obtained by human persons without knowing Christ's future coming in an explicit way but in an imperfect and obscure way which is implied in their sincere belief in God or the Divine; i.e., by an assent of theological faith that God exists and helps sincere souls. In the faith that God exists is contained, although they were not able to realize it, faith in the Trinity; in their faith that God helps is contained the faith in the incarnation and Redemption. "Now it is impossible to please God without faith, since anyone who comes to him must believe that he exists and rewards those who try to find him" (Heb 11.6).

A definition of faith is given. Faith gives substance to our hopes; i.e., faith points to the future; faith makes us certain of realities we do not see; i.e., faith points to the heavenly realities in the present time. Only faith can guarantee the blessings that we hope for, or prove the existence of the realities that at present remain unseen. We can take this as a theological definition of faith; i.e., the anticipated and assured possession of the heavenly realities (cfr Heb 6.5.; Rom 5.2; Eph 1.13ff). Any one who seeks fellowship with God must obviously believe in his existence and good will. God shows forth his boundless love by giving his Son for the salvation of the world. From then on everything was to be centred on the Cross. Jesus said: "And when I am lifted up from the earth, I shall draw all men to myself" (Jn 12.32). There is here an allusion to both the lifting up of Christ on the Cross and his lifting up to heaven on the day of his resurrection. The two events are the two aspects of the same mystery. The crucified Jesus will be set forth before the eyes of the world as its Saviour. God willed that "all things are to be reconciled through him and for him, everything in heaven and everything on earth, when he made peace by his death on the Cross" (Col 1.20). This reconciliation of the whole universe (both Angels and human beings) does not mean that every single individual will be saved but that all who are saved will be saved by their collective return to the right order and peace of perfect submission to God. "God has let us know the mystery of his purpose, the hidden plan he so

kindly made in Christ from the beginning to act upon when the times had run their course to the end: that he would bring everything together under Christ as head, everything in the heavens and everything on earth (Eph 1.9-10).

Recapitulation means Christ as the Head: To gather round a new centre or to recentre all things in Christ. So the grace given before the incarnation is already by anticipation a Christian grace. Hence those who opened themselves to the promptings of his grace, Christian by anticipation, there was salvation by the merits of Christ. This grace was hidden in the hearts of men, seen only by God; there is a hidden way in which grace worked its way into men's hearts. St. Thomas Aquinas calls this the age of the natural law since grace came into human hearts by adapting itself to the movements of nature to do good acts when he chose the morally good; grace was there secretly and placed him in contact with higher realities. The impulse which urges him to acknowledge God's sovereignty, to adore, to confess his dependence upon him, to confess his sins came from a higher source; i.e., from the heart of the Trinity. "This is how it is with all who are born of the Spirit" (Jn 3.8).

St. Paul gives a description of the condition of the Gentiles as follows (Eph 2.11f): They were physically uncircumcised. They had no Christ, i.e., no Messiah. They were excluded from the membership of Israel; aliens without the Covenants with their Promise. They were without the hope of the Messiah; they had many gods but not the one true God (Col 8.5f). Now the crucifixion of Christ has brought together Jews and Gentiles and reconciled both with the Father. The Mosaic Law gave the Jews the privileged status, not including the Gentiles. Jesus abolished this Law by fulfilling it once for all on the Cross (Col 2.14). New Man is the prototype of the new humanity that God recreated (Col 5.17) in the person of Jesus Christ, the second Adam. The sinful corrupt race of the first Adam has been destroyed by the crucifixion (Rom 5.12f; 8.3; 1 Cor 15.21). He is unique because in him the boundaries between any one group and the rest of humanity disappear (Col 3.10f; Gal 3.27f).

Religiously illumined people considered the cosmic phenomena as symbolic of divine realities; the various events of history are manifestations of the divinity (Hierophanies). Storms manifested God's anger and man's dependence liable to be overwhelmed by them. The stability of the

rocks symbolized eternity in comparison with the flow of time. The cycle of seasons represented the goodness of God towards whom people's hearts can be turned by interior grace. Paul and Barnabas at Lystra said: "We bring you the good news that you should turn from these vain things to the living God who made heaven and earth and the sea and all things that are in them... God did not leave himself without testimony, bestowing blessings, giving rains from heaven and fruitful seasons, filling your hearts with food and gladness..." (Acts 14.7ff). "Filling your hearts with gladness" means that God illumined the Gentiles interiorly, helping them to grasp their inner meaning. Again Paul's words to the Athenians: "It is God who gives everything, including life and breath to every one. From one single stock he not only created the whole human race so that they could occupy the entire earth, but he decreed how long each nation should flourish and what the boundaries of its territory should be. And he did this so that all nations might seek the deity, and by feeling their way towards him, succeed in finding him. Yet in fact he is not far from any one of us, since it is in him that we live, and move, and exist, as indeed some of your own writers have said: 'We are all his Children'" (Acts 17.24-28).

There is mention also of persons outside the line of Patriarch of the Old Testament who lived in holiness; e.g., Melchisedech, according to him Christ was said to be priest, not according to Abraham or Aaron. The Priest-King Melchisedech (a cananite name) worships the Most High God, El-Elyon, even before the levitical priesthood. He is represented as a figure of the Messiah who is both king and priest (Ps 110.4). The application to Christ's priesthood is worked out in Heb 7. He did not belong to the chosen people. Also Job and the queen Sheba (Mt 12.42) were outside the fold of the chosen people. Some Gentile individuals were endowed with prophetic gifts and empowered to proclaim the truth and set things in order among the disordered situation. There were sacraments chosen by men through the interior inspiration of grace which were not sacraments of the New Law, because grace did not pass through them for they were mere signs, not causes of grace.

They merely designated the subject on whom grace was conferred. Prophetic teaching and the visible signs (sacraments) were mediations which were preparatory to the visible mediation of the teaching and sacraments of the Redeemer Jesus Christ. In this 'natural order' there was a

simple revelation of the inscrutable mystery of a God who is and who is a rewarder, i.e., who is beneficent to those who seek him. But there was idolatry for most people and pantheism in the case of intellectuals, because forces of evil tended to distort the rites and sacraments and the recognition of God in the hierophanies. God was not denied but was associated with the things of this world and his transcendence was lost sight of. Primitive monotheism became polytheism. The rites of initiation became cruel, immoral and perverse, and sometimes totally magical.

In the New Testament the notion of unity opened out into that of the Trinity and the notion of God's providence for mankind opened out into that of the incarnation and redemption. God is so beneficent to men that he sent his Son Jesus to die for them on the Cross. Grace is Christian by anticipation whether in the context of the Gentile world or in the case of the chosen people of the Mosaic Law. "Pain and suffering will come to every human being who employs himself in evil – Jews first, but Greeks as well; renown, honour and peace will come to everyone who does good – Jews first but Greeks as well. God has no favourites" (Rom 2.9-11). The presence of grace was affirmed among both Jews and Gentiles whom Christ was to make a single people in his Church, according to Paul, a people sealed by his blood (Eph 2.13-18).

The presence of the Trinity in other Religions: an Ecumenical perspective

The crucial issue in the theology of religions is the presence of God and his Spirit and the saving work of Christ outside the Church. In the Nairobi meeting there was a deep division among Christians. The syncretism that implies the idea that Christ speaks equally through all religions has to be rejected. The action of the Holy Spirit beyond the bounds of the Christian community has to be recognized, since it is the basis of dialogue which is a means of achieving a deeper understanding of the newness of the Gospel message. It is necessary to discover what Christ is doing in other religions through sharing common human aspirations and cooperation in meeting human need. A theology of dialogue has to be Christo-centric, evaluating all concepts and attitudes critically in the light of Christ in order to communicate the truth and meaning of the Gospel. (See Reflections on the fifth WCC Assembly based on reports of some of the Catholic observers, SPCU, *Information Service*, n. 30 (1976), pp.2ff).

The Christian faith, in ‘the only history which has ever really come about’, the incarnation of the Son of the Father, breaks the cycle of everlasting return, gives meaning to time and preserves the reality of the person at the heart of union with God. Confident in the Holy Spirit’s action which overflows the bounds of the Christian community, dialogue with other religions is fostered in order to achieve a deeper understanding of the newness of the Gospel and of the fullness of revelation. Thus we can show the adherents of other religions the salvific truth of God’s love which fulfils itself in Jesus Christ²⁶.

God is present in the world as its Creator, Sustainer and Lord of history who rules all things as Loving Father. The presence of Christ in the world is a consequence of the continuity of God’s action in creation and redemption. The continuity of God’s action in creation and redemption is found in the Covenant he made in the Old Testament with Israel and renewed and transformed in the New Testament with all humanity. In the New Testament “the new creation” (2 Cor 5.17) is seen as the restoration and completion of the purposes of the Creator. Christ is the Redeemer of the whole world. Through the Spirit he is at work in creation and redemption. As the presence in the world of the risen Christ, the Spirit affirms and manifests the resurrection and effects the new creation. Christ, the Lord of all and active in creation, points to God the Father who in the Spirit leads and guides history. It is in this context that we have to understand the active presence of the Triune God in other religions²⁷.

The Presence of Christ in other Religions

Jesus Christ is the Lord and Saviour not only for Christians but for all humanity. The Church’s calling to witness in word and life to God’s saving work in Christ is fundamental to her being. God’s saving work in Christ is not restricted to Christians but extends also to non-Christian communities and the whole created order. The Church is commissioned

²⁶ See: “Charles Moeller’s General report on Nairobi Assembly”, SPCU, *Information Service*, n. 27, 1975, p. 11.

²⁷ See: “Consultations between the SPCU and the World Alliance of the Reformed Churches”, *Information Service*, n. 35, 1977, “The Presence of Christ in Church and World”, nn. 41ff.

to preach the Gospel to all men, in the hope that all may come to know God revealed in Christ²⁸.

In Christ “the complete being of the Godhead dwells embodied” (Col 2.9). All Christians testify that the salvation accomplished by Christ in his death and resurrection is bestowed on and effectively appropriated by humanity in the proclamation of the Gospel and in the holy sacraments through the Holy Spirit²⁹. Jesus Christ is the one witness of God, true and faithful (Rev 3.14;1.5). The witness he gave to the Father through his life was sealed by his death on the cross. His death evidenced total dedication to the witness he bore; it was the testimony he gave to himself as “the truth that liberates” (Jn 8.32). Through his death and resurrection he breathed forth his Spirit to animate his followers and to draw them together in the community of witness, his mystical body which is his Church³⁰.

Though it is true that Christ’s presence in the Church places her in a special relationship to the world, an “ecclesiological monopoly” on the presence of Christ and the conclusions that follow from it are exegetically untenable. The presence of Christ in the world is a consequence of the continuity of God’s act in creation and redemption. The universality of the lordship of Christ (Eph 1.21f) extends to the whole humanity. “There is no dichotomy between the Christians’ personal response to the Christ they find in the Church and their corporate response along with others, Christians and non-Christians alike, to the Christ who confronts them with the world. To participate in the divine life by grace is to participate in God’s love for the world which he has created and which, with the help of responsible people, he is re-creating”³¹. This does not mean that the Church and other religions are put in parallel as ways of salvation, Christ working in other religions independently of his Church.

The Fifth Assembly of the WCC at Nairobi states: “Jesus Christ came to loose the bonds of sin and death, to free from oppression and the lim-

²⁸ See: “Report of the Joint Commission between R.C. and the World Methodist Council”, SPCU, *Information Service*, n. 34, 1977, n. 11.

²⁹ Cfr. “All under one Christ”, RC and Lutheran Joint Commission report, SPCU, *Information Service*, n. 44, 1980, n. 15.

³⁰ See: WCC and RC Joint Working Group on common witness, SPCU, *Information Service*, n. 44, 1980, n. 17.

³¹ Cfr. *The Presence of Christ in Church and World*, op. cit., n. 5.

itation of our mortal condition every man and woman in their individual lives, in their life in society, and in their membership in the human family as a whole". Jesus Christ is the source and center of communion for all who are Christians, their only and firm hope of being able "to fulfil together their common calling to the glory of the One God, Father, Son and Holy Spirit" (Basis WCC), to be "a lasting and sure seed of unity, hope and salvation for the whole human race" (*Lumen Gentium* 9)³².

It is interesting to see that the themes of Nairobi ("Jesus Christ Frees and Unites") and of the Holy Year (Renewal and Reconciliation) are similar and are brought to bear on the General Assembly of WCC. Who is Jesus Christ who frees and unites? The previous Assemblies had emphasized Jesus Christ as the Hope, as the Light, as the One who makes things anew. Nairobi directs us to Jesus as the Liberator and Jesus as the unifier. Jesus Christ brings liberation in our personal lives. He liberates us also in our social life. He frees us from the false security of colour, sex, class situation, citizenship and nationality. He effects in us a conversion to make the concerns of others our own, thus making us to know Christ as Lord of the universe and the Cross as salvation for all. He frees us for the struggle to work for the poor and dispossessed. Jesus came that all may be one. A new awareness of responsibility for world evangelization³³. True evangelism is total and integrated: the whole Gospel for the whole man and for the whole of humankind.

In this Assembly (Nairobi) a distinction was made between bad syncretism and Christ-centred syncretism; the former would mix together the various beliefs and the latter which would assimilate the spiritual values of other religions (M.M. Thomas). Evangelization should use the values of the Gospel and of the spirit of Jesus Christ so that these too can transform all cultures and be incarnated in them, and so that through the cultures there may be achieved a single community. Unity in diversity will then become possible. These cultures in which the Gospel becomes alive and effective also undergo changes, because Christ judges, affirms, changes and completes cultures (Ibid. p. 10).

³² See: "The Firth Assembly of the WCC", SPCU, *Information Service*, n. 30, 1976, p. 1.

³³ Cfr. "The International Congress on world evangelization at Lausanne", in 1974, and "The Roman Catholic Synod of Bishops on Evangelization", in 1974.

TRINITÀ E INCULTURAZIONE

G.M. SALVATI

PATH 1 (2003) 223-237

Introduzione

Nelle molteplici definizioni di *cultura* proposte e accettabili¹, generalmente si ritrova un nucleo comune, che consente di intenderla come quel complesso di riferimenti, di prospettive di pensiero e di sensibilità che accomuna gruppi umani o popoli e che si connota per un forte radicamento e una notevole incidenza nel vissuto delle persone.

In questa luce, *inculturazione* indica l'incontro solitamente pacifico fra esperienze di carattere e di contenuti diversi, che gruppi umani realizzano o subiscono, e che dà origine ad una commistione di elementi o ad una sintesi nuova. Quest'incontro fra le diverse culture è, di solito, fecondo, sia perché ognuna 'dona' qualcosa all'altra, senza impoverirsi; sia perché grazie ad esso emergono potenzialità nascoste e viene suscitata nuova vitalità.

Il fenomeno dell'inculturazione si verifica anche nel cristianesimo; il complesso di esperienze, di pensiero, di vita e di prospettive che connotano la comunità cristiana, se, per un verso, è il risultato di un dono dall'al-

¹ Proporre una definizione esaustiva della *cultura* è impresa ardua; essa, infatti, congloba dimensioni antropologiche, sociologiche, psicologiche, storiche, filosofiche difficilmente esprimibili in maniera simultanea e soddisfacente. Per orientarsi, può essere utile riferirsi ai seguenti testi: A. PEELMAN, *L'Inculturation. L'Église et les cultures*, Desclée, Paris 1988 (tr. it.: *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993); M.P. GALLAGHER, *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture*, Darton, London 1997 (tr. it., *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999).

to, offerto alla storia da Dio per mezzo di Gesù Cristo, non per questo non si collega a un contesto immediato. Nel momento in cui nasce e nel suo sviluppo nel tempo, l'identità ecclesiale matura in una fitta rete di relazioni, tanto con il contesto culturale in cui è apparsa, quanto con quello dei luoghi in cui il cristianesimo si è man mano diffuso e affermato. Anche la comunità cristiana vive l'esperienza del reciproco influsso fra le culture, per cui, se in non poche occasioni essa riprende prospettive di pensiero e linguaggio di un tempo e di un luogo determinati; allo stesso modo si verifica che il Vangelo di Cristo inciderà profondamente nel pensiero e nella storia dei popoli a cui esso viene annunciato.

Negli ultimi decenni la comunità cattolica ha ripreso con insistenza la tematica dell'inculturazione², non limitandosi a considerarla quale semplice fenomeno di carattere sociologico o antropologico, antico quanto la storia della Chiesa e verso cui oggi più che mai occorre sentirsi solleciti, in nome del rispetto dovuto all'originalità e alle ricchezze presenti dappertutto.

² Cf., ad esempio, AA.VV., "Cristianesimo e culture: un arricchimento reciproco?", in *Concilium* 30 (1994) 1-176; AA.VV., *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de teología histórica*, Soler, Valencia 1996; AA. VV., "Fede e inculturazione", in *Credere oggi* 20 (2000) 3-121; A. AMATO, "Cristologia e inculturazione: riflessioni criteriologiche sulla teologia dell'inculturazione", in S. FRIGATO (ed.), *"In Lui ci ha scelti" (Ef 1,4). Studi in onore del Prof. Giorgio Gozzelino*, LAS, Roma 2001; ID., "Inculturazione – Contestualizzazione – Teologia di contesto: elementi di bibliografia scelta", in *Salesianum* 45 (1983) 79-111; L. AMAFILI, "Inculturation: its etymology and problems", in *Questions liturgiques* 73 (1992) 170-188; M.C. AZEVEDO, "Inculturazione: problematica", in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 576-587; H. CARRIER, "Inculturazione del vangelo", in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale*, cit., 587-593; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, in *Regno/Documenti* 9 (1989) 275-282; P. GIGLIONI, *Inculturazione. Teoria e prassi*, LEV, Città del Vaticano 1999; F. MIGUENS DEDYN, *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II: como anunciar el Evangelio a todas las gentes*, Calabra, Madrid 1994; M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturação da fé. Uma abordagem teológica*, Lodola, São Paulo 2001 (tr. it.: *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, Queriniana, Brescia 2002); A. PEELMAN, *L'Inculturation*, cit.; PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *La Cultura en el Horizonte de la Transmisión del Evangelio. Perspectivas para una Nueva Evangelización*, Puebla 2001; P. POUPARD, "Culture et inculturation: essai de définition", in *Seminarium* 32 (1992) 19-34; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Chapman, London 1988.

tutto: molto più profondamente, l'inculturazione viene percepita quale "autentico processo salvifico, che non può essere ridotto a un adattamento esteriore del messaggio cristiano. La dimensione più importante dell'inculturazione è precisamente quella soteriologica"³.

Ciò sta a significare che essa è un fenomeno complesso e delicato che, pur appartenendo alla storia e pur svolgendosi secondo leggi e criteri umanamente individuabili e classificabili, non è però riconducibile a pura catena di cause ed effetti o a semplice gioco delle volontà o delle circostanze. Essa è, invece, esperienza umana 'visitata' da Dio, nel senso che si configura quale accadimento da comprendere all'interno di un progetto (o disegno) di bene che riguarda, coinvolge, interessa l'uomo e la storia; un piano globale (o *mistero*), avente il Dio trino quale origine, custode e patria e che comporta "l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa"⁴.

È proprio in questa prospettiva spiccatamente *teologica* che si inseriscono le riflessioni qui proposte, che prenderanno in considerazione il rapporto fra *Trinità e inculturazione* sotto una triplice dimensione. Anzitutto si evidenzierà come l'attuale riflessione teologica sul mistero sommo del Dio uno e trino abbia di fatto risentito del *contesto* in cui essa è stata elaborata e proposta; ciò a testimonianza del permanente, benefico e provvidenziale influsso che la sensibilità culturale di una comunità locale esercita sul pensiero della fede. In un secondo momento si metterà in luce come la teologia successiva al Concilio Vaticano II, riscoprendo la Trinità quale origine e meta della realtà, della vita e del pensiero, abbia posto le basi di un accostamento positivo e costruttivo alla *multiculturalità* che connota la Chiesa e la comunità umana dei nostri giorni. Il terzo momento della presente riflessione consisterà nell'individuare alcuni particolari orientamenti culturali del nostro tempo, per attingere alla concezione trinitaria di Dio luce e prospettive utili ad una più saggia e umana costruzione del futuro.

³ P. POUPARD, "La cultura, horizonte de la transmisión del Evangelio", in PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *La Cultura...*, cit., 7-25, qui 15.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Slavorum apostoli*, 21, in *Acta Apostolicae Sedis* 77 (1985) 779-813.

1. Trinità in contesto

C'è un primo aspetto dello speciale rapporto fra Trinità e inculturazione, che dev'essere colto: è quello che potremmo definire la 'rilettura locale o contestuale' del mistero trinitario⁵. A tal fine, occorre anzitutto richiamare alla memoria la *svolta* verificatasi nella vita e nel pensiero della comunità ecclesiale cattolica, ma non solo in essa, negli anni che seguono il Concilio Vaticano II⁶: si tratta di quel passaggio dall'oblio alla riscoperta della Trinità, maturato lentamente a partire dagli anni '60 e giunto a un vertice sublime alla conclusione del XX secolo, quando ormai la teologia vive con rinnovata coscienza la priorità del mistero del Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo, mentre tutta la Chiesa cattolica prepara e poi celebra il Giubileo del 2000 nel nome della Trinità, riproponendo il mistero dei Tre quale fondamento, centro e mèta della vita, del pensiero e della prassi del popolo di Dio.

In questa generale riscoperta della Trinità da parte di tutta la comunità ecclesiale, si deve, però, notare la diversa accentuazione, assunta dal discorso teologico nei differenti contesti ecclesiali. Pur dandosi in quasi tutte le comunità cristiane un rinnovato vigore di riflessione sul Dio trino, accompagnato dallo sforzo di non trascurare nessuno dei numerosi e complessi aspetti e risvolti di questo mistero, è però accaduto che le Chiese che vivono nelle diverse zone del mondo e i rispettivi centri di elaborazione del pensiero teologico, abbiano messo a fuoco oppure sottoposto a più approfondita analisi aspetti o conseguenze particolari del mistero basilare della fede cristiana: la realtà trinitaria di Dio. Questa differenza di accento è il risultato evidente del reciproco e inevitabile influsso fra il contesto, l'esperienza di fede e il pensiero credente, in altri termini dell'*inculturazione*. Quest'ultima ha provvidenzialmente consentito che, pur nella condivisione dell'unico patrimonio della fede trinitaria e del comune impegno a riscoprirne la straordinaria ricchezza, ogni 'regione' del mondo abbia realizzato un originale approccio al mistero di Dio.

⁵ Su ciò, cf. A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994.

⁶ Per una delineaazione delle ragioni e degli effetti di questa svolta, cf. G.M. SALVATI, "La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare", in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, cit., 9-24.

A testimonianza di ciò, è possibile presentare due casi emblematici: quello dell'Europa e quello dell'America Latina.

1.1. *L'Europa*

Un primo elemento del condizionamento contestuale o della feconda relazione fra riflessione teologica e ambiente di vita o dell'inculturazione è costituito dallo spiccato interesse della riflessione teologica europea per il problema del *rapporto fra concezione trinitaria di Dio e monoteismo*⁷. Se, da un lato, questa tematica è strettamente connessa a tutta la storia del pensiero credente, nel senso che costituisce una delle costanti del discorso su Dio elaborato dai teologi, fin dai primi secoli della storia della comunità cristiana; dall'altro, si deve cogliere in essa un riferimento a *due note* caratteristiche della Chiesa che vive in Europa.

Anzitutto una più spiccata attenzione al rapporto tra teologia e filosofia, che si radica nella bimillenaria consuetudine ad accostare "Gerusalemme e Atene", la fede e la ragione, il mistero rivelato e l'esercizio rigoroso dell'intelligenza speculativa, la passione per Dio e quella per la ricerca della verità. Questa attenzione si accompagna, tra l'altro, al frequentissimo utilizzo della concettualità e degli orizzonti tipici dell'indagine filosofica da parte dei teologi, nonché alla confortante ripresa del dialogo fra filosofi e teologi, che si registra in tanti centri di ricerca e di elaborazione del sapere, dopo le polemiche e i pregiudizi reciproci verificatisi durante l'epoca moderna e fino alla prima metà del XX secolo. È ovvio che l'incontro e il dialogo fra teologia e filosofia non sono assenti in contesti diversi da quello europeo, ma non v'è dubbio che è proprio qui che

⁷ Cf., ad esempio, S. DEL CURA ELENA, "El Dios único: crítica y apología del monoteísmo trinitario", in *Burgense* 37 (1996) 36-379; P. GISEL - G. EMERY (edd.), *Le christianisme est-il un monotheisme? Actes du 3e cycle de théologie systematique des Facultés de Suisse romande*, Labor et Fides, Genève 2001; D. HEDLEY, "Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God", in *Religious Studies* 32 (1996) 61-77; A. RITTER, *Der Monotheismus als Ökumenisches Problem: eine Studie zum trinitarischen Denken von Gott im Kontext des christlichen-muslimischen Dialog*, Diss. Wuppertal 1997; A. RUSSO, "La rivincita del politeismo: analisi delle recenti accuse al monoteismo", in *Asprenas* 41 (1996) 459-482 .

esso viene sentito e proposto con maggiore intensità, proprio a causa della particolare vicenda storica e culturale dell'Europa.

La tematica del rapporto fra concezione trinitaria di Dio e monoteismo è, inoltre, legata ad un'altra esigenza che va sempre più affermandosi nel contesto europeo: quella di esaminare con attenzione, anche in vista della pace e dell'incontro fra i popoli, uno dei 'nodi problematici' più seri, che si profilano all'orizzonte nel dialogo fra il cristianesimo e le altre religioni monoteistiche, ossia la conciliazione fra l'affermazione dell'unità/unicità di Dio e l'esistenza di una trinità/pluralità in Dio stesso. Quest'urgenza scaturisce non solo da esigenze di tipo teorico, ma è chiaramente collegata a una situazione sociale che si connota, in Europa, per una sempre maggiore mobilità delle etnie, per un incremento della multiculturalità, per un'accresciuta presenza di persone e comunità di fede islamica. Si collega, inoltre, alla necessità di costruire un futuro di fraternità e di giustizia in nome dell'*unico* Dio che ebrei, cristiani e musulmani dicono di adorare e a cui si riferiscono quale principio supremo che fonda l'uguaglianza e il diritto di ogni popolo e nazione ad esistere ed esercitare liberamente e nel rispetto dell'altro la propria originalità.

Se anche questo fenomeno della multiculturalità e della convivenza fra uomini di differenti religioni è presente in altri luoghi del mondo, resta però vero che il radicamento millenario delle grandi religioni monoteistiche nella storia dell'Europa e dell'area del Mediterraneo dà ad esso una speciale intensità, che la teologia registra, analizza e approfondisce, lasciandosi, così, positivamente condizionare dal contesto in cui è presente la comunità cristiana.

1.2. *L'America Latina*

Un'ulteriore testimonianza dell'inculturazione del pensiero trinitario credente è fornito dalle vivacissime comunità della Chiesa cattolica dell'America Latina. Negli anni successivi al Concilio Vaticano II esse hanno dato vita ad originali, talvolta problematiche, esperienze di vita e di pensiero; e hanno contribuito con la loro vitalità a mostrare sia la fecondità del Vangelo per l'impegno di vicinanza agli ultimi della storia, sia l'efficacia di questo impegno in ordine alla elaborazione del discorso teologico. Anche queste comunità hanno dato il loro contributo alla generale riscoperta della 'luce trisolare' della Trinità e, in un contesto segnato dalla

spiccata sensibilità al rapporto tra fede in Gesù Cristo, appartenenza alla Chiesa e sforzo di promozione della giustizia, ecco che i teologi si sono interrogati in modo speciale sul rapporto Trinità-società, sforzandosi di mettere in luce le conseguenze e gli impegni (sul piano politico, sociale ed ecclesiale) di una concezione cristiana di Dio che diventi riferimento decisivo per la comunità umana, fino a costituire il modello e il criterio di una retta impostazione dei rapporti reciproci fra gli uomini, tanto di quelli personali, sia di quelli sociali e politici, senza trascurare la relazione fra l'uomo e l'ambiente nel quale egli vive⁸.

Certamente, la tematica delle relazioni fra la concezione di Dio e quella politico-sociale è stata affrontata con una certa frequenza da parte dei teologi del nostro tempo: l'esistenza di una certa dipendenza dell'idea di stato o di governo da quella di Dio, e viceversa, è stata ampiamente sottoposta a indagine e valutazione, con risultati molto interessanti⁹. È altrettanto vero che la sensibilità verso la reciproca dipendenza tra la concezione trinitaria di Dio e i vari aspetti sociali della storia umana è sufficientemente presente presso diversi esponenti della teolo-

⁸ Cf., ad esempio, V. ARAYA, *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la teología de la liberación*, DEI, San José de Costa Rica 1983; L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987; ID., *Trinità: la migliore comunità*, Cittadella, Assisi 1990; J.L. CARAVIAS, *O Deus de Jesus*, Vozes, Petropolis 1987; L.A. GALLO, "Il mistero trinitario nella teologia latino-americana", in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 151-170; I. GEBARA, *Trinidad, palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista*, Paulinas, São Paulo 1994; G. GUTIERREZ, *Il Dio della vita*, Queriniana, Brescia 1992; ID., *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 1986; R. MUÑOZ, *Il Dio dei cristiani*, Cittadella, Assisi 1990.

⁹ Cf., ad esempio, J. ASSMANN, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1995; Y. CONGAR, "Le monothéisme politique et le Dieu Trinité", in *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1981) 3-17; ID., "Il monoteismo politico dell'antichità e il Dio-Trinità", in *Concilium* 3 (1981) 56-65; E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935 (tr. it.: *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983); J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg-München 1971 (tr. it.: *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973); P. KOSLOWSKI, "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre", in *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 70-91.

gia cattolica¹⁰. Rimane, però, altrettanto evidente che, in misura maggiore rispetto agli altri contesti ecclesiali, in America Latina è stato avvertito il bisogno di coniugare più strettamente l'esercizio dell'intelligenza teologica che riflette, nell'amore e nella speranza, sul mistero del Dio trino, con l'attenzione ai poveri o agli ultimi quale impegno doveroso dei credenti nel Dio che è Padre, che nel Figlio si è fatto prossimo all'umanità e nella forza dello Spirito sostiene l'ansia di giustizia e di pace degli uomini di buona volontà.

2. La Trinità, paradigma del sapere teologico

Il secondo modo di intendere la relazione fra Trinità e inculturazione riguarda la necessità, sempre più consapevolmente avvertita fra i teologi e sempre maggiormente rispettata, di adottare la concezione trinitaria del Dio cristiano quale *paradigma* di tutto il sapere teologico e, di conseguenza, della riflessione sui diversi aspetti o contenuti dell'esperienza cristiana¹¹. Prima di esaminare alcune espressioni di questo fenomeno, è bene fare qualche considerazione che giustifichi perché questa idea, ossia la cosiddetta 'rilettura trinitaria' dei diversi capitoli del discorso credente, sia da comprendere nell'ambito della *inculturazione*.

A questo scopo, è bene ritornare alla cosiddetta 'svolta trinitaria' della seconda metà del XX secolo. In un bilancio della dottrina trinitaria cattolica, proposto qualche tempo fa¹², riferivo che gli anni '60 (del XX secolo) sono stati quelli della *profezia*, mentre gli anni '70 costituiscono quelli della *riscoperta*; gli anni '80 rappresentano quelli della *fioritura* e

¹⁰ Cf., a questo proposito, AA. VV., *El Dios cristiano y la realidad social*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1987; E. CAMBÓN, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999; G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia, Queriniana 2000, pp. 533-571; X. PIKAZA, *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990; N. SILANES, *La Santísima Trinidad, programma social del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991.

¹¹ Una valida espressione di questa prospettiva è offerta da L. FLORIO, *Mapa trinitaria del mundo. Actualización del tema de la percepción del Dios trinitario en la experiencia histórica del credente*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000.

¹² G.M. SALVATI, "La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare", cit.

della *prima fruttificazione*. Si può completare il quadro allora prospettato dicendo che gli anni '90 sono stati quelli di una raggiunta *maturità*, che nella comunità ecclesiale cattolica si è evidenziata, sul piano della prassi, nella celebrazione del Giubileo di fine secolo; mentre sul piano della riflessione credente si è espressa nella consapevolezza diffusa che il *proprium* e il *novum* della rivelazione cristiana, ossia la concezione trinitaria di Dio e la realtà singolare di Gesù Cristo, vero Dio, vero uomo e salvatore di tutto e di tutti, costituiscono il riferimento necessario e fecondissimo per comprendere la realtà, la storia della salvezza, l'identità dell'uomo, nonché tutto ciò che, in diversa maniera, riguarda l'uomo stesso.

Per questo motivo la teologia recente non si limita a rileggere in chiave trinitaria i capitoli fondamentali del pensiero credente: la cristologia, l'ecclesiologia, la liturgia, l'economia sacramentale, l'esperienza della grazia, l'antropologia, la vita consacrata, l'impegno missionario, il dialogo interreligioso, la vita morale, l'esperienza del soffrire, la storia nel suo complesso, l'impegno di liberazione¹³, ma va oltre.

Alla fine del cosiddetto "secolo breve", la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito si accompagna alla consolante e feconda certezza che la Trinità non solo 'segna' i viventi e la loro vita, ma costituisce la chiave di comprensione della complessità della storia, la luce che illumina ogni aspetto del pensiero e della realtà.

In riferimento al nostro tema, ne consegue che la molteplicità nell'unità e la distinzione nell'uguaglianza (che connotano il Dio cristiano) sono la radice e l'adeguata giustificazione di quel fenomeno umano che noi chiamiamo 'cultura'. La ricchezza straordinaria che si esprime nella pluralità dei popoli, nella varietà delle sensibilità e delle concezioni del mondo, nel vastissimo panorama dell'arte, della ricerca, della scienza e del pensiero non è che un raggio dell'infinita "luce trisolare"¹⁴ del mistero di Dio. Porre attenzione a questo patrimonio è la forma attuale di quella ricerca dei *semina Verbi* che i primi teologi cristiani hanno praticato con fiducia

¹³ La bibliografia su questi argomenti è ormai, grazie a Dio, vastissima. Per averne un'idea, sarà sufficiente consultare qualche rassegna bibliografica, come, ad esempio, quella pubblicata annualmente dalla Rivista *Ephemerides Theologicae Lovanienses*.

¹⁴ P. EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*, Ed. Paoline, Roma 1971, 279.

nei confronti della cultura del proprio tempo, non senza qualche intemperanza, ma con un esito molto interessante, che è consistito in un ampliamento degli orizzonti linguistici e concettuali dell'elaborazione del patrimonio della fede. L'accostarsi alla cultura o alle culture con atteggiamento di 'simpatia', anche se con tutta la vigilanza critica e l'oggettività possibili, non può che essere positivo e fruttuoso; la fede nel Dio trino, lungi da qualunque concordismo forzato, può trasformare, rigenerare, purificare, confermare qualunque cultura¹⁵. Simultaneamente chi crede nella Trinità nutre la fiducia che la propria fede possa essere stimolata, sollecitata a procedere verso nuovi orizzonti di significato dalle ricchezze presenti nello spazio e nel tempo, nei più diversi contesti e luoghi, tutti raggiunti dalla benefica azione creatrice e salvatrice del Padre, del Signore Gesù Cristo, dello Spirito consolatore.

È evidente che anche quest'attenzione va vissuta nella consapevolezza dell'irriducibilità del Vangelo a 'parola tra le parole' e senza rinunciare al convincimento dell'unicità di Cristo Salvatore¹⁶.

3. Trinità e futuro

Il terzo modo di intendere la relazione fra Trinità e inculturazione consiste, per la comunità credente del nostro tempo, che vive nei diversi luoghi della terra, nell'impegno a guardare il presente, che si connota per alcune specifiche caratteristiche culturali, con l'intento di contribuire a progettare e costruire il futuro dell'umanità, avendo la Trinità quale adeguato e preziosissimo riferimento¹⁷. In altri termini, si tratta di inculturare l'esperienza della Trinità e la fede nella sua originale identità, assumendo l'una e l'altra a criterio di comprensione e di orientamento rispetto a

¹⁵ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, cit.

¹⁶ Circa la natura, i caratteri e le esigenze di un corretto dialogo fra il cristianesimo e le altre religioni, cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in *Il Regno/Documenti* 3 (1997) 75-89; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, in *Il Regno/Documenti* 17 (2000) 529-538.

¹⁷ Su ciò, cf. L. DUCH, "El cristianismo de hoy ante un mundo pluricultural", cit. in AA.VV., *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, cit., 143-199.

quelle che costituiscono le caratteristiche o le sfide presenti nel nostro tempo¹⁸. Come è stato osservato, c'è nei credenti nel Dio di Gesù Cristo, la convinzione che quello trinitario è “un messaggio che è in grado di sfidare le culture e di provocarne il rinnovamento”¹⁹.

Per esemplificare, può essere utile riferirsi a tre dati culturali tipici del nostro tempo: il cosiddetto ‘pensiero debole’; la comunicazione; la globalizzazione.

3.1. *Il pensiero debole*

Tra le linee di tendenza della cultura occidentale contemporanea, che molti denominano del *postmoderno*²⁰, si può indicare quella radicale *sfiducia* verso tutti i tentativi di comprensione piena della realtà o di ritrovamento del senso ultimo delle cose e della storia. È la diffidenza nei confronti di qualunque sapere organico e acquietante, che si accompagna alla convinzione di una frammentarietà inevitabile in qualunque settore della ricerca e dell'esperienza. È il trionfo della cosiddetta *debolezza* del pensiero, ossia dell'incertezza circa una verità permanente e universale, che fa seguito all'orgogliosa e fallimentare rivendicazione di potere avanzata dalla ragione moderna. Contro la tirannia e la superbia di quest'ultima, che ha generato (durante il XX secolo) assolutismi, totalitarismi, barbarie indicibili, idolatrie mortifere e annichilimento delle masse, si fa sempre più strada un relativismo che respinge le certezze definitive e rigetta definitivamente la superbia dell'uomo ‘moderno’. I *lager* del XX secolo hanno distrutto non solo milioni di vittime innocenti, ma anche la pretesa dell'uomo di sostituirsi a Dio.

¹⁸ Su queste ultime, cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per una pastorale della cultura*, in *Il Regno/Documenti* 15 (1999) 482-495.

¹⁹ M.G. MASCIARELLI, “Trinità in contesto’. La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio cristiano”, in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, cit., 71-125.

²⁰ D. KAMPER – W. VAN REIJEN (edd.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1987; P. KOSLOWSKI, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der techinschen Entwicklung*, München 1988²; G. STELLI, *Il labirinto e l'orizzonte: strutture filosofiche del postmoderno*, Milano 1998; G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

Simultaneamente, la sconfitta dell'uomo 'moderno' ha fatto, però, riscoprire, quasi risorgere, dopo la dichiarazione della *morte di Dio*, una concezione dell'Assoluto quale compagno e non concorrente dell'uomo e della storia. Ha aiutato la comunità credente a mettere a fuoco un pensiero nel quale il teocentrismo non azzerava l'antropocentrismo, ma lo fonda e sostiene. Ha consentito una nuova valorizzazione dell'idea, straordinaria, di un Dio che pone la sua tenda fra gli uomini affinché la loro storia diventi sempre più adeguata all'uomo. Ha fatto riaprire gli occhi su un Dio che comunica la luce della verità ad un uomo capace di accoglierla con serietà, anche se nel limite e, di conseguenza, nella costante necessità di 'andare oltre'. La vicenda del XX secolo, sfociata nell'atteggiamento postmoderno, riapre gli occhi dell'uomo sulle proprie miserie, ma anche sulla caparbia volontà di un Dio che non disdegna di giungere "fino alla morte e alla morte di croce" (Fil 2,8), pur di portare tutto il creato, in particolare l'uomo, a vertici splendidi.

3.2. *La comunicazione*

Lo straordinario sviluppo del mondo della comunicazione, "che sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire – 'un villaggio globale'"²¹, costituisce ai nostri giorni la testimonianza più eloquente del legame esistente fra le persone e i popoli. La 'rete', che collega in tempo reale gli uomini di ogni angolo della terra e consente una condivisione immediata delle informazioni, dei problemi, del pensiero e – talvolta – anche di elementi negativi, è il segno evidente di un'interdipendenza fra gli uomini oggettivamente intensa e soggettivamente percepita.

Tenendo conto di questo particolare elemento culturale, occorre anzitutto che i credenti nel Dio trino si facciano promotori di una *spiritualità della comunione*²², non solo nella comunità ecclesiale o nel rapporto fra le Chiese, ma anche nella comunità civile, locale o mondiale. "Fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 37, in *Il Regno/Documenti* 5 (1991) 129-155.

²² GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 43, in *Il Regno/Documenti* 3 (2001) 73-85.

davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo”²³. Questa spiritualità della comunione è quella che discende dalla fede nel Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo; essa è stata e deve permanere principio di maggiore impegno nell’ambito ecumenico²⁴, di eroica scelta della via della carità e della solidarietà con gli ultimi²⁵, di maggiore sensibilità, sia nei confronti del “dissesto ecologico che rende inospitali e nemiche dell’uomo vaste aree del pianeta”²⁶ sia nei confronti dei *problemi della pace*, spesso minacciata con l’incubo di guerre catastrofiche”²⁷. Questa spiritualità ‘trinitaria’ o comunione si traduce in rispetto per la sacralità di ogni essere umano, qualunque sia la sua età o condizione sociale; rispetto che prende la forma di un “servizio alla cultura, alla politica, all’economia, alla famiglia”²⁸; si potrebbe anche dire che esso si trasforma in cultura, impegno politico ed economia *del servizio*.

3.3. *La globalizzazione*

Quello attuale è anche un tempo di *globalizzazione*²⁹, ossia di mutua e più stretta dipendenza fra le persone, le nazioni, i popoli; è tempo di reale condivisione delle luci e delle ombre; tempo di una paradossale situazione, per la quale ciò che è particolare e locale può ‘universalizzarsi’, fino a raggiungere ogni angolo del mondo; mentre una specie di *moloch* sopranazionale e incontrollabile rischia di sacrificare le originalità e le storie particolari sull’altare degli interessi di centri di potere occulti e inattaccabili. Questa situazione costituisce una positiva provocazione a riguardare la Trinità quale modello supremo di una società dove la dipendenza e i legami non annullino l’originalità e dove la singolarità/distinzio-

²³ Ib.

²⁴ Ib., 48.

²⁵ Ib., 49.

²⁶ Ib., 51.

²⁷ Ib.

²⁸ Ib.

²⁹ Su questo argomento, cf., ad esempio, M. ALBROW, *The global age*, Polity Press, Cambridge 1996; Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari 1999; J. TOMLISON, *Globalization and Culture*, Polity Press, Cambridge 1999.

ne non neghi, ma sostenga, le reciproche relazioni. E così come la concezione trinitaria di Dio fa da fondamento ad un'ecclesiologia dove l'unità e l'universalità non siano causa di scomparsa delle peculiarità locali e dove queste ultime non costituiscano ragione di isolamento, ma ricchezza che esprime la complessità del mistero di Dio; altrettanto essa sollecita una diversa impostazione dei rapporti fra le persone e fra i popoli, secondo la quale la salvaguardia e la tutela dell'originalità deve conciliarsi con la necessità di perseguire il bene comune. Così come in Dio l'uguaglianza non esclude la distinzione, altrettanto fra gli uomini e i popoli essa non deve diventare annullamento delle differenze o mortificazione delle singolarità; al contrario, deve essere principio di accoglienza, di tolleranza, di disponibilità all'altro.

In questa luce, la fede trinitaria si pone, per il mondo d'oggi, quale sfida e provocazione a costruire un futuro nel quale venga globalizzata anzitutto la solidarietà, quale naturale esigenza di chi riconosce la pari dignità fra gli uomini, che discende dal provenire da un'unica sorgente; e nel quale venga contestato qualunque tentativo di annullamento delle originalità, di mortificazione della creatività.

Conclusioni

In questi ultimi anni, in occasione della fine del secondo millennio dell'era cristiana e dell'inizio del nuovo, ci si è interrogati frequentemente sul destino del cristianesimo³⁰. Ci si è chiesto quale spazio si dia per il cristianesimo in generale, per la/e Chiesa/e cristiana/e o, in particolare, per la Chiesa cattolica. I credenti in Gesù Cristo e nel suo Dio, pur sforzandosi di rispondere in maniera non semplicistica o ingenua a questa domanda, non esitano a pensare che, in quanto realtà che non è nata 'dalla carne e dal sangue', in virtù del suo provenire 'da altrove', l'esperienza religiosa cristiana ha un futuro certo e luminoso, nonostante qui o

³⁰ Cf., ad esempio, AA.VV., *Dopo duemila anni di cristianesimo* (a cura del Progetto culturale della Chiesa italiana), Mondadori, Milano 2000; G. BAGET BOZZO, *Il futuro del cattolicesimo*, Piemme, Casale Monferrato 1997; B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000.

là, in questa o quella nazione (soprattutto in Occidente) essa sembri essere stata azzerata di fatto o depotenziata da una visione dell'uomo, della storia e del progresso in cui non pare esserci spazio per Dio. Simultaneamente, accanto a questa fiducia fondata sulla certezza del realizzarsi della promessa di Dio, si moltiplica, nella Chiesa cattolica, l'impegno a ricucire lo strappo tra il Vangelo e la cultura, che "costituisce uno dei più grandi drammi del nostro tempo", come osservava lucidamente Paolo VI, alcuni anni fa³¹.

In tale sforzo, che si esprime in modo speciale nel ministero luminoso e infaticabile di Giovanni Paolo II e in quello degli episcopati locali, nell'impegno di numerosi organismi ecclesiali e in quello di molti teologi, la comunità trinitaria costituisce la stella luminosa, che precede, illumina e accompagna il pellegrinaggio faticoso e speranzoso verso un mondo riconciliato e verso la Patria.

³¹ Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 20, in *Enchiridion vaticanum* 5, 1008-1125.

LA RILEVANZA DOTTRINALE E TEOLOGICA DEL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA

TARCISIO BERTONE

PATH 1 (2003) 239-251

Premessa

Il Catechismo della Chiesa Cattolica (= CCC) strumento privilegiato per “custodire la fede e conservare la concordia” (Sant’Eusebio di Vercelli)

Come sintesi autorevole del patrimonio della fede cattolica e del progetto di vita morale secondo il Vangelo, il Concilio di Trento ha offerto ai fedeli il “Catechismo”¹. È stato quindi frutto di un Concilio ecumenico, con autorità papale e con carattere ufficiale per tutta la Chiesa. Riflette il pensiero della Chiesa, basato sulla Sacra Scrittura, sulla patristica e sull’insegnamento dello stesso Concilio, facendo proprie le linee della migliore tradizione teologica. Ha una chiara struttura cristologica: la salvezza viene da Cristo e viene data a chiunque lo segue ascoltandolo nella Chiesa.

La materia è divisa in quattro parti: il credo, i sacramenti, i comandamenti, la preghiera². Da allora si sono moltiplicati “i catechismi”, come particolare “libro di fede” diventato comune dal sec. XVI, con tre funzioni specifiche: l’iniziazione alla fede, l’istruzione nella fede e la regola della

¹ Opera di ben quattro Commissioni (alla terza partecipò attivamente anche CARLO BORROMEO) fu pubblicato *in folio* a Roma nel 1566 con il titolo: *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii quinti Pont. Max.iussu editus*, Ed. Paolo Manuzio.

² L. RESINES, *Catechismo Romano*, in *Dizionario di Catechetica* (a cura dell’Istituto di Catechetica dell’Università Pontificia Salesiana), Leumann-Torino 1986, pp. 125-126.

fede (un “direttorio” dell’ortodossia). A queste funzioni si aggiungono le conseguenze religiose e morali che si possono trarre dai singoli contenuti della dottrina.

Particolarmente celebre fu il Catechismo di Pio X (1912), che costituì il culmine del lavoro di unificazione dei vari Catechismi iniziato molti anni prima. Diviso in tre parti – fede, morale, grazia – è configurato a domande e risposte, con 433 formule. Seguono le orazioni quotidiane, e tre appendici: storia della religione cristiana; le feste cristiane; avvertenze ai genitori e agli educatori. Esso fu praticamente per circa 60 anni il testo unitario per l’Italia e per molte altre nazioni, in seguito alle traduzioni in diverse lingue³. A partire dalla metà del sec. XX la funzione di orientare la vita cristiana acquisisce un ampio spazio nei Catechismi, come dimostrano il Catechismo olandese degli adulti (1966) e il Catechismo degli adulti della Chiesa evangelica di Germania del 1975⁴.

Il Catechismo fissa la normatività del passato come termine di confronto, come valore da riprendere. Ci ricorda che il popolo di Dio è una processione lunga che si snoda nella storia, e i fratelli non sono solo i vicini, ma anche i lontani, e vivi sono anche i morti.

Il Catechismo tende a rassicurare il popolo di Dio che si trova smarrito dal moto di rinnovamento di ogni tornante storico e culturale, e perciò richiama in vita il passato. E ciò ha un profondo significato ecclesiale. Sta a ricordare che l’uomo e la storia non sono solo “variabili”, ma anche “stabili”. La fedeltà e la continuità sono condizioni di vero cammino e di progresso. La Chiesa deve essere segno di unità, anche come vittoria sul tempo; come capacità di armonizzare non solo linguaggi diversi contemporanei, ma anche linguaggi diversi successivi.

È per questa ragione che la Chiesa del XX secolo, su istanza del Sinodo dei Vescovi del 1985, ha composto il *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Pubblicato nel 1992, esso fu definito da Giovanni Paolo II: «Norma sicura per l’insegnamento della fede e quindi valido e legittimo strumento al servizio della comunione ecclesiale»⁵.

³ Cf. U. GIANETTO, *Catechismo di Pio X*, in *Dizionario di Catechetica*, cit., pp. 121-122.

⁴ Vedi *Dizionario di Catechetica*, cit. alle voci corrispondenti.

⁵ Costituzione apostolica *Fidei depositum*, dell’11 ottobre 1992, in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1999, p. 15.

È lo stesso Papa Giovanni Paolo II che nella Lettera apostolica *Laetamur magnopere* aggiunge: «La catechesi troverà in questa genuina e sistematica presentazione della fede e della dottrina cattolica una via pienamente sicura per presentare con rinnovato slancio all'uomo d'oggi il messaggio cristiano in tutte e singole le sue parti. Da questo testo ogni operatore catechistico potrà ricevere un valido aiuto per mediare a livello locale l'unico e perenne deposito della fede, cercando di coniugare insieme, con l'aiuto dello Spirito Santo, la meravigliosa unità del mistero cristiano con la molteplicità delle esigenze e delle situazioni dei destinatari del suo annuncio. L'intera attività catechistica potrà conoscere un nuovo e diffuso rilancio presso il popolo di Dio, se saprà usare e valorizzare adeguatamente questo Catechismo postconciliare»⁶.

A dieci anni dalla promulgazione dell'edizione originale del CCC, nel XXV anniversario del Sinodo sulla Catechesi (1977), nel V anniversario del Direttorio Catechistico Generale (1997), nel V anniversario della *editio typica* latina (con opportuni miglioramenti e correzioni, 1997), la Congregazione per la Dottrina della Fede e la Congregazione per il Clero, hanno promosso un "Congresso Catechistico Internazionale", che si è svolto a Roma dall'8 all'11 ottobre 2002.

I numerosi Vescovi e specialisti della catechesi che vi sono intervenuti hanno puntato a un duplice obiettivo: dottrinale (riscoperta del contenuto oggettivo e completo del CCC) e pastorale-catechetico (trasmissione della fede nel mondo, attraverso anche nuove metodologie – arte sacra, internet... –, rispettose dell'integrità della dottrina cattolica, e insieme dello spirito di fede e della diversità dei destinatari).

In modo più specifico e particolareggiato, queste sono state le "finalità" del Congresso:

- rilancio della *traditio-receptio-implantatio* della fede;
- riproposizione della dottrina integrale, armonica, organica del CCC;
- rilancio del CCC come "punto di riferimento" per la catechesi e i catechismi locali;

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Laetamur magnopere*, del 15 agosto 1997, in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., p. 9.

- ricerca di unità essenziale di fede e di linguaggio, per una più intensa e universale comunione di fede, *ad intra* e *ad extra* (con le altre confessioni cristiane e con le altre religioni);
- uso del CCC nella formazione (iniziale e permanente) del clero, degli agenti pastorali, dei catechisti, sotto la guida del Vescovo locale.

Con tale iniziativa si è inteso verificare e rilanciare la recezione del CCC nelle comunità cristiane, per l'opera sempre incompiuta di "educazione alla fede".

La fede non ha consistenza di per se stessa. Non la si può semplicemente supporre come una cosa già in sé conclusa. Deve continuamente essere rivissuta. E poiché è un atto che abbraccia tutte le dimensioni della nostra esistenza, deve anche essere sempre ripensata e sempre di nuovo testimoniata.

Perciò i grandi temi della fede – Dio, Gesù Cristo, Spirito Santo, grazia e peccato, sacramenti e Chiesa, morte e vita eterna – non sono mai temi vecchi. Sono sempre i temi che ci colpiscono più nel profondo. Devono sempre rimanere centro dell'annuncio e centro del pensiero teologico.

La fede non può essere pre-supposta; essa deve essere pro-posta. E la fede, che con la Parola viene a noi, deve diventare di nuovo Parola in noi e da noi. Credere significa sempre confessare. Da parola diviene visione di vita, anzi progetto di vita e azione.

1. Distinzione tra dimensione dottrinale del CCC e dimensione teologica delle ricerche

Il CCC è un'esposizione integrale e fedele dei contenuti essenziali e fondamentali della fede cattolica; presenta la dottrina cattolica, senza necessariamente argomentarla. Il linguaggio infatti che utilizza è di tipo "attestativo", piuttosto che argomentativo e apologetico.

La teologia per parte sua, in quanto scienza della fede, o riflessione teoretica-scientifica sulla fede, ricerca "la ragione della fede", si propone "un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio... cerca l'intelligenza della fede"⁷: approfondisce le ragioni dei contenuti della fede, anche di quelli che non sono divinamente rivelati.

⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, del 24 maggio 1990, in *Donum veritatis. Istruzione e commenti*, Città del Vaticano 1993, nn. 6-7, pp. 27-29.

In tal senso, il CCC non è un testo teologico, ma dottrinale. Il card. Ratzinger nella sua relazione al Congresso Catechistico Internazionale dell'ottobre 2002, così afferma al riguardo: «Il Catechismo non è un libro di teologia, ma un testo della fede, ovvero della dottrina della fede. Questa differenza fondamentale non è spesso sufficientemente presente nell'attuale coscienza teologica. La teologia non inventa in un itinerario di riflessione intellettuale ciò che può credere o meno – in tal caso la fede cristiana sarebbe totalmente un prodotto del nostro proprio pensiero e non diversa dalla filosofia della religione. La teologia, se ha una giusta visione di sé, è piuttosto lo sforzo di comprendere il dono di una verità che la precede. Il Catechismo cita al riguardo la nota frase di sant'Agostino, nella quale è sintetizzata classicamente l'essenza dell'impegno teologico: “Credo per comprendere e comprendo per meglio credere” (158; *Sermo* 43, 7, 9). Appartiene costitutivamente alla teologia la relazione fra il dato, che ci è offerto da Dio nella fede della Chiesa, ed il nostro sforzo per appropriarci di questo dato nella comprensione razionale. Lo scopo del Catechismo è proprio quello di presentare questo dato che ci precede, la formulazione dottrinale della fede sviluppatasi nella Chiesa; è un annuncio della fede e non una teologia, anche se naturalmente fa parte di una presentazione adeguata della dottrina di fede della Chiesa una riflessione che cerca di comprendere, e in questo senso la fede viene aperta alla comprensione e alla teologia. Nondimeno non viene eliminata la differenza fra annuncio, ovvero testimonianza da una parte e riflessione teologica dall'altra»⁸.

E nel medesimo Congresso, il card. Schönborn afferma nella sua relazione: «Il Catechismo della Chiesa Cattolica non vuole essere e non deve essere il frutto di un dato concetto teologico, bensì si colloca ad un livello che precede i concetti teologici e li fonda (...). Il genere letterario del Catechismo presuppone una distinzione chiara tra dottrina della fede e lavoro teologico. È urgente ritornare alla distinzione che san Tommaso fa così chiaramente nella famosa questione I della *Summa*. Per san Tommaso è chiaro che gli articoli di fede, riassunti nel Credo, non costituiscono sentenze teologiche, ma i principi stessi sui quali deve basarsi ogni riflessione

⁸ Cf. J. RATZINGER, *Attualità dottrinale del Catechismo della Chiesa Cattolica dopo 10 anni dalla sua pubblicazione*, testo manoscritto, Città del Vaticano 2002, p. 2.

teologica. Gli articoli di fede hanno lo stesso ruolo che hanno gli assiomi nelle scienze naturali. Sono i presupposti di ogni riflessione teologica, la quale non li formula, ma ha il compito di esplicitarli, di spiegare la loro portata, i mutui legami, il significato dell'agire umano, eccetera. La teologia non giudica i principi, ma lavora alla luce di tali principi»⁹.

Il CCC, inoltre, è un documento autorevole del Magistero (e non un libro di teologi). Il Papa lo ha approvato il 25 giugno 1992 e ne ha ordinato la pubblicazione «in virtù dell'autorità apostolica». Infatti «approvare il CCC e promulgarlo appartiene al servizio che il Successore di Pietro vuole rendere alla santa Chiesa Cattolica, a tutte le Chiese particolari in pace e in comunione con la Sede Apostolica di Roma: il servizio cioè di sostenere e confermare la fede di tutti i discepoli del Signore Gesù (cf. Lc 22,32), come pure di rafforzare i legami dell'unità nella medesima fede apostolica»¹⁰. È stato preparato da Vescovi ed è destinato «in primo luogo ai Vescovi, quali maestri della fede e pastori della Chiesa» (CCC, n.12) e in secondo luogo a tutti gli operatori della catechesi.

Il CCC evita accuratamente le opinioni teologiche, le *quaestiones disputatae*, che hanno diritto di piena cittadinanza nella teologia, ma non in un Catechismo. La sintesi di fede, perciò, precede la sintesi teologica.

2. Punti d'incontro tra dimensione dottrinale e dimensione teologica nel CCC

a. *Identico è il soggetto: la Chiesa*

«La teologia è scienza ecclesiale, perché cresce nella Chiesa e agisce nella Chiesa... Essa è a servizio della Chiesa e deve quindi sentirsi dinamicamente inserita nella missione della Chiesa, particolarmente nella sua missione profetica»¹¹.

Il CCC, da parte sua, è un testo "ecclesiale": la Chiesa è *soggetto* (Catechismo "della" Chiesa Cattolica) e *destinatario* del CCC. Sugerito

⁹ Cf. C. SCHÖNBORN, *Il concetto teologico del Catechismo della Chiesa Cattolica*, testo manoscritto, Città del Vaticano 2002, pp. 1-3.

¹⁰ Costituzione apostolica *Fidei depositum*, in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., p. 15.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Veritatis splendor*, n. 109; cf. anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo "Donum veritatis"*, cit., nn. 40-41, pp. 63-65.

da un Sinodo dei Vescovi, voluto dal Santo Padre, preparato redazionalmente da Vescovi, frutto della consultazione dell'episcopato mondiale, approvato dal S. Padre, è destinato a costituire «il punto di riferimento» per l'elaborazione dei catechismi nazionali e diocesani; «offerto anche ad ogni uomo che ci domandi ragione della speranza che è in noi e che voglia conoscere ciò che la Chiesa Cattolica crede»¹².

b. *Medesime sono le finalità*

Sia il CCC che la teologia sono un servizio “alla verità rivelata”, quale riflesso, partecipazione all'unica Verità assoluta che è Dio; nello stesso tempo sono un servizio alla “sete di verità” dell'uomo d'oggi; entrambi attuano “il diritto” dei fedeli di ricevere la dottrina cattolica nella sua purezza e integrità; salvaguardano “l'identità” propria della fede cristiana (al fine di conservare il Popolo di Dio nella verità), e “l'unità” nella stessa fede.

Il card. Schönborn si è espresso così nel Congresso citato: «Se è legittimo sviluppare una teologia asiatica, indiana o una teologia africana, latinoamericana con accenti propri che corrispondano alle sfide proprie di questi continenti, è tanto più importante che sia mantenuta l'unità della fede attraverso l'unità dell'insegnamento della Dottrina della fede. Il Catechismo non è né europeo, né romano (nel senso di un regionalismo teologico), è universale, cattolico, poiché rappresenta l'insegnamento comune della dottrina della fede della Chiesa»¹³.

Entrambi sollecitano alla “continua esplorazione” della verità, per esprimerne sempre meglio l'armonia, l'unità, la bellezza; promuovono la “nuova evangelizzazione” del terzo millennio.

c. *Medesima è la fonte*

In realtà la base sorgiva di ambedue è il “dato rivelato”, contenuto nella Sacra Scrittura, trasmesso dalla Tradizione viva della Chiesa, inter-

¹² Costituzione apostolica *Fidei depositum*, in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., p. 16.

¹³ C. SCHÖNBORN, a.c., p. 6.

pretato autenticamente dal Magistero, celebrato nella Liturgia, vissuto nella coerenza morale cristiana, pregato nella quotidianità (cf. le quattro parti del CCC).

Il padre Candido Pozo, nella sua relazione al citato Congresso, afferma: «Questa intima relazione tra la teologia e la fede è quello che voleva esprimere sant'Anselmo di Canterbury quando definiva la teologia come “la fede che si sforza di comprendere”¹⁴ o come “l'intelligenza della fede”. Questo implica che il teologo è prima di tutto un credente, un uomo di fede. Ma è un credente che si interroga sulla propria fede (*fides quaerens intellectum*), che si interroga per giungere ad una comprensione più profonda della fede. Tuttavia, sia nella definizione della teologia, sia nel fatto che il teologo è un credente che si interroga sulla sua fede, appare ugualmente chiaro che non è possibile fare teologia senza conoscere previamente i contenuti della fede. Risulta chiara l'impossibilità di capire ciò che nemmeno si conosce.

Appare quindi primaria la necessità di conoscere il messaggio trasmesso da Dio ai nostri padri, che culmina in Cristo (cf. Eb 1, 1-2). Vorrei insistere sull'idea che il lavoro teologico viene portato avanti da credenti che non soltanto hanno accolto il primo annuncio del Vangelo, ma si sono sforzati di far maturare la fede iniziale e di educare il vero discepolo di Cristo mediante una conoscenza più approfondita e più sistematica della persona e del messaggio di Nostro Signore Gesù Cristo. In altre parole, soltanto i credenti adeguatamente catechizzati possono diventare agenti di un lavoro teologico»¹⁵. Giovanni Paolo II è categorico su questo punto: «Non si può sviluppare una *intelligentia fidei* se non si conosce la *fides* nel suo contenuto»¹⁶.

¹⁴ *Proslogion*, Proemium.

¹⁵ C. POZO, *L'uso del Catechismo della Chiesa Cattolica nella formazione teologica*, testo manoscritto, Roma 2002, pp. 3-4.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, del 25 marzo 1992, n. 62.

3. Complementarietà (mutuo e fecondo servizio) tra dimensione dottrinale del CCC e teologia

a. *Il contributo che la teologia può dare al CCC può essere così delineato:*

- sviluppare e approfondire le argomentazioni (le ragioni della fede) presentate nel CCC;
- mettere in luce i fondamenti biblici, le motivazioni antropologiche di quanto asserito nel CCC;
- illustrare la fondatezza (di ragione e di fede) dei contenuti di fede e la loro obbligatorietà, mostrandone la mutua connessione e la gradazione (gerarchia) delle verità;
- dare l'esempio di un assenso leale, interno ed esterno, alle verità contenute nel CCC;
- rendere più accessibili, intelligibili ai fedeli i contenuti del CCC.

Non si dimentichi inoltre che di fatto il CCC deve la sua esistenza “anche” alla teologia, in quanto ad es.:

- la teologia ha offerto al CCC le proprie enunciazioni, sistematizzazioni contenutistiche;
- i Vescovi redattori si sono avvalsi ampiamente della collaborazione di teologi esperti nelle varie discipline;
- la teologia, con le sue note teologiche, con la sua “gradazione della verità”, ha facilitato il compito degli estensori del CCC di individuare e distinguere, nell'espore i contenuti della fede, l'essenziale dal contingente, la verità cattolica dall'opinione teologica.

b. *Il contributo che il CCC dà alla teologia può essere così sintetizzato:*

- il CCC presenta, con esattezza e integralità, i contenuti essenziali e fondamentali della fede, in un'esposizione organica, sintetica: quei contenuti che la teologia dovrà ulteriormente approfondire, motivare, illustrare, sintetizzare, esplicitare;
- il CCC aiuta la teologia ad essere fedele alla verità integrale della fede;
- il CCC presenta un tipo di enucleazione sistematica per il nostro tempo, di cui la teologia potrà utilmente tener conto per l'attuazione dei suoi compiti;

- il CCC potrà perciò essere utilizzato fruttuosamente nell'insegnamento non solo nei Seminari, ma anche nelle facoltà teologiche.

Pur essendo un punto di arrivo, il CCC è anche un punto di partenza: esso incoraggia pertanto la ricerca teologica, l'approfondimento e l'illustrazione dei contenuti, la preparazione di nuove sintesi di fede, che tengano conto delle diverse situazioni e culture.

4. Proposte di valorizzazione

Prima di concludere, nella linea dell'interazione che vige tra il "libro della fede" e la ricerca teologica, vorrei dare voce a due proposte concrete che sono state presentate nel citato Congresso Catechistico Internazionale (non mi soffermerò invece sull'altra proposta che è stata autorevolmente sostenuta da un gruppo di Cardinali e Vescovi, quella cioè di preparare un *Catechismo breve* o un *Compendio del CCC*, proposta che è stata discussa in una speciale riunione con il Santo Padre e che è stata da lui formalmente approvata).

Padre Pozo propone che il CCC sia oggetto di studio "agli inizi degli studi ecclesiastici": «Disponendo di un testo che offre una visione completa della dottrina cattolica e che è inoltre "regola sicura per l'insegnamento della fede", la mia proposta è che tale testo divenga oggetto di studio all'inizio degli studi ecclesiastici. Così si potrebbe garantire la conoscenza dei contenuti della fede prima di incominciare il lavoro di comprensione della stessa fede che costituisce la teologia. Per assicurare il possesso di tale patrimonio di conoscenze da parte degli alunni, penso che lo studio del *Catechismo della Chiesa Cattolica* all'inizio degli studi ecclesiastici in senso stretto dovrebbe concludersi con un esame di sintesi sul contenuto dottrinale del suo testo (...). La sintesi di fede, seriamente assimilata dall'alunno di un istituto teologico sulla soglia dei suoi studi ecclesiastici, gli rende possibile ricevere la teologia sistematicamente, vale a dire, orientata verso una comprensione coerente delle verità rivelate nella loro relazione reciproca centrata sulla fede in Cristo e nel loro significato salvifico per l'uomo»¹⁷.

¹⁷ Cf. C. POZO, a.c., pp. 6-7.

Invece il card. Schönborn propone che il CCC sia oggetto di studio “nella fase finale degli studi teologici”: «Vedo anche un altro ruolo importante del Catechismo nell’insegnamento della teologia: penso che sarebbe auspicabile e proficuo che, nell’iter finale degli studi di teologia, si ritornasse al *Catechismo della Chiesa Cattolica* per consentire agli studenti di fare la sintesi dell’insieme dei loro studi, e di avere, ancora una volta, una visione d’insieme arricchita da tutti i contributi delle diverse materie di teologia che hanno nel frattempo studiato. Quello che nei vecchi corsi di teologia era il *de universa*, per l’esame finale in teologia, oggi potrebbe essere il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, strumento d’eccezione per conoscere ed amare la sinfonia della verità (sant’Ireneo). Constatiamo con grande riconoscenza le numerose iniziative nel mondo intero volte a favorire un’applicazione del Catechismo nell’insegnamento della teologia, nella catechesi, nell’insegnamento scolastico. Non v’è dubbio, tuttavia, che il Catechismo debba ancora trovare il suo spazio tra gli strumenti di base dell’insegnamento teologico»¹⁸.

Lasciando ai lettori e soprattutto ai docenti di teologia il compito di riflettere sulle due proposte e decidere l’orientamento in merito, non posso non sottolineare l’importanza di conoscere a fondo la sintesi della fede della Chiesa, soprattutto di fronte alla situazione sempre più frequente del nostro tempo, nel quale la maggior parte degli alunni giunge agli studi teologici senza una sufficiente conoscenza previa del patrimonio di fede della Chiesa.

5. Conclusione: magistero e teologia

È stato già ribadito fin dall’inizio che il CCC è atto del Magistero della Chiesa e libro della fede. La teologia d’altra parte è scienza della fede. Nel corso dei secoli essa si è progressivamente costituita come vero e proprio sapere scientifico. Ma nello stesso tempo, nella persona dei più eminenti teologi, esso è sempre stato accompagnato da uno sforzo spirituale di rettitudine e di santificazione. Afferma l’Istruzione *Donum veritatis*: «La teologia offre dunque il suo contributo perché la fede divenga

¹⁸ C. SCHÖNBORN, a.c., pp. 6-7.

comunicabile, e l'intelligenza di coloro che non conoscono ancora il Cristo possa ricercarla e trovarla. La teologia, che obbedisce all'impulso della verità che tende a comunicarsi, nasce anche dall'amore e dal suo dinamismo: nell'atto di fede, l'uomo conosce la bontà di Dio e comincia ad amarla, ma l'amore desidera conoscere sempre meglio colui che ama¹⁹. Da questa duplice origine della teologia, iscritta nella vita interna del popolo di Dio e nella sua vocazione missionaria, consegue il modo con cui essa deve essere elaborata per soddisfare alla sua natura»²⁰.

Il compito pastorale del Magistero, che ha lo scopo di vigilare perché il popolo di Dio rimanga nella verità che libera, è una realtà complessa e diversificata.

Il teologo, nel suo impegno di servizio della verità, dovrà, per restare fedele alla sua funzione, tener conto della missione propria del Magistero e collaborare con esso.

Come deve essere accolto allora, e interpretato il Magistero della Chiesa? Vorrei a questo proposito citare la ben nota affermazione di sant'Agostino: «Non avrei creduto all'evangelo se non vi fossi stato mosso dall'autorità della Chiesa cattolica». La frase va letta nel suo contesto. Egli parlava dell'atteggiamento che un semplice credente avrebbe dovuto assumere di fronte agli eretici che avessero preteso di essere autorevoli. In una simile situazione sarebbe stato opportuno che il singolo credente facesse appello all'autorità della Chiesa, dalla quale e nella quale egli stesso aveva ricevuto l'evangelo: «Ho creduto all'evangelo, quello insegnato dai predicatori cattolici» (*ipsi evangelio catholicis praedicantibus credidi*). L'evangelo e la predicazione della *catholica* sono sempre legati reciprocamente.

Agostino non ha alcuna intenzione di "subordinare" l'evangelo alla Chiesa. Vuole solamente sottolineare che l'"evangelo" viene sempre concretamente ricevuto nel contesto della predicazione cattolica della Chiesa e, molto semplicemente, non lo si può separare da quest'ultima. Sì, la testimonianza della Chiesa è, in definitiva, "autoevidente", ma soltanto

¹⁹ Cf. SAN BONAVENTURA, *Proemium*, in *I Sent.*, q. 2, ad 6: "Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes".

²⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis*, cit., n. 7, pp. 27-29.

per i “fedeli”, per coloro che hanno conseguito una certa maturità “spirituale”, e questo è possibile unicamente in seno alla Chiesa. Egli opponeva tale *auctoritas* posseduta dalla Chiesa riguardo all’insegnamento e alla predicazione, alle idee stravaganti e pretenziose dell’esegesi manichea. L’evangelo non apparteneva ai manichei. La *catholicae ecclesiae auctoritas* non costituiva una fonte indipendente della fede, ma era il principio indispensabile per una sana interpretazione. In realtà, l’affermazione potrebbe essere rovesciata: non dovremmo cioè credere alla Chiesa, se non fossimo mossi a questo dall’evangelo. Il rapporto fra le due realtà è strettamente reciproco. E tutta l’opera di educazione alla fede dei pastori, e dei loro collaboratori, tende a far sì che i fedeli acquistino quella “maturità spirituale” che li renderà capaci di accogliere e incarnare i progetti di verità e di vita della Chiesa.

RECENSIONES

ATTARD Fabio (a cura di), *John Henry Newman. Words of Conscience in Parochial and Plain Sermons*, Midsea Books Ltd., Malta 2002, ISBN 99932-39-04-6.

The recent publication by Fabio Attard consists in a collection of reflections on 'conscience' by John Henry Newman. The interesting aspect of this publication lies in the fact that it contains all Newman's reflections on 'conscience' as they are to be found in the eight volume collection of *Parochial and Plain Sermons*. For Newman scholars and students alike, this work will offer them an immediate instrument of reference of what Newman has to say on 'conscience'. There is no doubt about the riches which these quotations contain.

In the preface Fr. Hermann Geissler FSO, director of the International Centre of Newman Friends, Rome, writes that "the present volume, *Words of Conscience*, offers the opportunity to approach Newman through a key theme in his life and writings... These passages permit one to establish an almost immediate rapport with Newman's thought, which is so rich and profound, and at the same time, so down to earth and practical... it is our additional hope that this publication contributes to overcoming the unilateral interpretation of certain of Newman's sayings on conscience and helps build up a true understanding of conscience in the life of each human person".

The first part of this publication contains an introductory study divided into three parts: a biographical note on John Henry Newman; the importance of the preaching ministry as perceived by Newman himself; and the background to the sermons.

Attard has done a good job in presenting not only the actual phrases on 'conscience', but the whole context within which the reflection is found. This method facilitates the wider understanding of each quote on 'conscience'.

Another valid instrument consists in offering the title and date of each sermon together with the pages of the eight volume edition from which the quotes are taken. Thus any further study or reading of the theme is facilitated.

A note of appreciation is reserved to the final indexes, especially to the last one, thematic index. It fully succeeds in bringing forth the riches of the word 'conscience', its synonyms, the verbs used in relation to 'conscience' and the complementary objects Newman uses in relation to the term 'conscience'.

It is worthwhile recalling the appreciation reserved to this volume by Fr. Gregory Winterton, of the Birmingham Oratory, in thanking Attard for this publication 'which will be a valuable tool in understanding and expounding Newman'.

It is hoped that the present publication by Attard, and others to follow, will continue to serve Newman's cause in better understanding the beauty of the Christian calling.

MARCELLA FARINA

TOSO Mario, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2002.

Motivo prossimo del saggio del prof. Mario Toso, ordinario di filosofia sociale presso l'Università Pontificia Salesiana, sono alcune recenti pubblicazioni circa il dialogo cattolici e laici. Un simile dialogo è messo alla prova, fra dialettiche e contrapposizioni, in occasione di avvenimenti decisivi per il futuro della democrazia e della civiltà occidentale, in particolare, a proposito della progressiva e sempre più consistente codificazione, negli ordinamenti giuridici degli Stati, di alcuni cosiddetti diritti che però non sono tali, sebbene siano considerati dalla maggioranza come vere e proprie conquiste di civiltà. È il caso della legalizzazione dell'aborto, del divorzio e dell'eutanasia. Ma il confronto tra cattolici e laici è anche su quelle leggi che riconoscono il carattere di famiglia alle unioni di fatto e alle unioni omosessuali o che ammettono i contraccettivi, la pillola del giorno dopo; nonché su quei progetti di leggi che si vorrebbe aprissero le porte ad una ricerca e sperimentazione scientifica senza confini, dando spazio alla fecondazione assistita eterologa, ad una indiscriminata manipolazione genetica anche sugli esseri umani.

Le difficoltà del dialogo fra cattolici e laici non nascono tanto dall'incapacità di comunicazione, dalla mancanza di regole nel discorso pubblico quanto, piuttosto, dalla diversità delle concezioni dell'uomo, dello Stato e della sua laicità. Sovente i cattolici si trovano di fronte ad interlocutori che li accusano di non essere democratici e convinti assertori della laicità a causa della loro fede religiosa. D'altra parte, gli stessi interlocutori, facendo professione di agnosticismo, non possono essere paladini credibili della laicità. Infatti, chi ritiene impossibile la conoscenza della verità e del bene vota la laicità ad un declino e ad una scomparsa inesorabili.

Nasce una specie di paradosso etico-culturale. “Sconcerta il fatto – afferma, infatti, l’A. – che la laicità muoia proprio per mano di coloro che presumono di esserne i veri ed unici cultori, ossia i laicisti, mentre trova un amico e un alleato naturale, oltre che in una ragione naturale *capax veri et boni*, in una cultura aperta alla Trascendenza” (p. 8). È questa la tesi del saggio in esame che, muovendo dalla crisi di senso della laicità, va alla ricerca della cause del suo indebolimento e delle condizioni della sua risemantizzazione.

La vera laicità presuppone una sostanziale fiducia nella persona umana, nella sua ragione (capace di conoscere il vero e il bene, ma anche fallibile), nella coscienza morale. In esse è impressa, quale impronta della luce del volto di Dio, la legge naturale, che non viene creata dalla maggioranza, da contratti, convenzioni, dialoghi pubblici. Gli Stati e i popoli sovrani della terra non sono i suoi autori primi. Essi hanno il compito di riconoscerla, approfondirla, specificarla, tradurla nel migliore dei modi nelle vari istituzioni e situazioni, muovendo dalla sua presenza germinale (cf. pp. 78-79).

Di fronte al fenomeno moderno e post-moderno della desemantizzazione progressiva della laicità, a causa dell’affermarsi di una cultura sempre più secolarizzata sconfinante nel secolarismo, risulta indispensabile un impegno pluriarticolato, volto alla riscoperta di una ragione integrale e alla diffusione di un *ethos* aperto alla trascendenza, nonché alla realizzazione di una *nuova evangelizzazione*. Questa appare indispensabile non solo quanto all’annuncio primario di Cristo salvatore in una società multietnica e multireligiosa, ma anche quanto alla liberazione e all’umanizzazione delle culture e degli *ethos* che sono a fondamento degli ordinamenti giuridici e della laicità dello Stato.

Lo Stato laico di diritto, a fronte del primato della persona e della società civile, non può considerarsi fonte della verità e della morale in base ad una propria dottrina o ideologia. Esso riceve dall’*esterno*, dalla società civile pluralista ed armonicamente convergente, l’indispensabile misura di conoscenza e di verità circa il bene dell’uomo e dei gruppi. Non la riceve da una pura conoscenza razionale, da curare e proteggere mediante una filosofia totalmente indipendente dal contesto storico, in quanto non esiste una pura evidenza razionale, indipendente dalla storia. La ragione metafisica e morale agisce solo in un contesto storico, dipende da esso, ma allo stesso tempo lo supera. In breve, lo Stato trae il suo sostegno da preesistenti tradizioni culturali e religiose e non da una ragione nuda. Lo riceve da una ragione che matura all’interno di pratiche e di istituzioni a lei favorevoli, nella forma storica delle fedi religiose che tengono vivo il senso etico dell’esistenza e della sua trascendenza.

VITA ACADEMIAE

1. Indirizzo di saluto di S.E.R. Card. Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura (12 dicembre 2002)

Eccellenze Reverendissime,
Reverendissimo Presidente e Prelato Segretario,
Illustri Accademici,

sono veramente lieto ed onorato di introdurre la Sessione Accademica della Pontificia Accademia di Teologia, conclusione di un anno davvero fecondo di iniziative, e annuncio di nuove e significative attività, promosse e coordinate dal Presidente Mons. Marcello Bordoni e dal Prelato Segretario Don Angelo Amato, insieme agli altri Membri del Consiglio Accademico. Ai sullodati Responsabili rivolgo le mie più vive congratulazioni ed il mio sentito ringraziamento per il notevole impulso impresso alla vita dell'Accademia, come pure per il rinnovamento istituzionale, attuato con grande competenza e sensibilità, ed i cui risultati, estremamente positivi, sono già sotto gli occhi di tutti.

Rivolgo, poi, il mio cordialissimo saluto a S.E.R. Mons. Tarcisio Bertone, già Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, appena nominato Arcivescovo di Genova, a cui rivolgiamo i nostri più calorosi auguri per il Suo nuovo importante ministero pastorale. Lo ascolterò molto volentieri sulla "Rilevanza dottrinale e teologica del Catechismo della Chiesa Cattolica".

Un particolare saluto va a S.E.R. Mons. Rino Fisichella, Rettore Magnifico di questa Università Lateranense, che con grande disponibilità e generosità ospita questa Sessione Accademica e ci illustrerà l'opera di Padre Umberto Betti.

Infine porgo il mio riconoscente saluto proprio a Padre Umberto Betti, O.F.M., che in questa circostanza riceve il diploma di Accademico Emerito, e con gioia saluto i nuovi Membri dell'Accademia: Padre Mariasusai Dhavamony S.J.,

mio valido collaboratore per il *Grande Dizionario delle Religioni*, a cui ha contribuito con il bell'articolo "Dialogo Cristianesimo-Induismo" (pp. 541-543), Padre Augustine Di Noia O.P., Mons. Bruno Forte, che fa parte, come Consultore, del Pontificio Consiglio della Cultura, ed infine Padre Réal Tremblay C.Ss.R.

A tutti Voi auguro un sempre più fecondo impegno teologico anche nell'ambito della Pontificia Accademia di Teologia.

L'Accademia, infatti, si presenta come un luogo particolarmente favorevole per vivere la missione del teologo, il suo "apostolato", qualificato come "servizio della verità" da Sua Santità Giovanni Paolo II nell'udienza concessa alla Pontificia Accademia di Teologia lo scorso 16 febbraio, in occasione del I Forum Internazionale.

In quella occasione il Santo Padre volle sottolineare due aspetti essenziali che possono caratterizzare tale apostolato: la sua dinamicità e la sua ecclesialità. Due aspetti su cui dovremmo continuamente riflettere, per averli contemporaneamente presenti quando viviamo la preziosa e fondamentale missione della mediazione del mistero di Gesù Cristo.

Dinamicità ed ecclesialità possono essere concepiti come due fuochi di una stessa parabola, due elementi che si pongono in rapporto di piena e feconda reciprocità, in uno scambio pericoretico che non annulla la diversità e che promuove l'unità.

La dinamicità, infatti, sottolinea l'idea di una unità che cresce, che è in continuo sviluppo, che è unità vitale, mentre l'ecclesialità, a sua volta, ci dice l'orizzonte in cui avviene tale sviluppo, l'obiettivo di questa crescita e le sue modalità.

Un apostolato dinamico significa, allora, che la missione del teologo è quella di proseguire costantemente e coraggiosamente nel suo cammino di ricerca, ben consapevole che la novità del Vangelo non si esaurisce, non è datata o circoscritta a determinati momenti storici o fenomeni culturali, è una sorgente inesauribile di verità, di comprensione sempre nuova della nostra realtà e del mistero di Dio che ci viene incontro per rivelarci il senso delle cose. Credo che ben si addicano anche ai teologi le parole che il Santo Padre rivolse ai rappresentanti delle Nazioni nel memorabile discorso all'UNESCO, il 2 giugno 1980: "Il vostro contributo personale è importante, è vitale. Esso si attua nell'approccio corretto dei problemi, alla soluzione dei quali consacrate il vostro servizio. La mia parola finale è questa: Non cessate. Continuate. Continuate sempre" (*L'Osservatore Romano*, 3 giugno 1980). Ho ricordato questo importante discorso proprio l'altro ieri a Parigi, dove rappresentavo la Santa Sede nelle celebrazioni per il 50° della sua presenza all'UNESCO.

L'ecclesialità, poi, evidenzia il fatto fondamentale che la ricerca teologica non è, né può essere avulsa da una vita di fede e di piena comunione ecclesiale, altri-

menti si ridurrebbe a pura e semplice speculazione intellettuale, che dimentica il proprio fine e il proprio obiettivo. Giovanni Paolo II, sempre nell'udienza a Voi concessa, ha affermato: "La scienza teologica, nell'intelligenza sempre più profonda della verità rivelata, diventa un servizio all'intero Popolo di Dio, ne sostiene la speranza e ne rafforza la comunione" (*L'Osservatore Romano*, 17 febbraio 2002).

L'ecclesialità, lungi dall'essere un vincolo o un contesto ristretto e limitante, è, anzi, il terreno fertile in cui la riflessione teologica può più appropriatamente mettere radici e dare i suoi frutti migliori, favorendo una sempre maggiore consapevolezza di tutti i battezzati, aiutandoli a crescere nella fede e nella conoscenza delle ragioni della fede.

Il teologo, quindi, più che un solitario che si avventura per terre inesplorate alla ricerca di qualcosa che giovi alla sua sola soggettività, è un pellegrino, *homo viator*, come tutti i cristiani, che vuol camminare insieme alla sua gente verso la Verità, quella Verità tutta intera che è Cristo. Egli offre la sua competenza ed il suo servizio agli altri compagni di cammino per spronare la marcia ed incoraggiarla, per non renderla mai monotona e ripetitiva, per nutrirla di contenuti e di entusiasmo.

La Pontificia Accademia di Teologia ha scelto come titolo della sua nuova Rivista l'acrostico *PATH*, che significa anche cammino, sentiero, per sottolineare proprio la sua dinamicità e la sua ecclesialità.

Auguro, allora, di vero cuore a tutti Voi, anche nell'imminenza del Santo Natale, un cammino fecondo, pienamente dinamico e fortemente ecclesiale, che aiuti gli uomini e le donne del nostro tempo a conoscere ed amare Cristo, a contemplare il Suo volto, a ripartire da Lui per percorrere insieme la strada verso la pienezza, il compimento della storia, in cui Dio sarà "tutto in tutti".

Buon lavoro!

2. Emeritato del Padre Ugo Betti. *Laudatio* di S.E.R. Mons. Rino Fisichella

È con senso di profonda gratitudine che la Pontificia Università Lateranense partecipa questa sera al conferimento di una così insigne onorificenza per il suo Rettore Magnifico nel quadriennio 1991-1995. È inoltre con commozione che personalmente vivo questo momento per l'affetto e la stima che ho sempre avuto nei confronti di padre Umberto Betti. Averlo qui tra noi, questa sera, tra quella che per quattro anni è stata la "sua" università, permette di rivivere i ricordi che, in occasioni come queste, incalzano, e la mente, come è suo costume, rincorre i momenti salienti che hanno segnato gli avvenimenti; si affollano le parole che

sono state memorizzate, gli sguardi che sono divenuti linguaggio eloquente e i gesti che hanno portato a compimento le parole.

Questo, tuttavia, non è il momento dei ricordi personali, ma della celebrazione per una così illustre personalità. È giusto rendere il dovuto merito a padre Betti per quanto egli ha compiuto a favore della Chiesa, della ricerca teologica e per l'impegno che egli ha profuso nella ricerca scientifica con le sue pubblicazioni e il suo insegnamento, contribuendo in questo modo alla stessa promozione culturale del nostro Paese. Ne è testimonianza il fatto che lo scorso 19 ottobre la città di Firenze ha voluto attestare questo impegno conferendo a padre Betti il prestigioso riconoscimento del "Fiorino d'oro città di Firenze".

Nel 1995 veniva pubblicato dall'Università Lateranense *Pagine di Diario*. Si tratta di diverse riflessioni che padre Betti affidò allo scritto nel periodo conciliare (11 ottobre 1962-20 dicembre 1965). Quanto sia importante la lettura di queste pagine è facile dimostrarlo. La storia del Vaticano II, di cui abbiamo celebrato i 40 anni lo scorso 11 ottobre, si sta ancora scrivendo. Certamente sarà importante ritornare alle fonti ufficiali, ma sappiamo che queste non permettono di conoscere gli avvenimenti per quello che sono realmente stati. Spesso, le decisioni più decisive vengono prese al di fuori dell'ufficialità; c'è, infatti, chi lavora dietro le quinte silenziosamente e con somma discrezione. Di questi fatti le fonti ufficiali non parlano, ma le lettere, gli appunti, i diari sì. Bisogna, quindi, andare a scovare queste altre fonti per entrare nella logica degli avvenimenti con maggior precisione e coerenza.

Scorrere qua e là le "pagine di diario" può essere utile per comprendere il ruolo determinante svolto da padre Betti al Concilio. «7 aprile 1963. Biglietto del p. Tromp, Segretario della Commissione dottrinale, dalla Gregoriana occupato negli Esercizi spirituali: "...ex corde congratulor de tua persona inter peritos Conc. Vat. II adnumerata. Sempre dolebam Te ob numerum clausum, qui de facto clausus non erat, in initio non nominatum fuisse"».

Ho scelto questo testo, anzitutto, perché incuriosito da cosa padre Tromp – che fu il mio predecessore nella cattedra di Apologetica alla Gregoriana – potesse scrivere; ma soprattutto per mostrare come la presenza di padre Betti, benché giovane professore di soli 40 anni, fosse desiderata e auspicata da più parti fin dagli inizi del Concilio. Lavorava a fianco del card. Florit; fu suo teologo esperto e per questo quante volte si legge in quelle pagine di diario dei viaggi fatti a Firenze per mettere a punto osservazioni e interventi su diversi documenti che gli venivano richiesti dal Cardinale. Lo faceva, come risulta da quei testi, con la parsimonia dovuta non solo al teologo di professione che ha competenza nella materia che tratta, ma anche come uomo di Chiesa che aveva a cuore il giusto rinnovamento della Sposa di Cristo. Basti leggere alcuni frammenti per verificarlo: «13

gennaio 1964. Ricevo lettera non datata di mons. Florit. Sono moltiplicati esemplari dell'esposto del 9-12, destinati alla Segreteria del Concilio, e tramite mons. Castelli e mons. Giuliani della Segreteria della CEI, ai vescovi italiani. Ma intanto è preso da scrupoli a proposito di una mia espressione nella quale ravvisa la Tradizione considerata come "complementum Scripturae"... Non è forse contestabile questa supposizione? Si vede che gli è estremamente difficile abbandonare la convinzione che la Tradizione trasmetta qualche verità rivelata che in nessun modo sia attestata dalla Scrittura. Non era facile neppure per me. Ma il Concilio è anche una scuola, che vale più di ogni altra finora frequentata o tenuta».

Alla luce di queste righe è facile verificare ancora una volta, la grande novità espressa da Vaticano II e il parziale adombramento di questo nel periodo post conciliare che non sembra ancora aver scoperto in maniera sistematica il reale progresso che sul tema della Tradizione si realizzava tra le mura del Concilio. Dire che la sua presenza al Concilio fu determinante non è retorica. Padre Betti ha lasciato un'impronta indelebile soprattutto in due documenti che sono tra i più importanti dell'intero magistero conciliare: la *Lumen gentium* e la *Dei Verbum*. Bastino le parole di Paolo VI per averne conferma: «Siamo tanto lieti di conoscerla di persona. Sappiamo che lei ha lavorato molto e molto bene per il Concilio. Da più persone e più volte ci è stato parlato di Lei e ne abbiamo ricevuta ottima testimonianza». Il suo contributo è stato originale e ha permesso un reale progresso nella dottrina cristiana. Basti pensare al tema dell'Episcopato nel terzo capitolo della LG, a cui ha dedicato due volumi che passeranno alla storia della teologia come pietra miliare per la comprensione della tematica; e al concetto di "tradizione" come è sviluppato nel secondo capitolo della DV – a cui è dedicata un'altra grande opera del nostro Rettore – per mostrare come padre Betti sia stato uno dei maggiori e più qualificati conoscitori della materia e uno degli artefici più esperti durante i lavori del Vaticano II. Le parole di H. de Lubac in riferimento al Commento di padre Betti sulla tradizione, possono essere testimonianza preziosa: «Vi ho ritrovato questo duplice genere di precisione al quale mi aveva abituato durante il Concilio: precisione storica, precisione concettuale; il che comporta che con voi si è sempre su un terreno solido».

Il padre Betti diventava Rettore dell'Università Lateranense in un periodo non facile; eppure, ha saputo imprimere uno slancio accademico che è ricordato ancora oggi con piacere e riconoscenza da parte di tutti. Mi piace riportare, in questa occasione, alcune brevi espressioni che traggono dalla sua prima prolusione come Rettore Magnifico nel 1991. Ricordava, fra l'altro, alcuni stimati docenti promossi: «Mons. Jean-Louis Tauran è stato nominato arc. di Telepte e segretario della Segreteria di Stato per i rapporti con gli Stati. Mons. Tarcisio Bertone è stato eletto arc. Metropolita di Vercelli, mons. Angelo Scola vescovo di

Grosseto... Non posso fare a meno di appropriarmi delle parole di san Paolo ai fedeli di Corinto per dire che “io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione” (1 Cor 2, 3). Ma la debolezza si cambia in forza e il timore in coraggio per la fondata impressione che l'Università si presenta come fraternità di vita, e come comunità veramente cristiana di sacerdoti e religiosi e di laici uomini e donne».

L'augurio che vogliamo formulargli in questa felice occasione lo prendiamo dalle sue stesse parole, sapendo che è il suo modo di pensare e il suo stile di vita: il concilio è anche «una scuola, che vale più di ogni altra finora frequentata o tenuta. Pensare di non avere più niente da imparare sarebbe come congelare la propria intelligenza, metterla in pensione per invecchiamento precoce». A 40 anni di distanza da quello scritto siamo certi che padre Betti continuerà ancora a sentire forte il desiderio di imparare. Ci auguriamo che lo faccia per noi, per lasciarci una memoria viva del suo insegnamento e della sua testimonianza francescana di piena e totale dedizione alla verità rivelata da Cristo alla sua Chiesa.

3. Cronaca dell'Accademia

* Anche quest'anno l'Accademia ha tenuto con frequenza mensile – dal 10 ottobre 2002 al 4 giugno 2003 – le riunioni del Consiglio, per lo più gentilmente ospitate nell'aula del Senato della Pontificia Università Lateranense.

* L'iniziativa pubblica di maggior rilievo si è concentrata attorno al pomeriggio accademico di giovedì 12 dicembre. Alle ore 15.00 nell'Aula «Paolo VI» della Pontificia Università Lateranense ha avuto luogo la riunione di tutti gli Accademici. Essa aveva soprattutto due punti all'ordine del giorno, e cioè l'organizzazione del II Forum Internazionale, di cui riferiremo a parte, e la programmazione della Rivista PATH. Dopo un'ampia e partecipata conversazione, è iniziata la sessione aperta al pubblico. Essa fu presieduta da S.E.R. il Card. P. Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura. Sono intervenuti, nell'ordine, mons. M. Bordoni, Presidente dell'Accademia (*Sguardo d'insieme sulle attività dell'Accademia*); S.E.R. Mons. T. Bertone, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede (*Rilevanza dottrinale e teologica del «Catechismo della Chiesa Cattolica»*); S.E.R. Mons. R. Fisichella, Rettore della Pontificia Università Lateranense (*L'Accademico Padre Umberto Betti, O.F.M.*).

Nell'occasione, è stato conferito al Padre Betti il diploma di Accademico Emerito.

Ha allietato la sessione il Coro interuniversitario di Roma diretto dal Maestro don M. Palombella.

* L'Accademia si è arricchita di quattro nuovi Soci: essi sono padre M. Dhavamony, padre J.A. Di Noia, mons. B. Forte, padre R. Tremblay.

* Nel corso dell'anno vi sono state anche alcune nomine pontificie, che hanno promosso tre Soci dell'Accademia ai più alti ruoli del servizio ecclesiale. Anzitutto Mons. A. Amato, Segretario Prelato, è stato eletto Arcivescovo titolare di Sila e Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede; Mons. M. Ouellet è stato promosso alla sede metropolitana di Québec; infine, Mons. Y. Spiteris è stato promosso alla sede metropolitana di Corfù.

* Il 4 ottobre 2002 il Signore ha chiamato a sé, dopo lunghi mesi di sofferenza, il Socio don A.M. Triacca. Nato a Varese nel 1935, era professore ordinario di Liturgia Sacramentaria presso l'Università Pontificia Salesiana. La sua opera straordinaria di studioso, di scrittore, di convegnista, di consultore è ampiamente conosciuta. Anche dalle pagine di questa Rivista giungano le espressioni del cordoglio e della partecipazione al lutto di tutta l'Accademia.

* Attualmente l'Accademia sta preparando il suo secondo Forum internazionale, che si celebrerà in Vaticano tra giovedì 22 e sabato 24 gennaio 2004 su «Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione». Ne pubblichiamo il programma.

4. Il secondo Forum Internazionale PATH (giovedì 22 gennaio – sabato 24 gennaio 2004): Il metodo teologico oggi: fra tradizione e innovazione

Giovedì, 22 gennaio 2004

- 9.00** *Introduzione al Forum*
Saluto di S.E.R. card. P. Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura
Saluto del rev.mo mons. M. Bordoni, Presidente PATH
- 9.15-10.15** *Prolusione*
Fare teologia oggi nel confronto delle metodologie: S.E.R. card. J. Ratzinger
- 10.15-10.45** *Intervallo*
- 10.45-12.00** *Esigenze della fede e metodo teologico (prima parte)* (presiede S.E.R. card. P. Poupard)
«Auditus fidei»: esegesi biblica e teologia sistematica (P. Grech)
«Intellectus fidei»: teologia sistematica ed esegesi biblica (F. Ocariz)
- 12.00-13.00** *Dibattito*

- 15.30-16.30** *Esigenze della fede e metodo teologico (seconda parte)* (presiede S.E.R. mons. R. Fisichella)
 Metodo teologico e magistero della Chiesa (A. Di Noia)
 Ecclesialità della teologia: tradizione e innovazione (B. Forte)
- 16.30-17.00** *Intervallo*
- 17.00-17.30** Lex orandi e metodo teologico (M. Sodi)
- 17.30-18.30** *Dibattito*

Venerdì, 23 gennaio 2004

- 9.00-10.30** *Il metodo teologico nell'attuale contesto culturale e religioso (prima parte)* (presiede S.E.R. card. L. Scheffczyk)
 Postmodernità e metodo teologico (P. Coda)
 Inculturazione della fede e metodo teologico (S.E.R. mons. R. Fisichella)
 Dialogo ecumenico e metodo teologico (S.E.R. mons. M. Ouellet)
- 10.30-11.00** *Intervallo*
- 11.00-12.30** *Il metodo teologico nell'attuale contesto culturale e religioso (seconda parte)* (presiede S.E.R. card. L. Scheffczyk)
 Dialogo interreligioso e metodo teologico (M. Dhavamony)
 Fare teologia nelle comunità della Riforma (E. Genre)
 Impostazione metodologica della teologia ortodossa (S.E.R. mons. Y. Spiteris)
- 12.30-13.15** *Dibattito*
- 15.30-16.30** *Il metodo teologico tra morale e spiritualità* (presiede S.E.R. mons. A. Amato)
 Verità e libertà nella ricerca teologica (R. Tremblay)
 Riflessi etici e spirituali del metodo teologico (P. Carlotti)
- 16.30-17.00** *Intervallo*
- 17.00-18.30** *Dibattito*

Sabato, 24 gennaio 2004

- 9.00-10.00** *Prospettive di sintesi*
 Metodo teologico e prassi della fede (G.M. Cottier)
 Profilo del metodo teologico cattolico oggi (M. Bordoni)
- 10.00-10.45** *Dibattito*
- 11.00-12.00** *Incontro col Santo Padre e presentazione della rivista PATH*
- 13.00** *Agape fraterna e conclusione del Forum*

*Finito di stampare
nel mese di Luglio 2003
dalla Tipolitografia Giammarioli
via Enrico Fermi, 8-10 - Frascati (Roma)*

