

## PARTE SISTEMATICA

### Sezione prima:

#### *La forma della teologia trinitaria*

Parliamo di «forma» della teologia trinitaria per indicare le coordinate fondamentali che caratterizzano un discorso sul Dio cristiano. Queste coordinate non vengono spiegate in sé e per sé, ma vengono suggerite e discusse a partire dalle più recenti e autorevoli proposte di teologia trinitaria. Questo metodo di approccio è raccomandato dalla necessità di far conoscere l'attuale *status quaestionis*.

Le coordinate fondamentali della teologia trinitaria emergono da tre ambiti di riflessione privilegiati, tipici della teologia contemporanea: la Trinità e l'idea di rivelazione, la Trinità e la storia della salvezza ovvero la possibilità di Dio nell'alleanza, la Trinità e la mediazione antropologica della novità del Dio rivelato.

Il primo ambito deriva dall'istanza barthiana di ripensare il senso della dottrina trinitaria a partire dall'idea di rivelazione: la Trinità tutela ed esprime la specificità della nozione cristiana di *rivelazione* come *atto in cui Dio comunica se stesso*, al punto che dono e donatore, messaggio e messaggero, contenuto e segno, realtà e mediazione si identificano, permettendoci di venire a conoscere, nella pienezza dei tempi, una differenza nuova (oltre a quella creaturale) in Dio stesso (quella dello scambio trinitario), nella quale siamo coinvolti.

Il secondo ambito (*Trinità e storia*) cerca di comprendere quale nozione di Dio corrisponde all'esperienza cristiana dell'auto-comunicazione di Dio, al modo della sua condizione di possibilità radicale. Se la rivelazione è un «essere di Dio con noi» in cui l'essere stesso di Dio è coinvolto nella nostra storia, ciò significa che nella rivelazione Dio ha una relazione nuova con l'uomo e il mondo, una relazione in cui l'essere di Dio è nella storia, ma soprattutto in cui Dio accoglie in sé e quindi in qualche modo “patisce” la risposta dell'uomo. C'è una certa passività di Dio nella sua relazione con gli uomini nella storia della salvezza. Si tratta di pensare questa “passività” in Dio e quindi di ripensare la trascendenza e l'assoluzetza di Dio *nella* sua rivelazione.

Ma se la risposta dell'uomo è costitutiva dell'accadere della manifestazione della verità di Dio, occorre mettere a tema la *mediazione antropologica della verità di Dio*, ovvero il nesso tra la Trinità e la verità dell'uomo. A questo livello del discorso (più tipicamente cattolico) si tratta di riscoprire come la novità del Dio che è Trinità implica una nuova comprensione della realtà, fino a propiziare una nuova ontologia. Il senso dell'essere (e quindi dell'esperienza pensata nel suo fondamento) svelato nella Pasqua di Gesù, assume nel ritmo trinitario la dinamica di un dono che si raccoglie in sé per potersi mettere in relazione con l'altro nell'abbandono. Solo in questa dinamica la realtà finita trova il suo senso nella totalità e si apre al dono originario di Dio che la abita. Occorre mettere a tema come questa dinamica si realizza nella soggettività umana, intesa come coscienza e come storia, portando l'uomo alla sua verità proprio in relazione alla vita

divina trinitaria. Alla luce di queste coordinate diviene possibile cogliere il senso teologico del mistero trinitario (l'immagine di Dio) e la sua logica, in modo da ricavare indicazioni sul procedimento sistematico del discorso sulla Trinità<sup>1</sup>.

## 1. TRINITÀ E RIVELAZIONE

### 1.1. *La rivelazione come auto-manifestazione di Dio*

La tesi fondamentale che ha animato il percorso svolto è la certezza che la fede trinitaria è l'espressione adeguata della verità di Dio apparsa in Gesù Cristo e quindi la profondità del mistero di Gesù di Nazareth e il senso fondamentale della rivelazione storico-salvifica che in lui si compie. In tal senso la dottrina trinitaria su Dio si lega immediatamente alla teologia della rivelazione, così che possiamo dire che la Trinità è la grammatica della rivelazione di Dio compiuta in Cristo, è il nome adeguato della salvezza cristiana e la sua condizione di possibilità ultima, è il fondamento della storia della salvezza, la chiave di accesso al mistero svelato negli ultimi tempi e codificato dalla memoria normativa della Chiesa nella Scrittura. La fede trinitaria offre l'unica prospettiva adeguata in cui leggere i testi sacri.

Il nesso tra Trinità e Rivelazione e la certezza che solo la fede trinitaria offre la chiave di lettura adeguata della Rivelazione (quel tipo di lettura che impedisce di ridurre il mistero di Dio che si manifesta) impone di verificare l'idea di rivelazione in relazione a una duplice esigenza. Anzitutto quella di pensare la rivelazione come *auto-manifestazione* di Dio, ossia come un essere resi partecipi della conoscenza che Dio ha di sé e dell'amore con cui Dio si ama, come un essere chiamati a conoscere Dio nella sua divinità (1Cor 2, 1-16) e non a partire dalle nostre immagini del divino. Il compimento di una simile rivelazione si realizzerà in quelle figure dell'*auto-manifestazione* di Dio nelle quali Dio è unito realmente alla figura manifestatrice, la cui forma lo esprime in modo insuperabile, così che si possa dire che Dio si rende realmente presente in quel mediatore definitivo, pur rimanendo trascendente, ossia irriducibile alle condizioni storiche e mondane del suo apparire. Dio è eccedente rispetto alla storia ma in essa comunica se stesso, mette in gioco il suo essere. Ne deriva la seconda esigenza, che è quella di pensare la *storicità* della verità di Dio: se la verità di Dio è legata all'accadere storico-concreto di un avvenimento, per cui questa *si manifesta* proprio perché *accade* nella vicenda di Gesù, l'essere di Dio, che si *auto-comunica*, è legato insindibilmente a un evento storico, in cui Dio si determina, o meglio, si lascia determinare. La verità di Dio non semplicemente si manifesta in occasione di un avvenimento, ma *avviene*, si realizza in un evento storico, che come tale è insuperabile e normativo per tutta la storia.

Pensare la verità trinitaria di Dio significa pensare la rivelazione, cioè corrispondere col pensiero al Dio che si presenta alla fede. Dio si presenta trinitariamente alla fede come *mistero della rivelazione*. Dobbiamo dunque pensare il mistero di Dio a partire dalla rivelazione in Cristo e nello Spirito.

<sup>1</sup> Non sfugga il fatto che queste tre parti della forma della teologia trinitaria rimandano da un lato alle tre parti dell'introduzione e dall'altro alle tre dimensioni del teismo dell'alleanza: l'«io» di Dio che dice di sé nella rivelazione; il «Tu» dell'alleato fedele che stabilisce una relazione nuova con la creatura nello scambio dell'invocazione e dell'affidamento, entrando nel dramma dell'alleanza; l'«Egli» della narrazione, che a volte si nasconde dietro al processo anonimo e misterioso della realtà, eppure manifesta l'identità narrativa del Dio che viene salvare i suoi, in relazione a un mondo nuovo.

(a) *Le due dimensioni della rivelazione: comunicazione e manifestazione.* Se il Dio Trinità dice adeguatamente il mistero di Dio *nella* sua rivelazione, l'avvenimento del Figlio e il dono dello Spirito dicono due dimensioni essenziali della rivelazione di Dio. Consideriamo la rivelazione come atto linguistico e quindi alla luce delle due dimensioni fondamentali di ogni atto di linguaggio: la comunicazione (il dire a, stabilendo legami in un'immmediatezza nuova) e la manifestazione (il detto, il discorso, con cui si descrive un mondo comune, si interpreta la realtà). Questo approccio alla rivelazione nell'orizzonte del linguaggio inteso come scambio simbolico (relazione) e come rimando alla realtà (conoscenza del mondo) permette di individuare le due dimensioni costitutive della rivelazione di Dio: la comunicazione, che crea legami nuovi, una nuova immediatezza con Dio stesso, e la manifestazione, che svela una figura, una presenza nuova di Dio in una nuova mediazione. La prima dimensione rimanda alla comunicazione dello Spirito (*koinonia*-comunione), la seconda alla manifestazione di Dio nell'avvenimento di Gesù Cristo (dono consustanziale). Le due dimensioni sono inscindibili e in relazione, in coerenza con la reciprocità tra Cristo e lo Spirito nella salvezza, per cui si deve dire: nello Spirito ci è data un'immmediatezza nuova con Dio proprio nella sua mediazione definitiva in Cristo, al punto che il dono è la stessa partecipazione alla comunione che unisce Padre e Figlio nel loro dono eterno e questa comunione non può che essere realtà donata in un evento mediatore escatologico. Dono e comunione, realtà condivisa e legame propiziato dal dono coincidono ormai nella nuova presenza di Dio stesso tra noi.

Come ogni atto di linguaggio, anche la rivelazione è parola rivolta a, è un dire che crea legami, instaura una relazione in uno scambio e permette di riconoscersi di fronte all'altro; ma è anche un dire qualcosa, un detto, un contenuto condiviso, che vale in quanto è capace di dire il mondo, la realtà, non solo come moneta di scambio o pretesto di dialogo. In quanto discorso rivolto all'uomo in cui Dio dice se stesso, la rivelazione si realizza nell'attualità del dono dello Spirito, mentre in quanto parola che dice un mondo nuovo e manifesta la verità di Dio, la rivelazione si realizza in Gesù Cristo.

Ma nel suo compimento in Gesù e nello Spirito la rivelazione si realizza nella reciprocità dell'avvenimento di Dio che viene a se stesso (Gesù Cristo) e nella comunicazione di Dio a sé stesso (Spirito): la rivelazione nella sua pienezza rimanda allo stesso essere eterno di Dio, che viene a se stesso in Gesù (Figlio) e nello Spirito. Perciò la rivelazione mette in gioco l'essere stesso di Dio, il suo mistero eterno, e invita a entrare nella vita intima di Dio, nella realtà di Dio in sé e per sé (dall'economia alla teologia). A questo livello (teologia) mantengono ancora il loro valore le due dimensioni della rivelazione, ossia la comunicazione e la manifestazione, in quanto ci possono aiutare a individuare due dimensioni dell'unità divina (unica essenza o natura): l'unità come comunione nella relazione (pericoresi) e l'unità naturale secondo l'origine (consustanzialità). Si tratta di due prospettive sul mistero dell'unico Dio che è Trinità, da mantenere senza semplificazioni<sup>2</sup>.

(b) *L'auto-manifestazione come «atto» di Dio.* La rivelazione, che raggiunge la sua pienezza in Cristo, svela la verità intima di Dio nel suo disegno universale di salvezza. Ma anzitutto indica l'atto con cui Dio consegna se stesso, manifestando in Cristo un

---

<sup>2</sup> Per queste distinzioni si veda Y. LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, 12-18.

disegno rimasto nascosto (*apokalypsis mysteriou*). Intendiamo perciò “rivelazione” nel senso di un’auto-rivelazione di Dio. Non si tratta di un concetto preliminare, ma di ciò che sempre di nuovo va pensato: l’auto-rivelazione di Dio si identifica col monoteismo trinitario in quanto attraverso lo Spirito Santo Dio *rivela se stesso* in Cristo. *La rivelazione indica quindi anzitutto l’atto con cui Dio presenta se stesso nell’avvenimento di Cristo e nella comunione dello Spirito*. L’attenzione si volge perciò anzitutto all’*oikonomia*, alla disposizione spirituale e cristica della salvezza, ossia alla concreta presentazione di Dio nel suo essere-per-noi nella Pasqua e nella Pentecoste. L’*oikonomia* rimanda come sua ultima verità alla *monarchia*, in quanto l’azione di Gesù Cristo e dello Spirito costituiscono l’*oikonomia* nella sua unità d’atto, che rimanda all’unicità dell’origine e introduce alla *theologia*. Questa comprensione della rivelazione implica la certezza di fede che *Dio si rivela a noi rivelandosi a se stesso*: dal Padre, per il Figlio, nello Spirito. Egli è in sé ciò che è per noi. *Pensare Dio nell’atto* della sua rivelazione come rivelazione di se stesso, significa pensare Dio come comunicazione di sé nello Spirito e come manifestazione di sé in Gesù Cristo. L’*oikonomia*, disposizione salvifica e trinitaria della rivelazione, è compresa come *comunicazione di sé* da parte di Dio (Spirito) e come *manifestazione di sé* (Figlio). In questa prospettiva il passaggio alla *theologia*, cioè al mistero originario di Dio in sé stesso, significa mostrare che Dio è manifestazione di sé a sé e comunicazione di sé a sé: l’atto di Dio che si rivela rimanda alla singolarità del suo essere eterno.

## 1.2. *L’istanza barthiana*

Per capire in che senso la rivelazione è l’atto di Dio che comunica se stesso e manifesta se stesso, cioè è auto-rivelazione, siamo rimandati anzitutto all’intuizione teologica di *K. Barth* sul nesso inscindibile tra rivelazione e Trinità<sup>3</sup>. La dottrina trinitaria è l’unica forma adeguata che permette di cogliere la profondità della Rivelazione come Parola *di Dio*, ossia come Parola in cui Dio dice sé a partire da sé e non da altro.

La testimonianza biblica può essere raccolta nell’affermazione: «Dio rivela se stesso come Signore», in quanto il termine “Dio” e “Signore” coincidono. Il messaggio biblico consiste nel rivelare la signoria di Dio (Es 20,2-3; Is 45,22). Ora, la rivelazione della signoria di Dio ricorre in una triplice ripetizione, che corrisponde alla natura della rivelazione. Nella rivelazione si mostra una triplice ripetizione di Dio: Dio il rivelatore, Dio la rivelazione e l’essere rivelato o l’accadere di questa rivelazione per ogni uomo.

Anzitutto *Dio è Rivelatore*, ossia il soggetto della sua rivelazione. Dio rimane soggetto della sua conoscenza e non è mai riducibile a oggetto disponibile all’uomo. La rivelazione è sempre l’atto con cui Dio si rivela. Nell’atto sovrano della sua libertà Dio sceglie di svelare se stesso, instaurando una relazione con l’uomo. Dio resta però sorgente della sua rivelazione.

Ma *Dio* è anche *la Rivelazione*, in quanto nell’atto di rivelarsi Dio svela se stesso e si fa conoscere: Dio comunica se stesso in modo tale da essere identico con ciò che egli

<sup>3</sup> Per questa parte si veda K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre von Wort Gottes*, Theologischer Verlag, Zürich 1942.

rivela. Pertanto Dio non rivela qualcosa su se stesso, ma rivela se stesso in quanto tale. In concreto, Dio identifica se stesso con un evento storico, con la vicenda di Gesù di Nazaret. Gesù Cristo è (non semplicemente fa, opera, comunica) l'auto-rivelazione di Dio. Si può anche dire che Gesù è l'*autointerpretazione* di Dio, ossia un'interpretazione così esatta e totale che in questo evento Dio *corrisponde a se stesso*. Si può dire anche che Dio ripete se stesso in questo evento e la sua divinità diviene temporale. Si crea una distinzione nella permanente unità di Rivelatore e Rivelazione. Dio si differenzia da se stesso, rimanendo pienamente identico a sé. L'identità tra Dio e la sua rivelazione permette a Dio di rimanere irriducibilmente soggetto *nell'atto* del suo rivelarsi. Dio non crea un *tertium quid* tra sé e il mondo. In tal caso l'umanità di Gesù sarebbe una cosa a sé, un oggetto di cui Dio si serve per dirci qualcosa. Invece l'umanità di Gesù è l'auto-espressione di Dio.

Infine *Dio* è *l'accadere della rivelazione*, il suo risultato. Se ci si chiedesse cosa effettua Dio nella sua rivelazione, la risposta è che Dio effettua in noi la comunione con sé. Il terzo modo di essere di Dio nella sua rivelazione è ciò che si intende con Spirito Santo. La rivelazione non rimane un fatto del passato, cosificabile in un dato estraneo. La rivelazione accade in me e ciò che accade è il corrispondere di Rivelatore e Rivelazione nel credente: è il dono dello Spirito. Solo Dio può effettuare la comunione con sé, quindi anche nell'accadere della rivelazione Dio corrisponde a se stesso.

Nella rivelazione Dio si manifesta in una triplice ripetizione come colui che è il Rivelatore, la Rivelazione e l'accadere della Rivelazione: Dio nella rivelazione è Padre, Parola e Spirito. La rivelazione implica la Trinità. C'è una logica di identità nella differenza tra Dio e la sua rivelazione, logica che si compone nell'idea dell'*autorivelazione in cui Dio corrisponde a se stesso*. Così Dio rimane sempre soggetto della sua rivelazione (atto) e perfino della sua conoscenza in me (accadere della rivelazione). Dio non è mai un oggetto di fronte a noi, ma è l'evento del suo rivelarsi nella fede. La teologia trinitaria si risolve in una teologia della rivelazione.

### 1.3. Implicazioni teologiche dell'intuizione barthiana

La dottrina trinitaria è quella “giusta disposizione” che permette di cogliere l'essere di Dio «che viene» nella sua rivelazione e quindi fa conoscere Dio *come* Dio, ossia *a partire da* Dio<sup>4</sup>. La dottrina trinitaria tutela la qualità della rivelazione intesa come auto-interpretazione di Dio come Padre, Figlio e Spirito, ossia come *quell'evento in cui l'essere stesso di Dio viene a Parola*. La dottrina trinitaria dice la possibilità, il poter essere di questo fatto, cioè del giungere al linguaggio di Dio in quanto Dio, poiché coglie l'essere di Dio come evento, l'evento di una “ripetizione di Dio”, che implica una differenziazione in Dio, una distinzione immanente, un *novum* in Dio e un modo di essere di Dio, nel quale possa essere anche per noi.

*L'essere-rivelato di Dio nella figura come evento.* Dio prende figura nella rivelazione e come figura si rivela. Questo prendere figura, inteso come ripetizione di Dio, è un evento. Nella figura di ciò che egli stesso non è, Dio è ancora e pur sempre Dio: Dio Figlio. Questa figliolanza è la Signoria di Dio nella sua rivelazione. Dio non si perde nel rivelarsi, ma rimane soggetto dell'evento rivelativo. Non è la figura a rivelare, dire, operare, ma Dio nella

<sup>4</sup> Per questa parte si veda E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, 79-166.

figura. Dio si rivela Padre del Figlio in cui prende figura. Ma la rivelazione è anche un evento che avviene fattualmente per questi determinati uomini e quindi è un esser manifesto di Dio nell'incontro storico. Questo poter incontrare Dio di questi uomini, eternità in un istante, è Dio che si rivela come Spirito. La rivelazione è quell'auto-interpretazione di Dio, in cui Dio si interpreta per quello che Egli è. Nell'evento di quest'interpretazione Dio si rivela come Signore.

*L'oggettività di Dio.* La rivelazione come auto-interpretazione di Dio esclude ogni «illustrazione» in cui il linguaggio possa conquistare e spiegare la rivelazione, mentre esige l'evento dell'interpretazione in cui la rivelazione conquista il linguaggio. In questa direzione l'oggettività di Dio nella rivelazione va intesa come «realità sacramentale». Dio deve rimanere soggetto del proprio essere conosciuto. Perciò Dio, come oggetto di conoscenza, deve avere un'oggettività diversa da quella degli altri oggetti di conoscenza. L'oggettività di Dio può essere pensata solo come evento nel quale Dio si fa conoscere dall'uomo.

In quanto interprete di se stesso Dio «corrisponde» al proprio essere. Ma poiché Dio, in quanto interprete di se stesso, è se stesso, l'affermazione suprema che si possa fare dell'essere di Dio è: *Dio corrisponde a se stesso*. La dottrina trinitaria dice il poter essere di questa corrispondenza di Dio nella rivelazione, intesa come *auto-interpretazione* di Dio. In tal senso la dottrina trinitaria non porta al di là della rivelazione e della fede, verso un Dio estraneo alla rivelazione, un *Deus nudus* inconoscibile. Il metodo è semplice: parte dal fatto (rivelazione) e ne stabilisce la possibilità corrispondente in Dio, così che rimanga vero che nella rivelazione è in gioco l'essere stesso di Dio, ossia Dio *in quanto* Dio. La teologia trinitaria mette dunque a tema l'essere di Dio in movimento, in quanto essere messo in movimento da Dio. L'essere di Dio cammina sulle vie dell'uomo. Ma Dio può farlo perché è essere in movimento dall'eternità. In una decisione originaria, che la rivelazione svela, il movimento di Dio è una libera decisione, il suo «sì» a se stesso (movimento eterno) a favore dell'uomo (movimento storico). Nei due momenti è in gioco l'essere di Dio. L'essere di Dio è nel divenire, proprio perché il *luogo dell'essere* di Dio è quello della sua scelta: Dio va pensato come Colui che sceglie, come il vivente e ciò può essere pensato solo trinitariamente. Dio può corrispondere a se stesso poiché l'essere di Dio è un essere in se stesso distinto e reciprocamente correlato e la relazione costituisce la distinzione. L'essere di Dio è un essere in relazione con se stesso, ha struttura relazionale. Tali relazioni sono la ripetizione in Dio o l'auto-relazione dell'essere di Dio nei distinti *modi di essere* del Padre, del Figlio e dello Spirito. Tali modi di essere sono così reciprocamente correlati, che ogni modo di essere di Dio diventa ciò che è solo insieme con i due altri modi di essere. L'essere di Dio è evento in quanto dono reciproco dei tre modi di essere. La dottrina trinitaria insegna a *pensare Dio come evento e quindi nella rivelazione*. Infatti Dio sorge nel suo rapportarsi a sé stesso come Padre, Figlio e Spirito e in questo suo essere Dio non è altri che Colui che Egli è nella sua rivelazione. Perciò in questo suo essere egli è già a priori il nostro Dio.

L'interpretazione dell'essere di Dio in base alla comprensione della rivelazione come evento implica che quando nella rivelazione cerchiamo e troviamo Dio, non possiamo andare oltre l'agire di Dio, fino a raggiungere un Dio non-agente. A proposito dell'essere di Dio la parola “atto” o “evento” è una parola ultima, che non può essere superata. Tuttavia l'essere di Dio è evento in un senso unico, che solo la rivelazione fa conoscere. Questo evento è libero atto, libera vita nella sua immanenza. Questo significa che all'essere di Dio come evento pertiene la libertà di decisione. Ma la decisione non è qualcosa che si aggiunga a questo essere. *In quanto evento l'essere stesso di Dio è la sua propria decisione.* L'essere di Dio come evento

significa che esso è la sua propria voluta, cosciente e compiuta decisione. *L'essere di Dio nella sua decisione è l'essere di Dio nei modi del Padre, del Figlio e dello Spirito.* Ma un essere di Dio così caratterizzato è costituito dalla storicità, in quanto Dio attua a livello contenutistico la decisione proprio nella rivelazione storico-concreta. La decisione propria dell'essere di Dio è perciò da sempre una decisione per l'uomo: *Dio vuole essere Dio e non vuole che noi siamo Dio, ma non vuole essere, come Dio, per sé e con sé solo. Come Dio egli vuole essere anche con noi e per noi.* In quanto è e afferma se stesso Dio si pone in relazione con noi. *Dio sceglie di non essere Dio senza di noi.* In tal modo è detta la storicità di Dio, che si ripete nella storicità della rivelazione.

L'esito di questa lettura rigorosa dell'intuizione di Barth è *l'unità di Dio in sé e per noi nel suo essere, inteso come evento.* La questione della composizione dell'essere in sé e per sé di Dio col suo essere in relazione, ossia l'essere per noi e con noi, è risolvibile solo se la libertà dell'essere-per-sé di Dio viene pensata a partire dalla rivelazione del suo essere-per-noi, in maniera tale che nella grazia dell'essere-per-noi di Dio l'essere di Dio possa diventare evento. L'unità di Trinità economica e immanente è pensata al modo di un avvenimento dell'essere divino che appartiene da sempre alla Trinità. La sussistenza di Dio è auto-movimento, che dona la rivelazione. La grazia dell'essere-per-noi di Dio riproduce la libertà dell'esser-per-sé di Dio. È questa la condizione per poter pensare con verità che Dio abbia rivelato se stesso.

Se si vuol mantenere che Dio ha rivelato se stesso, bisogna dunque pensare la storicità di Dio a partire da Dio stesso e bisogna pensare l'essere di Dio in riferimento al fatto e alla possibilità del suo entrare nella storia. L'essere di Dio però è pensato storicamente soltanto se e quando venga concepito in se stesso come essere storico. La rivelazione è quell'evento storico in cui Dio dimostra non solo di tollerare ma di esigere predici storici. Nell'evento storico della rivelazione, l'essere di Dio è esso stesso evento (da narrare). Ma se è possibile parlare storicamente di Dio, il suo stesso essere deve essere storico in maniera originaria. È proprio il senso dell'idea di rivelazione come auto-interpretazione dell'essere di Dio. Interpretando se stesso nella rivelazione, Dio ripete il proprio essere con l'aiuto di predici storici. Ma poiché quest'auto-interpretazione è una ripetizione dell'essere di Dio da parte di Dio, significa che l'essere di Dio è capace, come tale, di ripetizione. In quanto tale l'essere di Dio è evento. L'essere di Dio è capace di essere ripetuto e interpretato solo da parte di Dio. La storicità di Dio fonda la storia della rivelazione. Un discorso umano su Dio diventa possibile in quanto donato da Dio stesso. Il predico storico con cui Dio ha portato il suo essere a linguaggio umano è Gesù.

Dunque l'unità di Dio in sé e per noi va pensata come evento, l'evento dell'essere di Dio che, ripetendosi nella rivelazione, fa corrispondere l'uomo alla relazione con cui Egli corrisponde a se stesso come Padre, Figlio e Spirito. Così Dio può essere nella rivelazione rivolto verso l'altro, senza dipendere da questo altro. Dio è Dio dell'uomo senza essere definito come Dio dal suo riferimento all'uomo.

#### 1.4 Valutazione e prospettive

La dottrina trinitaria è *un modo di pensare coerente e radicale al dono che Dio fa di sé nella rivelazione* e quindi è un modo per tutelare l'originale pretesa della rivelazione cristiana di essere l'*auto-comunicazione di Dio.* Quest'impostazione manifesta la signoria di Dio come evento assoluto, ossia come la sempre attuale affermazione di sé e determinazione di sé a partire da sé e non da altro. In tal senso l'essere di Dio è un evento in cui Dio viene liberamente a se stesso a partire da sé (in modo analogo a come

l’io dell’uomo si afferma a partire da sé, recuperandosi nelle varie esperienze della vita, da cui peraltro si riceve). L’essere di Dio inteso come un venire a se stesso a partire da sé, che si afferma anche nell’altro da sé, includendolo nella sua autoaffermazione, si presenta come origine originante, sorgente inesauribile di vita e movimento, come novità assoluta piuttosto che come immobile e statica sostanza eterna. È questa la lezione di Barth, che resta imprescindibile:

Resta però l’impressione che la risoluzione della Trinità nella struttura formale della rivelazione intesa come Signoria del Dio che corrisponde a sé nel Figlio e nello Spirito, alla fine si esponga al rischio di una sorta di *teologia trinitaria modalista*, che risolve la distinzione personale nella ripetizione dell’essere di Dio che dice se stesso e quindi in tre modi di dirsi da parte di Dio stesso. È rilevabile qui il limite di ogni tentativo di pensare la Trinità *a partire dall’essere* di Dio, di cui si coglie una dinamica come costitutiva della distinzione trinitaria<sup>5</sup>. In tal modo *le persone divine diventano modi del differenziarsi di Dio stesso*, frutti dell’auto-comunicarsi della natura divina.

Deriva da questa prospettiva anche la difficoltà a pensare un essere divino capace di “patire” la storia in una relazione reale, poiché sembra piuttosto che Dio si affermi in essa, assorbendola in sé. A questo livello del discorso resta l’impressione che nella teologia barthiana della rivelazione trinitaria Gesù sia rivelazione del Padre perché in lui Dio si ripete e corrisponde a sé stesso (viene a sé nella sua storia): in altri termini, Gesù è il venire di Dio che si manifesta, è la realizzazione storica di quell’evento eterno e assoluto che è l’essere di Dio nel suo divenire. Ma la storia di Gesù nella sua storicità singolare e indeducibile è veramente tutelata da questo tipo di pensiero? È ancora vero che quella vicenda libera in cui Gesù decide di sé di fronte al Padre e ai suoi fratelli è il luogo ove avviene la verità di Dio, che è la verità del Figlio *di fronte* al Padre (e non solo l’apparire del volto del Padre in occasione di Gesù).

I due limiti rilevati sembrano connessi da un lato alla *visione monosoggettiva* della vita divina, che tende a escludere l’esistenza di un vero dialogo reciproco in Dio, garantendo l’assoluzza di Dio e la trascendenza della sua iniziativa, ma perdendo lo spessore reale del dialogo di Gesù con l’*Abbà* suo (fu solo un dialogo tra la creatura e il Creatore e quindi tra l’uomo Gesù e la Trinità!?). dall’altro alla *logica idealista* del soggetto assoluto che si auto-determina nell’altro da sé, riducendo l’accadere storico concreto a epifenomeno dell’evento eterno del ripetersi di Dio. In altri termini, proprio l’immagine di un Dio che è soggetto assoluto il quale media sé a se stesso, sviluppandosi o ripetendosi in un evento in cui si dona e si recupera, pone la questione radicale se ciò possa accadere in un evento libero, senza che questo evento sia riassorbito in Dio o nel processo della sua auto-comunicazione. C’è spazio per una reale “alterità” (personale e creaturale)? L’esito è che la Trinità economica è assorbita nell’evento della Trinità immanente.

---

<sup>5</sup> L’impressione di un esito modalista di questo tipo di discorso rimane anche laddove si precisa con cura – come peraltro fanno Barth e Rahner – che la distinzione in Dio riguarda i modi *di essere* o sussistere e non solo i modi *di apparire* di Dio. Tale impressione è legata meno al problema del luogo della distinzione (l’essere stesso di Dio o solo la sua manifestazione) quanto piuttosto al fatto che la Trinità viene in qualche modo dedotta da una certa comprensione della natura divina, intesa come soggettività assoluta che pone se stessa.

## 2. LA TRINITÀ E LA STORIA: LA PASSIBILITÀ DI DIO NELL'ALLEANZA

### 2.1. *L'antinomia del teismo classico e la soluzione trinitaria*

L'affermazione di Dio propria del teismo classico presentava un'insuperabile difficoltà nel pensare il rapporto di Dio con le creature. Dio è identificato con la pienezza d'essere, la pura attualità dell'esistenza secondo ogni perfezione possibile. In lui non ci può essere divenire, poiché ciò presuppone il passaggio dalla potenza all'atto. È escluso perciò qualsiasi cambiamento in Dio. Ma se questo è facilmente pensabile per la vita di Dio in sé e per sé, risulta più difficile in relazione alle creature: ciò significa che la risposta delle creature al Creatore lascia Dio nella più assoluta indifferenza? Le sorti del creato non modificano in nulla l'atteggiamento di Dio? Le novità positive o negative del processo storico non toccano in nulla la realtà divina?

(a) Per rispondere a questo tipo di obiezioni si ricorreva all'analisi dei vari tipi di relazione. C'è una relazione razionale che esiste solo nella mente e una relazione reale che implica un mutamento in entrambe i termini del rapporto e quindi è reale in entrambi. Ma esiste anche una *relazione mista*, nella quale la relazione è reale in un solo membro del rapporto: se mi trovo da un lato del tavolo e mi sposto all'altro lato, io cambio in relazione al tavolo, ma il tavolo rimane come era. La relazione di Dio col mondo è di questo tipo:

Talvolta la relazione in uno degli estremi è *res naturae* e nell'altro *res rationis*. Ciò avviene quando gli estremi della relazione non sono del medesimo ordine. Così la sensazione e la scienza sono riferite al percepibile e al conoscibile che però, essendo delle cose esistenti nell'ordine naturale, sono al di fuori dell'essere sensibile e intelligibile. Perciò nella scienza e nella sensazione c'è una relazione reale, in quanto esse sono ordinate a percepire e conoscere la realtà, ma le realtà così conosciute e considerate sono al di fuori di quest'ordine. Perciò in queste cose non c'è una relazione reale con la scienza e la percezione. Si deve parlare di relazione di ragione, che esiste in esse solo in quanto l'intelletto le viene a conoscere come termini della relazione della scienza o della sensazione. Non sono relative a... in quanto riferite ad altre cose, ma in quanto altre cose sono riferite a loro. Similmente si dice "a destra" in quanto l'animale si pone a destra della colonna, benché una tale relazione non sia reale nella colonna, ma solo nell'animale. Poiché Dio è al di fuori di qualsiasi ordine delle creature e tutte le creature sono ordinate a lui, e non viceversa, è chiaro che le creature sono realmente riferite a Dio, ma in Dio non vi è una relazione reale o un riferimento di sé alle creature; vi è solo una relazione di ragione, in quanto le creature sono a lui riferite (*Summa Theologiae* I, q. 13, a. 7).

Dio non cambia mai rispetto al mondo, benché il mondo cambi continuamente rispetto a lui. In tal senso non pare esistere reciprocità tra Dio e il mondo: il mondo ha bisogno di Dio, ma Dio non ha alcun bisogno del mondo<sup>6</sup>. Dio ha un influsso sul mondo, ma il

<sup>6</sup> «Per molti contemporanei... ridurre la relazione Dio-mondo a una relazione di ragione gli sembra identico alla proclamazione di un'assenza di interesse di Dio per il mondo... Per San Tommaso, come per tutte le scuole di filosofia ammesse nel seno della Chiesa cattolica, "siccome tutte le creature sono ordinate a Dio e non inversamente, è chiaro che le creature sono realmente riferite a Dio (*realiter referuntur ad Deum*), ma in Dio non c'è relazione reale rispetto alle creature, ma solo una relazione di ragione fondata sul fatto che le creature si rapportano a lui (*creaturae referuntur ad Ipsum*). I nomi di cui parliamo (Creatore, Signore, Giudice...) sono attribuiti a Dio non a causa di un cambiamento in Dio, ma per un cambiamento della creatura stessa, come la colonna prende posto a destra dell'animale, senza

mondo non ha influsso su Dio. Dio non è aumentato dal mondo: l'universo non aggiunge nulla a Dio mentre partecipa al suo essere e quindi non può formare con Dio un insieme in cui si realizzano riferimenti reciproci.

Un simile pensiero, per quanto logico, ha implicazioni religiose negative: se la relazione Dio-mondo non è reciproca, ne segue che nessuna cosa che accade in questo mondo può avere un effetto su Dio. Ne consegue che da un lato Dio resta impassibile di fronte alle vicende anche negative degli uomini e dall'altro che la libertà dell'uomo non può avere alcun effetto reale rispetto all'azione di Dio: ma allora si può parlare veramente di una relazione personale di Dio con il credente? Una simile immagine contrasta col Dio appassionato della Scrittura, che cerca l'uomo e gioisce della sua conversione. *L'amore non può essere una forza creatrice a senso unico, senza reciprocità, cioè senza accettazione dell'altro nella sua alterità di fronte a me.* Certamente la creaturalità realizza un completo riferimento a Dio, in una completa differenza da lui. Non è del resto pensabile che Dio sia essenzialmente (cioè secondo la sua natura) riferito al mondo, altrimenti Dio e il mondo diventerebbero parte di un più grande sistema, in cui Dio si riduce a parte del mondo. Il mondo diventerebbe necessario per l'essere di Dio.

Anche il documento della Commissione Teologica Internazionale «*Desiderium ed cognitio Dei*», dell'ottobre 1982, segnala il problema: «Riguardo all'immutabilità di Dio, occorre dire che la vita divina è inesauribile e senza limiti, cosicché Dio non ha in alcun modo bisogno delle creature. Nessun evento creato potrebbe arrecargli alcunché di nuovo o attuare in lui una potenzialità qualsiasi. Dio non potrebbe dunque subire alcun cambiamento, né per diminuzione né per progresso... Ma questa immutabilità del Dio vivente non si oppone alla sua suprema libertà, come dimostra chiaramente l'evento dell'incarnazione. L'affermazione dell'impassibilità di Dio presuppone e implica tale modo di comprendere l'immutabilità, ma essa non va concepita come se Dio rimanesse indifferente agli eventi umani. Dio ci ama di un amore di amicizia, vuole essere riamato. Quando il suo amore viene offeso, la sacra Scrittura parla di sofferenza di Dio; parla invece della sua gioia, quando un peccatore si converte... I due aspetti si completano reciprocamente; trascurando l'uno o l'altro, non si rispetta il concetto di Dio quale si rivela»<sup>7</sup>.

Ecco dunque l'antinomia del teismo classico: il Dio che non ha una relazione reale col mondo non è un Dio che si può invocare in una vera relazione personale; ma il Dio che ha una relazione reale con le creature perde la sua trascendenza<sup>8</sup>. Il problema si sposta: Dio vuole avere una relazione reale con le creature?

---

alcun cambiamento in essa, ma per il fatto che l'animale si trova spostato. Dire che Dio è relazione reale alla creatura, sarebbe come dire che Dio, l'Essere infinito e perfetto, acquisisce qualcosa di nuovo dalla creazione, divenendo così ciò che non era senza di essa (o che la colonna si sposta quando l'animale cambia posizione in rapporto a essa). Ciò significherebbe, egualmente, mettere Dio in dipendenza dal mondo, negare la sua immutabilità e trascendenza... Di più, dire che Dio è relazione reale rispetto alla creatura sarebbe un trasporre nella considerazione delle relazioni tra Dio e l'universo ciò che è vero solo nell'intimo delle relazioni trinitarie, pretendere di elevare il mondo creato al livello delle relazioni tra persone divine, cadendo nel panteismo». B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Cerf, Paris 1981, 29-30.

<sup>7</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia-Cristologia-Antropologia*, in *EV* 8, 404-461.

<sup>8</sup> Lo stesso *Bertrand de Margerie* avverte questo problema e cerca di raccogliere l'elemento positivo dell'istanza moderna: «Non tutto è falso, però, nell'obiezione menzionata. La relazione di ragione che Dio intrattiene col mondo è assolutamente unica, poiché Dio ha posto nell'essere l'essere che gli è relativo. Egli ha liberamente legato l'uomo a sé. In Dio c'è dunque una reale libertà. Dio ha scelto eternamente di essere il nostro Dio. In questa prospettiva, Dio è totalmente e liberamente relativo

(b) Il messaggio cristiano annuncia il coinvolgersi reale di Dio in questo mondo attraverso la sua Parola, una Parola che ci offre la comunione con Lui. Questo rivolgersi di Dio a noi con parole umane è esso stesso l'evento della comunione con Dio. Ciò significa che nella sua Parola è Dio che, rivolgendosi a noi, pone un atto divino che non deve essere completato da altre azioni, in quanto rende presente Dio stesso all'uomo. *Ora, la relazione reale di Dio al mondo, implicata nel suo rivolgersi a noi, può essere giustificata solo sulla base di una comprensione trinitaria di Dio. Il Dio trino è la condizione di possibilità ultima della sua auto-rivelazione.* Il rivolgersi di Dio all'uomo può essere capito come relazione reale di Dio al mondo solo se questo presuppone una relazione eterna di Dio con Dio, del Padre col Figlio. Ciò significa che, accogliendo la Parola di Dio, il credente si scopre amato con lo stesso amore con cui il Padre si rivolge al Figlio da tutta l'eternità. La misura e la norma della relazione di Dio col mondo non è nel mondo, ma nel mistero del Figlio. La misura è l'amore eterno del Padre per il Figlio. Il termine costitutivo del rivolgersi di Dio al mondo il Figlio, in cui il mondo viene incluso. Solo con una comprensione trinitaria di Dio è possibile unire la tesi dell'auto-rivelazione di Dio col riconoscimento della sua perfetta trascendenza, assoltezza e unicità. La base della relazione di Dio col mondo è la relazione di Dio con sé stesso<sup>9</sup>. Nel suo Figlio Gesù il Padre è in una relazione reale col mondo e con gli uomini<sup>10</sup>. Ciò si compie nella fede, ove il dono dello Spirito permette all'uomo di accogliere l'amore con cui Dio ama il Figlio nella sua creaturalità e rende capaci di rispondere all'appello di Dio, inserendoci nella relazione del Padre e del Figlio. Amata con un amore la cui misura è quella divina del rapporto tra Padre e Figlio, la creatura umana mantiene la sua consistenza proprio perché lo Spirito è il mistero personale della reciprocità di Padre e Figlio che ne tiene aperta la loro alterità in una novità reale.

Un dialogo reale tra l'Assoluto e le creature è pensabile solo se questo è già da subito assunto in un dialogo eterno in Dio stesso tra Padre e Figlio nello Spirito. Proprio lo Spirito, in quanto luogo del reale dialogo reciproco tra Padre e Figlio, dialogo nel quale i due sono uniti nella loro reciprocità, ma conservando la loro alterità in un *novum*, che è

---

all'uomo e legato a lui, benché la relazione di ragione rimanga valida al suo livello proprio. Dio non può in alcun modo acquisire il fondamento intimo di una nuova relazione né essere specificato da una realtà a lui esterna. Egli è relativo alla creazione perché è "relativo" a se stesso. La creazione è presente al Creatore nella sua presenza a sé. Dio è relativo alla creazione nel senso che fa l'esperienza della sua relazione a sé stesso nel suo atto di esistenza. Così appare che il rapporto di Dio all'uomo non è niente di meno che la totalità della stessa Realtà divina», *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, 29-30.

<sup>9</sup> Per queste riflessioni di P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, Frankfurt, 1982, si veda J. O'DONNELL, *Il mistero della Trinità*, Edizioni Piemme, Casale M. 1989, 29-32.

<sup>10</sup> In dialogo critico con alcune riflessioni di J. Galot, Bertrand de Margerie rifiuta la possibilità che in Cristo Dio realizzi una relazione reale con la creatura: «Galot afferma che l'incarnazione implica una relazione reale tra il Verbo e gli uomini. La parte di verità contenuta in quest'affermazione è la seguente: c'è una relazione reale tra l'umanità di Gesù e gli altri uomini... Ma non ne risulta una relazione reale del Verbo con gli uomini, né con la sua stessa umanità (si veda la *Summa Theologiae* III, q. 2, a. 7: l'unione è realmente non in Dio, ma nella natura umana di Cristo). Ciò non impedisce comunque che Dio conosca in sé e ami realmente l'umanità del suo Verbo come quella di tutti gli uomini. Il punto essenziale da mantenere è questo: nella creatura, come nell'incarnazione, ogni mutamento reale risultante dalla creazione è dalla parte non di Dio ma della creatura», *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, 30 nota 73. Il problema di quest'impostazione è quello di spiegare in che senso la vicenda di Gesù è la storia di Dio, il realizzarsi del Figlio nella sua vicenda terrena singolare e non solo uno strumento che Dio usa per manifestarsi a noi.

terzo tra loro, è lo spazio in cui compare la creatura e in cui questa è assunta nel dialogo divino tra Padre e Figlio.

Da queste riflessioni ricaviamo l'intuizione che *solo nella relazione di Dio a sé posso pensare la sua relazione col mondo. Ma la relazione in Dio indica dall'origine lo spazio della differenza personale, per cui la condizione di possibilità della relazione reale di Dio col mondo è proprio la Trinità.*

(c) *Un tentativo di mediazione: il Dio in sé immutabile muta nell'altro da sé*<sup>11</sup>. Questa proposta fa valere un'istanza da non trascurare: nel pensare alla relazione di Dio col mondo non si deve ragionare come se si trattasse di due termini precostituiti al loro rapporto. La creatura infatti non è nulla in sé di fronte a Dio e Dio stesso costituisce la differenza da ciò che non è Dio. In altri termini: Dio e mondo non si distinguono in relazione a un terzo termine ad essi comune e che faccia da linea di separazione. La creatura è piuttosto ciò che avviene quando Dio si comunica all'altro da sé.

L'essere del mondo, quanto alla sua consistenza è in sé e per sé un permanente essere riferito a Dio e diviene se stesso in ogni istante in virtù di questa relazione. Per salvaguardare l'assoluta indipendenza di Dio dal mondo la filosofia rifiuta di pensare a un rapporto reale: Dio non può avere una relazione col mondo che si aggiunga al suo essere come un di più di realtà. D'altra parte i teologi fanno valere il carattere personale dell'incontro tra il Dio creatore della grazia e l'uomo. La rivelazione e la grazia significano una reale intersoggettività tra Dio e l'uomo, comunione vitale nell'amore, non nell'unidirezionalità, ma nella reciprocità. Del resto, che ci possa essere qualcosa di relazionale che non per questo è relativo nel senso di imperfetto, lo attesta la stessa dottrina trinitaria. L'assoluta "novità" di Dio reagisce realmente alla libertà umana che ha posto in essere nella storia (ad esempio nella preghiera di domanda). Il punto focale di questo incontro tra uomo e Dio nell'azione e reazione è Gesù Cristo: affermare che il cambiamento e il divenire si trovano unicamente nell'umanità di Gesù Cristo... significa comportarsi come se avessimo a che fare con un'umanità impersonale, non personalizzata dallo stesso Figlio di Dio. Certo, la reazione di Dio alla libertà dell'uomo avviene in una trascendenza sovrana, che abbraccia la libertà dell'uomo, consegnandola a se stessa. In tal senso l'amicizia tra Dio e uomo non può significare un rapporto paritetico, tra uguali. Del resto occorre evitare un'immaginazione troppo antropomorfica: nel suo rapportarsi alla creatura Dio non si propone di compiere qualcosa che poi attua di fatto reagendo alla risposta umana. Il "sì" di Dio alla comunione d'amore con l'uomo, in quanto è diverso dall'essere se stesso di Dio, non è altro che l'essere dell'uomo e del mondo, compresa l'ultima realtà effettiva della più libera decisione della creatura. Questo immediato far-esistere-l'altro nel suo essere-se-sesso e nel suo agire è la più sovrana, potente e disinteressata affermazione d'amore verso l'altro. Solo il Dio onnipotente può volere e porre l'altro come altro nella stessa relazione con sé, identica con il suo essere eterno. Questo altro è tanto più se stesso (alterità) quanto più si lascia porre da Dio ed è riferito a lui nella differenza

---

<sup>11</sup> Si veda K. RAHNER, *Corso Fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1984, 287-288; W. KERN, *Dio e mondo, rapporto tra*, in *Sacramentum Mundi* 3, Morcelliana, Brescia 1975, 134-142 (con abbondante bibliografia); H. VORGRIMLER, *Dottrina teologica su Dio*, Queriniana, Brescia 1989, 189-194, ove analizza la questione della mutabilità di Dio nella storia della salvezza.

(dipendenza). Poiché la volontà di Dio operante nel mondo fa esistere direttamente il mondo e l'uomo senza un termine preesistente, ad esso interno, che sia costituito dal mondo, l'uomo e il mondo, nel loro essere creato (e tanto più nella grazia e nell'incarnazione) appartengono a Dio come l'altro senza il quale Dio non sarebbe quello che è, cioè colui che ha amato così il mondo e l'uomo. Lo stesso Tommaso scrive che Dio «*amat nos tamquam aliquid sui*» (*Summa Theologiae* I, 30,2,ad 1). Ne deriva che nella sua relazione al mondo Dio modifica se stesso, in quanto crea il mondo e l'uomo e soprattutto in quanto diviene uomo.

Un'unione reale di Dio col mondo non potrebbe quindi essere un'unione successiva di realtà altrimenti separate, ma è il *modificarsi di una relazione di Dio stesso*. È quanto si realizza nell'incarnazione, quando il *Logos* diventa uomo: Dio muta se stesso, diventando uomo. Ma Dio, l'Incondizionato, infinito, semplice, non può divenire diverso in se stesso. Dio quindi muta se stesso ma non in se stesso, bensì nell'altro da sé. Dio non si modifica nel suo essere in sé, bensì nel suo essere per altri. Dio muta se stesso nell'altro che pone come suo. Il mutarsi di Dio per altri e in altri non rappresenta una trasformazione che lo aumenti o lo diminuisca, bensì è identico all'essere se stesso di Dio, che si compie eternamente in una realtà infinitamente viva. Dio può divenire qualcosa, l'immutabile in se medesimo può essere mutabile esso stesso nell'altro (*am Anderen*); in quanto pone l'altro come suo (nell'unione ipostatica), diviene egli stesso ciò che è scaturito, originato, senza per questo dover divenire nel suo sé primordiale. Secondo questa concezione l'incarnazione non significa che l'uomo è diventato Dio, ma che la natura umana è diventata “auto-espressione” di Dio: se Dio si esprime con amore in ciò che non è divino, allora sorge l'uomo e gli uomini esistono perché Dio ha voluto esprimersi in ciò che non è divino<sup>12</sup>.

La relazione reale di Dio col mondo nell'incarnazione deve essere pensata, a partire dalla sua condizione di possibilità originaria che è la Trinità, come l'estensione dell'auto-comunicazione di Dio in sé (*Logos*) nell'altro da sé, posto in essere come suo (Gesù Cristo). Nella relazione reale col mondo il Dio in sé immutabile muta nell'altro, che pone nell'esistenza come espressione di sé. Dio è comunicazione *di sé* all'altro da sé, posto in essere *come suo*. Quindi Dio diviene non in sé, ma nell'altro che è suo. Si sposta il mistero: non si tratta del fatto che Dio possa divenire, ma del fatto che possa *porre l'altro come suo*, che possa essere se stesso nell'altro e presso l'altro, così da divenire in questo altro.

Queste intuizioni rahneriane riprendono, con diverso linguaggio, quanto già emerso: se la rivelazione è l'auto-comunicazione di Dio all'interno di una relazione reale con la creatura, noi siamo resi partecipi dell'atto con cui Dio viene a se stesso, siamo inclusi nella relazione di Dio con sé. Ciò significa che Dio include noi e la nostra risposta nella sua relazione a sé e che la sua relazione a sé è la condizione di possibilità della sua relazione con noi. Il problema è se sia sufficiente l'idea di «un'autoestrinsecazione di Dio nell'altro da sé» per spiegare la relazione di Dio con l'altro come interlocutore libero e reale. Non è necessario uscire dall'immagine di un Dio inteso come soggetto assoluto che pone se stesso nell'altro e si recupera, per rendere ragione della relazione reale del Dio alleato con l'uomo nella storia della salvezza? Di più: non si deve arrivare

---

<sup>12</sup> K. RAHNER, *Corso Fondamentale sulla fede*, 287-290.

a pensare l'alterità di Dio come *passività* che lo rende capace di assumere la risposta dell'uomo come libero e imprevedibile partner?

In altri termini, la domanda è se un Dio che è comunicazione di sé nell'altro sia veramente un Dio *di fronte* all'altro, ove questa forma di alterità implica una *passività*, capace di portare la risposta dell'altro. È l'istanza fatta valere dalla Trinità dialogica di *J. Moltmann*.

## 2.2. *L'istanza dell'alterità e possibilità storico-salvifica di Dio: una dottrina sociale della Trinità*

Contrapponendo alla «monarchia trinitaria di Dio» (Barth) una «dottrina sociale della Trinità», *Moltmann* vuole superare la riduzione barthiana di Dio a un soggetto isolato che pone se stesso auto-distinguendosi in tre modi di essere<sup>13</sup>. Per superare l'idea di una soggettività assoluta astratta, si deve interpretare il Regno in maniera trinitaria e non come Signoria di un Dio assoluto, che afferma se stesso di fronte alle creature, riducendole alla condizione servile. La difficoltà della Trinità idealistica di Barth, intesa come riflessione del soggetto divino, si trova nella precedenza accordata alla Signoria di Dio rispetto alla Trinità e nell'utilizzo della dottrina trinitaria per garantire e illustrare la soggettività divina in quanto Signoria. Ne deriva un concetto non trinitario dell'unità di Dio, cioè il concetto del soggetto identico a sé. In questo modo il mistero trinitario è ridotto all'auto-differenziazione di un'astratta soggettività divina, chiusa nel cielo della sua trascendenza. Si smarrisce così l'originale comprensione di Dio Trinità come comunione d'amore nelle relazioni di tre soggetti storico-salvifici. Ma l'unità divina non può essere quella di una sostanza o di un soggetto che afferma se stesso, bensì «comunione pericoretica» dei tre che operano la salvezza, un'unità escatologica, che si realizzerà pienamente alla fine.

(a) Il punto di partenza per una riconsiderazione storico-salvifica e quindi escatologica della Trinità è l'esperienza di Dio testimoniata dalla Scrittura. Essa non attesta solo un sentimento di totale dipendenza di fronte al Creatore (implicante un rigoroso monoteismo) ma anche e anzitutto *l'esperienza che il Dio vivente fa con noi nella storia*. L'uomo non può sperimentarsi come interlocutore personale di Dio se Dio per lui è tutto ma lui per Dio non significa niente. Piuttosto, nell'esperienza di fede l'uomo impara a conoscersi nello specchio dell'amore e della sofferenza che Dio prova nei suoi confronti, condividendo la sua storia. Punto di partenza della conoscenza di Dio, in altri termini, deve essere l'esperienza profonda del mistero della *passione di Dio*, di un Dio che soffre con-in-per noi. Una simile esperienza di Dio nella storia si compie nello stupore della confessione trinitaria.

È il superamento del Dio immutabile e apatico, che porta al cuore dell'esperienza cristiana, facendo superare le strettoie del Dio sostanza della metafisica e del Dio soggetto assoluto del pensiero moderno. Si tratta di riconsiderare la passione di Dio, facendo tesoro delle intuizioni religiose sulla «teopatia», presenti sia nella dottrina rabbinica e cabalistica della *schekinah*, secondo la quale Dio nella scelta dell'alleanza decide di patire la risposta dell'uomo (A.

---

<sup>13</sup> Si veda J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*; IDEM, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*.

*Heschel*) così come nella creazione si era “ritratto” per far posto alla creatura; nella teologia anglicana della vittima eterna dell’amore; nella mistica spagnola del dolore di Dio (*Miguel de Unamuno*) e nella filosofia della religione russa-ortodossa della tragedia divina (*Berdjajew*)<sup>14</sup>.

L’elaborazione teologica del tema della sofferenza di Dio permette di entrare nel cuore dell’esperienza cristiana di Dio, cioè nel *mistero della libertà divina*. Tale libertà deve essere misurata sull’idea di *Dio come Amore* e non sulla nozione di soggettività assoluta e autonoma.

Proprio Barth ha cercato di pensare la libertà di Dio sullo schema del potere assoluto di disporre di sé, incorrendo in una serie di aporie. Per superarle ha dovuto precisare che la deliberazione divina come autodeterminazione di Dio è un libero traboccare della sua bontà. Ha cercato, insomma, una mediazione del concetto di libertà e di bontà di Dio, mediante l’affermazione: Dio ama in libertà. Ma non ha chiarito se il Dio libero che ama potrebbe fare a meno di amare o se la libertà di Dio è precisamente l’amore. Certo è che per lui l’origine eterna dell’amore creatore e sofferente di Dio è ad un tempo libera autodeterminazione di Dio e un traboccare essenziale della sua bontà. Decidendosi, Dio si apre. I due lati dell’autodeterminarsi libero e del traboccare naturale vanno tenuti insieme, per evitare l’impressione di un arbitrio (avrebbe potuto non essere così) o di una necessità obbligante Dio stesso. Le difficoltà emerse derivano proprio da un concetto formalistico di libertà, intesa come possibilità di scelta tra due possibilità (bene e male, fare e non fare). Ma Dio, rispetto alla sua verità e bontà, non ha la scelta tra due possibilità. *Dio non può scegliere se essere o non essere amore e se Dio è amore non si rende prigioniero di se stesso amando il mondo. Al contrario, proprio nell’amore è veramente libero, perché è pienamente se stesso.* L’idea nominalistica di una libertà come dominio, possesso, potere, è superata dal linguaggio della comunione, in cui libertà significa amicizia, cioè la comune e reciproca partecipazione alla vita, in una comunicazione che non conosce dominio. È questo l’amore che unisce Padre, Figlio e Spirito e l’amicizia che Dio offre all’uomo.

Proprio perché Dio è Amore, si deve presupporre in lui la capacità dell’autodistinzione, dal momento che l’amante comunica se stesso all’amato: l’amore di Dio va dunque pensato in modo trinitario. L’amore è da sempre in relazione e l’unità dell’Amore non può essere quella di un soggetto assoluto che pone se stesso e si corrisponde, ma deve essere quella dell’alterità in relazione. È questo amore che Dio comunica in modo creativo e sofferente alle creature. Con la creazione ha inizio l’autolimitazione dell’Onnipotente e la sofferenza dell’amore eterno, nella quale si apre lo spazio per la libertà creaturale. Nel suo amore Dio *patisce* la risposta della libertà creaturale. La redenzione di questa libertà è legata al processo della redenzione di Dio dalle sofferenze del suo amore, per giungere alla gioia escatologica dell’amore beato.

---

<sup>14</sup> Ulteriori indicazioni sul senso della sofferenza di Dio si trovano nel documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Theologia, Christologia, Anthropologia. Desiderium et cognitio Dei*, in EV 8, 448-455: «Nella teologia di oggi capita spesso... che si pongano in dubbio l’immutabilità e l’impassibilità di Dio, soprattutto nel contesto di una teologia della croce. Così sono sorte certe concezioni della “sofferenza di Dio”. Bisogna saper discernere le idee false dagli elementi conformi alla divina rivelazione. [...] Secondo parecchi nostri contemporanei questa sofferenza trinitaria ha il suo fondamento nell’essenza divina stessa; secondo altri, si fonda in una certa *kenosi* di Dio che crea, legandosi in qualche modo alla libertà della creatura o, infine, nel patto che Dio ha stipulato e col quale si obbliga liberamente a consegnare suo Figlio. I sostenitori di tale opinione sostengono che quest’atto di consegnare il proprio Figlio causa a Dio Padre una sofferenza più profonda di qualsiasi sofferenza di ordine creato. In questi ultimi anni, parecchi teologi cattolici hanno fatto proprie simili proposizioni, ritenendo che il compito principale del crocifisso consistesse nel manifestare la passione del Padre».

(b) Solo con quest'idea di Dio è possibile *un'ermeneutica trinitaria della storia della salvezza*, dalla quale emerge che il Regno è una storia divina trinitariamente aperta, che invita le creature al compimento escatologico dell'unità di tutte le cose in Dio. L'unità della Trinità non è una cosa pre-data, ma un dono salvifico escatologico.

Il Nuovo Testamento parla di Dio annunciando e raccontando le relazioni di comunione aperte al mondo proprie del Padre, del Figlio e dello Spirito. Dunque la storia del Regno è una storia divina trinitariamente aperta e invitante e l'unità di Dio va pensata come l'unificazione escatologica dei Tre e quindi come comunione (non come sostanza o soggettività). L'unità trinitaria è una nozione salvifica.

Nel narrare questa storia trinitaria occorre tenere bene in vista la reciprocità delle relazioni tra Dio e il mondo. Tale reciprocità implica una passione di Dio connessa di volta in volta al suo operare. C'è sempre un'interazione tra azione-passione in ogni opera di Dio (all'agire *ad extra* corrisponde una passione *ad intra* e alla sofferenza esteriore risponde un agire interiore), interazione che va spiegata sul presupposto che il mondo non è indifferente a Dio. La prospettiva storico-salvifica corretta deve far percepire il profondo coinvolgimento di Dio nella storia del mondo e del mondo in Dio, lasciando intuire che tutto è implicato nel processo escatologico di unificazione della realtà in Dio. L'unità trascendente di Dio è una realtà escatologica, cioè la comunione di Padre e Figlio nello Spirito, nel quale anche il creato è assunto. È questo il mistero del Regno.

Questa lettura esige un *ripensamento dei rapporti tra Trinità economica e immanente*, Dio per noi e Dio in sé. Non esiste un Dio in sé opposto al Dio per noi, poiché ciò presupporrebbe in Dio una libertà di amare o non amare. Ma così si proietta l'arbitrio della scelta sull'amore di Dio. In verità il Dio Trinità ama il mondo con l'amore che lui è. Non si può pensare a un'immanenza divina in cui Dio esisterebbe in sé, privo dell'amore per la creatura. Il punto di partenza per la distinzione di Trinità economica e immanente è piuttosto la dossologia. La Trinità immanente è quella verso cui sale la lode, è il termine dell'adorazione e del compimento finale. In quanto contenuto della dossologia la Trinità immanente appartiene all'escatologia. *La Trinità economica si compirà nella Trinità immanente quando la storia e l'esperienza della salvezza saranno compiute.* È certo, per ora, che gli enunciati sulla Trinità immanente non possono contraddirsi quelli della Trinità economica e che gli enunciati sulla Trinità economica devono corrispondere a quelli dossologici sulla Trinità immanente. Proprio perché la storia della salvezza è la storia delle relazioni comunionali delle persone divine, a cui l'uomo è chiamato a partecipare, il rapporto tra Trinità economica e immanente non si risolve in una pura corrispondenza o conformità, ma implica una reciprocità, nel senso che la Trinità economica non solo svela quella immanente, ma «si ripercuote su di essa»: l'economia si ripercuote sulla vita divina ed esige di rileggerla in modo nuovo e quindi alla fine (in tal senso la croce va letta come separazione di Padre e Figlio che guadagna un'unità nuova nella comunione dello Spirito)<sup>15</sup>. Con «reciprocità» si intende dire che non si deve solo equiparare il rapporto che Dio ha col mondo col rapporto che Dio ha con se stesso (Barth), ma si deve cogliere come il rapporto che Dio ha col mondo incida sul rapporto di Dio con sé. E ciò è possibile proprio perché *Dio che è Amore, ha deciso*

---

<sup>15</sup> Si veda come esempio J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*.

*liberamente di essere se stesso (la libertà è la decisione di essere se stessi), cioè Amore, con gli uomini, ossia includendo gli uomini nell'amore che unifica i distinti.*

(c) *Valutazione e prospettive.* La dottrina trinitaria, se è veramente l'interpretazione radicale dell'impegno di Dio che si coinvolge nella storia della salvezza, offrendo una reale comunione con sé, deve misurarsi con un nuovo pensiero di Dio, capace di fare i conti col problema della possibilità di Dio e della reciprocità della sua relazione con l'uomo. Ma è possibile assumere l'idea di una passione di Dio se Dio è pensato radicalmente come Amore personale (e quindi come Trinità) e la sua libertà come la libertà da parte di Dio di essere se stesso, cioè Amore, con l'altro da sé. Nella decisione di amare le creature Dio è semplicemente se stesso, al di là dell'arbitrio o della necessità. Per mantenere questa prospettiva però non si deve più separare tra Dio in sé (Trinità immanente) e Dio con noi e per noi (Trinità nella storia della salvezza), lasciando una frattura tra la vita di Dio e la sua decisione arbitraria e contingente di essere in relazione col mondo. La trascendenza della Trinità immanente va interpretata in modo diverso, e cioè come differenza escatologica, ossia come differenza del compimento rispetto al processo storico-salvifico, di cui peraltro il Dio trinitario è l'origine e il fondamento. La Trinità come mistero del Dio Amore che si apre alla storia come unificazione escatologica invitante è il fondamento del processo storico-salvifico e l'anticipazione del senso della fine.

Ma una simile considerazione della Trinità presenta dei *rischi*. Anzitutto l'inevitabile impressione di risolvere la Trinità immanente nel processo di unificazione escatologica della Trinità economica e quindi di risolvere la Trinità nel processo storico. È il rischio opposto a quello barthiano, che riconduce la Trinità economica e quindi la storia della salvezza a una decisione divina eterna, che è l'essere stesso di Dio come evento della sua ripetizione. In secondo luogo tende a risolvere la libertà di Dio nel suo Amore, senza chiarire come quest'amore sia espressione di libertà personale. L'amore è ricondotto all'essere di Dio e la libertà è pensata come la libertà divina di essere se stesso anche con la creatura. Ma la libertà personale implica la differenza e questa, per essere reale, rimanda all'alterità. Ora, proprio il pensiero dell'alterità non è sufficientemente messo a tema. Eppure un pensiero dell'alterità avrebbe potuto offrire spunti interessanti per pensare alla passività inscritta nella libertà (anche nella libertà di essere se stessi). Resta non chiarito in tal modo il rapporto tra l'essere divino (che è amore) e la distinzione personale, dando l'impressione di un certo «triteismo storico-salvifico» (tre soggetti, espressione dell'unico Amore divino, che invitano all'unificazione escatologica).

Occorre raccogliere però l'esigenza di chiarire il senso dell'alterità in Dio e l'indicazione che un'alterità reale implica una certa passività, ossia la possibilità di patire la risposta libera dell'altro in quanto altro. Se questo è vero, ne deriva che la libertà creata deve diventare interlocutrice reale di Dio nella *reciprocità* e la risposta dell'uomo va pensata come costitutiva della verità, e quindi non semplicemente come successiva-applicativa o indifferente rispetto a una verità già data. Ma poiché la verità è risolta nel processo, benché si mantenga la differenza escatologica del suo esito, rimane non chiarita la priorità della verità, l'originarietà di Dio e la sua trascendenza, che è più della differenza escatologica.

### 2.3. L'istanza critica della teologia ortodossa

Potremmo sintetizzare tale istanza nell'invito a pensare alla persona quale unità nella distinzione tra l'essenza divina immutabile e ineffabile e le energie divine increate, che mutano nella storia della salvezza. L'alterità che implica passività in Dio rimanda al mistero della persona divina. Raccogliendo la provocazione a pensare seriamente la relazione tra l'Assoluto divino e la risposta della creatura, cioè il senso della *passività-sofferenza di Dio* nella storia dell'alleanza, la *teologia ortodossa* fa valere la necessità di una distinzione tra l'essenza divina ineffabile e le energie divine increate, espressione della ricchezza della vita divina nella relazione con noi. Riprendiamo, come esempio di questa istanza ortodossa, alcune riflessioni del teologo rumeno *D. Staniloae*<sup>16</sup>.

Nell'affannoso tentativo di conciliare l'immutabilità di Dio col suo "divenire" o con la sua "storicità", la teologia occidentale ha affermato dapprima l'immutabilità di Dio in modo da renderlo incapace di entrare in relazione reale con le creature temporali. Di recente però, per reazione, è andata nella direzione opposta giungendo a considerare l'essenza di Dio come eternamente mutevole, identificando immutabilità e cambiamento continuo, il che da un lato atrofizza Dio e dall'altro non rappresenta qualcosa di realmente nuovo. Occorre invece spiegare l'accordo paradossale di immutabilità e mobilità di Dio in relazione con le creature, basandoci sui due fondamenti della teologia orientale: la distinzione tra essenza e energie increate di Dio e il legame essenziale delle creature con l'eternità divina.

(a) Le energie increate di Dio manifestano da una parte le possibilità dell'inesauribile ricchezza della sua essenza e dall'altra gli atti che esprimono queste possibilità. L'essenza divina deve avere in sé infinite possibilità di manifestarsi, ma anche la libertà di agire con l'una o l'altra possibilità. Senza di che non sarebbe infinitamente ricca, bensì monotona e sottoposta eternamente alle stesse manifestazioni. La dottrina della differenza tra essenza immutabile e varietà delle sue energie ci obbliga a rispettare il mistero divino in tutta la sua complessità. Il Dio misterioso resta nascosto e immutato nella sua pienezza, ma si manifesta con un'infinita varietà di atti d'amore. Occorre però precisare meglio il senso di questa dottrina. Anzitutto occorre evitare di comprendere le energie increate come forze che si manifestano in maniera automatica, secondo un ordine prestabilito da secoli: in tal caso la differenza tra essenza ed energie sarebbe quella tra un nucleo e le forze stesse nel loro progressivo sgorgare. Ma così Dio appare come prigioniero di un flusso che diviene senza volontà. Il senso greco del termine «energie» significa lavoro, atti. Le energie si distinguono dall'essenza non perché sono meno concentrate di questa o perché sgorgano progressivamente dalle forze incluse nell'essenza, ma proprio perché non sono uno sgorgare necessario, sempre identico e progressivo, inevitabile e autonomo, bensì una manifestazione volontaria. In tal senso esse presuppongono la Persona, o meglio le Persone divine col loro carattere personale libero. Tali energie sono atti liberi, non necessari, che manifestano il buon volere di Dio, la sua grazia. *Né il Dio impassibile, né il Dio sottoposto necessariamente al divenire sono persone libere. È persona solo il Dio sempre identico nell'essenza e capace di atti particolari in piena libertà.* Così, queste operazioni o atti non tolgononon aggiungono

<sup>16</sup> D. STANILOAЕ, *Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1986.

nulla all'essenza divina, non nascono dalla necessità di completare l'essenza divina o di correggerne una qualche imperfezione. Le energie divine non sono nuove forme cui il divino dovrebbe pervenire per essere pienamente compiuto e manifestare la sua virtualità (Hegel). Dio vive in sé la sua pienezza da tutta l'eternità. In secondo luogo, occorre precisare che tali operazioni non sono vuote di ogni essenza divina (come vogliono i protestanti nella teologia della croce). Al contrario ne traggono origine, hanno per sorgente l'essenza di Dio e ne sono inseparabili. Ciò significa che Dio, come persona, esprime qualcosa della sua essenza divina nelle operazioni. L'essenza non rimane fuori da questo movimento che sono gli atti di Dio e tali atti non sono né esterni né contrari all'essenza divina, ma si radicano in essa. Ne sono in certo modo le radiazioni volontarie. Non si può immaginare un atto che non manifesti in sé qualcosa dell'essenza divina. In terzo luogo questi atti non fanno uno con l'essenza divina, non ne contengono la totalità. L'essenza è intera solo in colui che la possiede. Nelle sue manifestazioni, nei suoi atti comunicanti essa non si dà totalmente. In quarto luogo, quando qualcuno comunica, trasmette anche tutto ciò che la sua essenza ha di specifico; perciò anche le energie divine trasmettono ciò che la divina essenza ha di specifico nel suo insieme. Infine l'oggetto della comunicazione è più o meno modificato secondo le dimensioni e lo stato del destinatario.

Da quanto detto finora deriva un paradosso: *Dio, calandosi nelle relazioni con l'uomo, vi entra da una parte con tutto ciò che gli è proprio e dall'altra vi entra solo con alcune delle sue energie. In un senso egli diventa accessibile in tutto ciò che ha di specifico, nell'altro rimane essenza inaccessibile.* Modellandosi sull'uomo, partecipando al suo divenire e alla sua storicità egli entra nel divenire, nella storicità, ma d'altra parte non si attribuisce tale divenire, tale storicità se non a livello di energie, e non a livello di essenza. Nella sua relazione a noi, Dio si conforma a noi, pur restando immutabile in se stesso.

Accade la stessa cosa nella relazione con gli altri: ci conformiamo all'altro, per lui limitiamo la manifestazione di ciò che ci è proprio e, conformando così tutta la nostra essenza, rimaniamo tuttavia in noi stessi quel che siamo, infinitamente più di quel che manifestiamo in tale conformazione, conservando notevoli possibilità di conformarci ad altri. Viviamo simultaneamente con la coscienza di molteplici altre conformazioni possibili e con quella di essere molto più di tutte queste possibilità. Viviamo la nostra relazione con l'altro in questa tensione: accessibile e inaccessibile. Questa ricchezza più vasta di ogni relazione è ancor più accentuata in Dio, perché in lui ogni partecipazione all'esistenza delle creature è volontaria.

Quando si è posti di fronte alla sfida di pensare al rapporto tra Dio in sé e Dio in relazione ci si trova quindi di fronte al *mistero della persona*, che si comunica senza diminuirsi, restando identica a se stessa, eterna e inesauribile fonte di doni. *Da una parte la persona penetra coi suoi atti nella storia altrui e vi partecipa, dall'altra rimane in se stessa, in un'unità che l'altro non dissolve né completa.* Il mistero della Trinità di persone in Dio implica perciò da un lato la sua inconoscibilità e misteriosità ultima e dall'altro la sua venuta, la sua libera manifestazione nella relazione con noi. Si può dire che la persona vive simultaneamente su due registri: in sé e in relazione. Tale vita di relazione è un calarsi nell'altro, un conformarsi a lui. Non è tuttavia meno sincera della vita in sé. Una madre gioca col figlio, si fa simile a lui e gioca di tutto cuore. Ma resta madre, coscientemente e seriamente. Il gioco col bambino e la coscienza di madre coincidono, senza alterarsi. Nel gioco, la madre conserva una viva coscienza materna,

senza che questo freni il gioco. Tutta la gioia della madre è in questa coscienza. Del resto nessuno esiste fuori dalla relazione. È la relazione che definisce la persona. Questo qualcosa che esiste in sé non può essere compreso al di fuori di qualsiasi relazione: l'essenza dell'uomo si realizza e manifesta per mezzo di relazioni e per mezzo di atti. Ora, *Dio stesso, in quanto persona, può vivere così, su due registri: in se stesso e nella relazione con le creature.* Dio può partecipare e conformarsi ai differenti livelli e stati delle creature, senza cessare di essere, in sé, al di sopra di esse con la sua coscienza e onnipotenza. C'è però una differenza dagli uomini: questi sono definiti anche dalla coscienza delle proprie relazioni e sono più o meno liberi di scegliere le persone con cui essere in relazione. Invece l'essenza divina non si definisce mediante le relazioni alle creature, anche se neppure Dio in sé è al di fuori della relazione, essendo relazione tra le Persone trinitarie. Dio entra sempre liberamente in relazione con le creature, e questa relazione ha il suo fondamento nelle relazioni divine eterne. In quanto Persona, quindi, Dio si comunica a noi con le sue energie, ma in quanto fonte delle sue energie Dio resta sempre inesauribile e molto al di sopra di quel che comunica.

(b) Ma c'è un ulteriore elemento che rende difficile alla teologia occidentale la spiegazione dell'essere immutabile e in relazione di Dio con le creature che cambiano: questa teologia non concepisce che le creature siano capaci di relazione col Dio sovratemporale, capaci di riempirsi ancor più di eternità e di espanderla. Eppure l'eternità è un attributo della soggettività (più che di una sostanza immobile) e un desiderio dell'uomo che attraversa il tempo con lo sguardo verso una pienezza al di là del tempo. Il tempo infatti è una distanza dell'uomo da sé e dagli altri e l'uomo si muove nel tempo per superare questa distanza in un incontro pieno con sé e con gli altri. L'uomo ha sete della pienezza che gli offre l'eterna relazione con Dio.

Anche per gli orientali, in ultima analisi, è la stessa dottrina trinitaria a rendere pensabile l'accordo tra l'assoluzetza di Dio (ossia ciò per cui Dio non dipende da nulla e tutto dipende da lui) e la sua relazione reale alle creature libere (che in quanto soggetti possono opporsi a Dio). Nella relazione assoluta, essenziale ed eterna di un soggetto divino con altri soggetti divini (che non possono essere esterni al primo, altrimenti Dio dipenderebbe da qualcosa di estraneo e quindi non sarebbe veramente l'assoluto divino), c'è la possibilità di una relazione volontaria, non eterna, contingente, coi soggetti relativi. La relazione vivente e interpersonale, esistente eternamente e naturalmente in Dio, include in sé la possibilità di una relazione vivente coi soggetti creati e relativi. Questa relazione storica non ha luogo per soddisfare il bisogno divino di relazione, poiché esso è realizzato dal movimento trinitario. Se Dio non vivesse in questa relazione interpersonale ed eterna, non sarebbe assoluto nella sua relazione col mondo. D'altra parte è solamente sulla base di questa relazione interpersonale eterna, di carattere assoluto, che Dio può fondare una relazione contingente coi soggetti relativi. Sempre su questa base, Dio entra in relazione contingente coi soggetti creati e, elevandoli al livello di soggetti capaci di vivere – per grazia – la relazione con l'assoluto divino, li fa partecipare alla felicità della relazione con un soggetto assoluto, fonte inesauribile di vita e beatitudine. Così è realizzata la sete di eternità che abita nel cuore dell'uomo. Dio è disceso al livello delle creature per elevarle alla sua vita beata e assoluta. Ma essendo libere, le creature possono rifiutare l'offerta di Dio: ora, secondo quanto detto sopra, Dio soffre a causa del nostro rifiuto ma non vive questo rifiuto come una mancanza di amore nella sua intimità trinitaria, sicché la felicità di questo amore interiore non diminuisce e resta perfetta. L'amore dei credenti non accresce l'amore interiore di Dio e la sua assenza non lo diminuisce. L'amore dei cristiani non soddisfa un bisogno di Dio, così che la sua mancanza provochi sofferenza essenziale, per l'insoddisfazione di un bisogno. *Si deve allora parlare di una sofferenza volontaria, nel libero rivolgersi di Dio alle creature.* Tale comprensione mostra il carattere generoso della sofferenza divina. La sofferenza per il rifiuto

della creatura non intacca l'essenza divina eterna e tale sofferenza rimane volontaria. Il perfetto amore trinitario dà a Dio la possibilità di entrare in dialogo d'amore con gli esseri spirituali creati. Questo dialogo ha luogo secondo un processo che evolve senza che Dio ne abbia bisogno e senza che abbandoni l'amore trinitario perfetto ed eterno. Nell'amore che ci procura, Dio può soffrire la nostra propria sofferenza dovuta all'imperfezione dell'amore che noi offriamo nel dialogo d'alleanza. Ma tale sofferenza resta volontaria, espressione di generosità, non diventa essenziale, espressione dell'insoddisfazione di un bisogno. La Trinità aiuta a tutelare l'assoluzza di Dio e la possibilità della sua relazione reale con noi.

In definitiva, la teologia orientale cerca di comporre assoluzza di Dio e capacità di relazioni reali con le creature che cambiano, facendo leva sulla *nozione di persona* e sulle sue dimensioni. In tal senso riafferma il primato ontologico della persona rispetto all'intuizione generica della natura e quindi dell'essere assoluto a-personale. Occorre leggere la storia della salvezza in modo tale che in essa si sperimenti il comunicarsi personale di Dio nelle sue operazioni e non un divenire dell'essere di Dio che si distingue e si recupera, venendo a sé in Cristo e nello Spirito. L'esperienza soprannaturale della comunione divinizzante con le persone divine è il punto di partenza e il luogo per una teologia trinitaria capace di rendere ragione della novità del Dio cristiano.

Nella storia dell'alleanza, in cui Dio interpella l'uomo in un dialogo che dà valore alla risposta libera della creatura e si dispone ad agire in base alla risposta dell'alleato, è in gioco una misteriosa *alterità personale* di Dio, nella quale Dio stesso può "patire" la risposta della sua creatura.

#### *2.4. L'alterità personale come spazio del dono di sé nella «rappresentanza vicaria»*

Nell'ambito di una fondazione del «per noi» di Dio nell'«essere per» delle persone divine, è maturata una proposta teologica che non problematizza l'immutabilità dell'essenza divina né introduce distinzioni tra essenza ed energie divine. Utilizza invece come concetto mediatore la nozione storico-salvifica di «rappresentanza vicaria». Si riesce a pensare al dono di Dio che apre all'uomo lo spazio della sua reale alterità in un dialogo di alleanza, se si rilegge la storia della salvezza e la relazione Dio-uomo alla luce della categoria di *rappresentanza vicaria*. Si tratta della stessa struttura dell'alleanza, di cui si può cogliere la posta in gioco nei seguenti termini: Dio si dona all'alleato ponendolo come interlocutore libero e anzi dischiudendogli il posto di figlio di fronte al Padre; l'uomo si scopre consegnato a sé di fronte a Dio e interpellato per una libera risposta d'amore; laddove però l'uomo si chiude all'appello di Dio, Dio stesso viene a tener occupato il posto dell'uomo di fronte a sé non sostituendolo, ma tenendogli pronto e libero lo spazio filiale, perché lo possa assumere di nuovo in libertà. È questo il mistero della rappresentanza vicaria, che si realizza nel «per noi» di Dio e in particolare sulla croce «per la nostra salvezza». La vita trinitaria è la condizione di possibilità originaria di questo dono di sé che pone e tiene aperto lo spazio dell'altro<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Si tratta di una feconda riflessione sul ruolo chiave della nozione di rappresentanza vicaria (*Stellvertretung*) per ripensare alla logica della rivelazione di Dio, che si ispira alla riflessione di H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica IV: l'azione*, Jaca Book, Milano 1986. A un livello più intuitivo e geniale questo tipo di riflessione si trova nei volumetti e articoli di N. HOFFMANN, «*Stellvertretung*, *Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begriündungchristlicher*

(a) Il *punto di partenza* per queste considerazioni è la donazione di Gesù sulla croce, che comunica la forma del Dio trinitario, considerata come l'ingresso del Figlio «al posto» del peccatore. Questo luogo salvifico centrale e la sua dinamica, mentre svelano il volto trinitario di Dio, rendono possibile il costituirsi stesso della libertà dell'uomo nella sua qualità filiale. Si tratta dunque di pensare l'interiore connessione degli eventi salvifici a partire dal *pro nobis* che si compie nella figura della rappresentanza sulla croce. La dedizione di Gesù sulla croce non è solo un gesto estrinseco rispetto all'agire di Cristo, ma rivela e comunica Dio stesso, precisamente nella sua qualità di Figlio: «Il “pro nobis” di Gesù va incontrato come il “pro nobis” proprio di Dio. In Gesù, il Figlio crocifisso, appare il definitivo, perché paterno, “per noi” di Dio stesso»<sup>18</sup>. Deriva da qui la domanda radicale della teologia: che cosa dice dell'essere di Dio il fatto che egli è il soggetto del suo essere «per noi»? Che cosa significa per l'essere di Dio che l'evento della croce abbia come soggetto Dio stesso? La possibilità e il fatto di farsi carico del peccato dell'uomo è qualcosa che muta la qualità della relazione di Dio col mondo? L'evento della croce, inteso come il farsi carico del peccato dell'uomo, ha implicazioni sull'essere stesso di Dio e sulla qualità della sua relazione al mondo. Da qui la tesi: Dio sulla croce può «prendere il posto» di noi peccatori, solo perché Egli è in se stesso «rappresentanza», nella dinamica trinitaria delle relazioni personali. L'essere trinitario è la condizione di possibilità dell'evento escatologico di redenzione:

La croce ha senza dubbio il suo presupposto in Dio, ma non in un Dio che noi a priori, indipendentemente dalla croce, già possiamo conoscere, ma in un Dio che questa croce rivela. Il Dio cristiano – presupposta la sua auto-rivelazione sulla croce – è il Dio della croce. Egli è come la condizione, come il fondamento della croce! A partire dalla croce la teologia cristiana dovrebbe sondare a ritroso nell'essere, nel logos, nell'intera logica dell'essere di Dio. Il carattere storico della divina auto-rivelazione rende necessario dunque, a partire dalla figura espiatrice dell'evento della croce, porre la questione retroattiva sul fondamento interno della sua possibilità: come deve essere Dio in se stesso, così che egli possa essere nel modo della espiazione della croce per il mondo? Come può Dio essere “Dio”, così che –senza pregiudizio per la sua divinità – possa essere croce? Come Dio può essere “Padre”, così che la croce possa essere espiazione?<sup>19</sup>.

La circolarità dei due aspetti va sottolineata: l'espiazione della croce è giustificata nella sua matrice trinitaria, mediante un processo di deduzione che, preservando la libertà di Dio, consente nondimeno la comprensione intrinseca dell'evento redentore come omogeneo con la Trinità di Dio e la figura trinitaria come compatibile con l'evento salvifico. Il termine medio che permette questo passaggio è appunto la rappresentanza.

(b) *La nozione formale di rappresentanza tra dono di sé e apertura dello spazio dell'altro.* Si realizza una «rappresentanza» quando un principio costitutivo, attraverso l'impegno di se stesso (auto-donazione), mette a disposizione lo spazio (il posto) per l'essere se stesso dell'altro, costituito dal suo dono. C'è una proporzionalità diretta tra il dono di sé e la costituzione dell'altro nella sua libertà. La Trinità si presenta come una

---

Sühne, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 30 (1979) 161-191; IDEM, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981; IDEM, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1982. Una ripresa più sistematica del senso teologico della categoria si trova in K.H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1991.

<sup>18</sup> N. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes, Einsiedeln 1982, 47.

<sup>19</sup> N. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, 51.

sorta di «matrice originaria» di ogni rappresentanza, che ne realizza la legge propria: non realizza cioè una sostituzione in un rapporto estrinseco, ma realizza un incondizionato coinvolgimento di sé del rappresentante per il rappresentato, in modo che il rappresentato non sia sostituito, ma costituito nel suo essere proprio. Laddove l'impegno del rappresentante dischiude o rende possibile che il rappresentato assuma ciò che gli è proprio e gli compete si realizza una «rappresentanza propria»<sup>20</sup>. Ora, Dio nella storia dell'alleanza si comporta proprio in questo modo: afferma la sua assoluta sovranità in una dedizione incondizionata al popolo, che gli dischiude lo spazio per un libera risposta, nella quale l'eletto partecipa al donarsi di Dio, trovando il suo posto nella storia. Ma questa struttura è già costitutiva dell'essere stesso e delle relazioni umane, intese come servizio a favore d'altri. Nell'esperienza umana c'è sempre in gioco un impegno di sé e una dedizione, che dischiude all'altro, in qualche modo, il posto per il suo proprio esserci, lo colloca liberamente nel suo proprio esserci.

(c) *Rappresentanza vicaria nelle relazioni trinitarie.* È precisamente ciò che avviene nella «matrice originaria» di ogni rappresentanza, realizzata dalle relazioni trinitarie:

Il principio personale costituente, nell'auto-donarsi del suo essere generante che supera se stesso, dischiude lo spazio ad un altro identico essere personale, la cui alterità, in un modo di cui non se ne può pensare uno più grande, è costituita nel suo essere dinanzi alla Persona costituente proprio attraverso il fatto che essa rinvia totalmente a partire da sé all'altra<sup>21</sup>.

La dedizione di sé dischiude il posto per l'essere proprio dell'altro, lo rende libero e gli rende possibile di essere se stesso. La struttura della «rappresentanza», che si ritrova analogicamente ai diversi livelli dell'essere e nei diversi eventi della storia della salvezza, appare costituita da tre momenti: il momento attivo, fondativo e sorgivo di colui che costituisce donandosi; il momento passivo, consecutivo e obbedientiale dell'altro costituito; il momento di «reciprocità», mutuo e interattivo dell'impegno per l'altro; questo terzo momento è la reciproca implicazione del primo e del secondo momento: colui che fa essere l'altro nel suo impegno non pone solo l'altro, ma in certa misura fa essere anche se stesso:

Il tal modo la prima persona divina si pone non solo come «Padre», ma soprattutto come essere personale: autoaffermazione e generazione avvengono dunque attraverso la radicale relazione che genera l'altro. L'essere-rivolto-all'altro è il costitutivo formale del suo essere-proprio. Il principio generante è «Dio», ma solo come «Padre». La seconda persona, dal canto suo, riceve in sé l'assoluto altro dalla prima persona distinta dal suo essere stesso attraverso l'assoluta negazione di se stesso: egli è «Dio» e «Persona», ma solo come «Figlio»... Il Figlio giunge alla sussistenza personale proprio attraverso il suo procedere dal Padre; egli raggiunge la sua identità proprio perché appartiene al Padre, si riceve da lui, a Lui si deve, è completamente Figlio; insomma: perché la sua «inseità» è «*ab alio*»... Il Padre con la sovrana divinità della sua potenza generante fa essere un altro *come* altro («Figlio», non «Padre») lo stesso che egli è, gli dischiude il posto di una singolare identità nell'unico essere-Dio<sup>22</sup>.

Non si deve pensare a una natura-sostanza divina a monte del suo essere trinitario: è lo stesso essere personale a determinare la modalità di auto-possesso della natura divina, così che essa rimane contrassegnata dalla relazione. La dimensione relazionale (*esse ad*)

<sup>20</sup> N. HOFFMANN, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, 49.

<sup>21</sup> *Ivi*, 50.

<sup>22</sup> *Ivi*, 50.

è il modo reale di auto-posesso della sostanza divina. Questo «essere-per» della Trinità immanente è la condizione di possibilità di ogni agire *ad extra*:

Il Padre è come puro «essere rivolto» al Figlio (*relatio subsistens*), così questo «essere verso» non solo lo costituisce come Padre, ma condiziona radicalmente il suo essere Persona e Dio ed egli soprattutto solo come Padre è «Dio» e «Persona», così che egli, proprio in virtù della radicalità di questo rapporto con il tu, ottiene la sua auto-sussistenza e in virtù del disinteresse del suo auto-donarsi ottiene il suo personale auto-posesso<sup>23</sup>.

Lo Spirito, come frutto e testimone della libera reciprocità dell'amore del Padre e del Figlio, è il fondamento della possibilità dell'espansione *ad extra* della Trinità. Egli è testimone dell'assoluta libertà divina nel dono reciproco, che preserva la «prima differenza» di Padre e Figlio e fonda le «ulteriori differenze» tra Dio e l'esser-altro della creatura:

Insieme però (lo Spirito) si può comprendere come il fondamento trascendentale per la possibilità di dilatazione dell'oltrepassamento intradivino del Padre verso il Figlio in direzione della realtà extradivina. Dio non *deve*, ma può andare al di là di sé. Egli può liberamente lasciar essere l'altro, la creazione, egli lo può proprio in virtù di quella ontologica potenza-per dell'essere di Dio che culmina nello Spirito santo. Il mondo può trovare il suo luogo solo all'interno della differenza tra il Padre e il Figlio, mantenuta e insieme colmata dallo Spirito santo<sup>24</sup>.

(d) *La rappresentanza vicaria nella creazione.* La «prima differenza» è la condizione di ogni successiva differenza, che avviene come creazione in Cristo. La costituzione e la preservazione dell'alterità del mondo è radicata nella differenza trinitaria, posta dall'auto-donazione paterna, accolta e ricambiata nella ricezione filiale, custodita nella libertà dello Spirito. Ne deriva che la costituzione dell'altro è da subito abitata dalla sua destinazione alla filiazione divina in Cristo:

Dio non vuole concedere agli uomini semplicemente «un posto» in qualche modo nell'essere, ma il «luogo d'essere» intratrinitario del Figlio. Ciò significa però: l'uomo e il mondo si collocano originariamente nello spazio della dedizione intratrinitaria; qualsiasi amore di Dio per il mondo è fin dall'inizio emotivamente compreso a partire da quell'amore sovrabbondante con il quale il Padre circonda il suo Figlio unigenito e perciò è radicalmente determinato dall'assoluta sovranità della divina libertà<sup>25</sup>.

La creazione è «costituzione dei figli nel Figlio» e il Cristo è il nome della relazione di Dio col mondo, la quale non è caratterizzata solo dall'alterità (creatore-creatura), ma anche dalla destinazione ad occupare il posto dei figli (relazione paterno-filiale). Il peccato è da subito una contrapposizione alla filiazione ed esige una distinzione tra la chiamata all'esistenza «dal nulla buono» (creazione) e la chiamata alla vita «dal nulla cattivo» (redenzione):

Similmente come Dio nella creazione, dopo che egli ha sopraffatto il nulla buono «al posto» della creatura, è Egli stesso il «posto» del suo esistere e del suo creaturale permanere nell'essere, così Cristo, dopo che egli è entrato al posto dei peccatori e là, nel nulla cattivo, è subentrato ad essi, vale a dire nel loro luogo li ha trasformati nella sua singolare figiolanza

<sup>23</sup> N. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität*, 55.

<sup>24</sup> *Ivi*, 57.

<sup>25</sup> *Ivi*, 58.

espiatrice, ora egli stesso diventa il posto nel quale solamente i peccatori possono davanti a Dio di nuovo diventare figli e come figli ritrovare stabilità<sup>26</sup>.

Si noti che, a differenza di K. Barth, l'essere se stesso della creatura non si identifica immediatamente con la *relazione* del creatore con la creatura, poiché l'atto creatore è un «lasciar essere» l'alterità della creatura, nella sua soggettività, che ha la sua radice nel lasciar-essere interpersonale trinitario. Il luogo filiale nel quale è pensata e costituita la creazione nella sua alterità è il luogo intratrinitario della dedizione, dell'impegno per l'altro che gli dischiude il posto del suo essere se stesso. La relazione del Creatore con la creatura è relazione ad un tu che è costituito come soggetto, destinatario dell'amore paterno. È il posto del Figlio, nel quale siamo creati e redenti.

La dinamica trinitaria delle relazioni personali così interpretate getta una luce nuova sul rapporto tra Dio e creatura: *noi siamo coloro ai quali Dio apre se stesso quale luogo del nostro essere; Dio ha fatto in sé posto per l'uomo, per il finito*. Egli ha dato vita alle libertà create perché fossero partner di un dialogo con Lui e diventassero suoi familiari. Ma l'uomo rifiuta nel peccato l'offerta di Dio e cerca di porre *in se stesso il proprio luogo*, rinnegando Colui di cui non può fare a meno. La via della redenzione non potrà che essere quella della *croce del Figlio*: sulla croce il Figlio, che riceve tutto dal Padre che si dona, dischiudendogli il suo posto, riceve dal Padre anche la sua sofferenza per il rifiuto dell'uomo. Sulla croce del Figlio l'amore del Padre ferito dal peccato si trasforma in sofferenza e come amore che soffre entra nella condizione dei peccatori, tenendo aperto in essa, in forma nuova, il posto dei figli. Così la croce, in quanto compimento della missione del Figlio, è la realizzazione in un mondo di peccato di quel riceversi del Figlio totalmente dal Padre (generazione), che dischiude il luogo dei figli in Dio. Sulla croce la relazione paterno-filiale si realizza nel mondo del peccato, tenendo aperto il posto proprio dell'uomo, ossia il luogo filiale dischiuso dal dono del Padre: «Mettendosi al posto dei peccatori, Cristo è il luogo dell'essere-figli dei peccatori»<sup>27</sup>. La croce salva realizzando quella rappresentanza vicaria che rimanda alla differenza personale in Dio, intesa come spazio del dono totale di sé, che dischiude e mantiene il posto dell'altro, anche di fronte al suo rifiuto. La risposta dell'uomo è assunta nella dinamica delle relazioni personali trinitarie, intese come dono.

La rivelazione della Trinità getta una nuova luce sulla relazione del Dio creatore e alleato con la creatura eletta. Nella sua differenza personale Dio può patire la risposta della creatura libera, realizzando il dramma dell'alleanza. La dinamica della «rappresentanza vicaria» illumina ulteriormente lo spazio dell'alterità dischiuso dal dono personale di sé, che sta al cuore della vita trinitaria. Ma a questo livello della riflessione ci si accorge che l'elaborazione delle dimensioni dell'incontro del Dio Trinità con l'uomo nella storia dell'alleanza esige una nuova comprensione della realtà dell'uomo, del suo mondo e un nuovo sguardo sullo stesso mistero dell'essere.

### 3. LA MEDIAZIONE ANTROPOLOGICA DELLA VERITÀ DEL DIO TRINITÀ

---

<sup>26</sup> *Ivi*, 77.

<sup>27</sup> *Ivi*, 67.

Le indicazioni raccolte sinora hanno evidenziato la necessità di mettere a tema la novità del Dio cristiano che si *auto-comunica*, mettendo in gioco il suo essere personale nella storia. La dottrina trinitaria ha anzitutto questa funzione. Ma la via scelta, cioè quella di ripensare l'essere di Dio nella storia, non sempre tutela tutte le dimensioni del mistero di Dio rivelato eppure trascendente. Se Dio si mette veramente in gioco nella storia, ciò significa che egli in qualche modo «diviene» con noi, nella nostra storia, e in qualche modo «patisce» le nostre risposte, poiché si determina ad agire a partire dalla nostra risposta, pur rimanendo trascendente e infinitamente perfetto. Il Dio che si *auto-comunica* è un mistero di relazione a sé e all'altro, affermazione di sé e accoglienza dell'alterità creaturale. Occorre tenere insieme i due aspetti nel mistero della differenza personale di Dio: nella storia della salvezza Dio mette in gioco le relazioni personali che ne costituiscono il segreto ultimo. L'uomo è chiamato in Gesù Cristo a lasciarsi incontrare in libertà dal Padre che si dona e lo coinvolge nella stessa relazione paterno-filiale per la forza dello Spirito. Dio porta il peso delle nostre libere risposte, assumendole nel mistero del suo scambio personale eterno. Si può perciò dire che Dio assume la nostra relazione con lui nella sua stessa relazione con se stesso, ossia nello scambio trinitario eterno. La risposta dell'uomo diventa un elemento integrante della relazione di Dio con sé. Si comprende l'importanza della considerazione della mediazione antropologica della verità trinitaria di Dio, dal momento che il Dio che si *auto-comunica* nella rivelazione è un Dio che vuole fondare nella creatura una libertà capace di corrispondere al venire di Dio a se stesso. La novità del volto di Dio apparso in Gesù Cristo si riflette da subito nella novità di una libertà in cui l'uomo è consegnato da Dio a se stesso in modo nuovo, perché possa corrispondere liberamente al donarsi gratuito e inimmaginabile del Padre nel Figlio e nello Spirito.

Occorre pertanto rendere ragione della novità cristiana di Dio, mostrando la novità della realtà visitata da questo Dio, e in particolare la novità dell'agire dell'uomo che lo incontra. Questi viene condotto a una nuova misura del suo essere di fronte a Dio e così, mentre abita la sua realtà in modo nuovo, si pone di fronte a Dio in una comunione nuova e con una nuova conoscenza, che solo la dottrina trinitaria riesce a spiegare. È la linea di pensiero del mistero trinitario preferita dai teologi cattolici. Essi partono dall'apertura dell'uomo all'assoluto, per mostrare come la *misura* di tale incontro sia pienamente realizzata in Gesù Cristo, che assume tale apertura purificandola e portandola a un nuovo livello, che implica la fede trinitaria. Dunque la fede trinitaria è capace di manifestare il segreto che abita al cuore dell'esperienza umana, mentre lo compie. È a questo livello che si deve cogliere la novità del Dio cristiano.

(a) *La novità trinitaria nei vari ambiti dell'esperienza.* L'esigenza di mostrare le ricadute della novità del volto cristiano di Dio sulla stessa comprensione della realtà è divenuta quasi uno slogan della riflessione teologico-trinitaria recente. L'istanza pertinente può essere così espressa: prima di cercare analogie nell'esperienza umana a cui affidare una qualche penetrazione del mistero trinitario, è opportuno rileggere la realtà stessa alla luce della novità del Dio Trinità, per non affidarsi a una comprensione non convertita di sé e del reale. In particolare la Trinità propizia una nuova comprensione del mistero dell'essere, dell'uomo e della società (e quindi dell'ontologia, dell'antropologia e dei modelli sociali e politici di convivenza), che si mostra all'altezza delle sfide più recenti del pensiero post-moderno e secolarizzato. Da quest'istanza sono di fatto scaturite diverse proposte di ripensamento dell'esperienza alla luce della Trinità: la fede cristiana in Dio si deve riflettere in una nuova ontologia trinitaria della carità o del dono, in un'antropologia centrata sulla persona, intesa come capacità di dedizione e relazione, ma anche in una rifondazione comunionale

dell'organizzazione sociale, nonché in un ripensamento del nesso tra comunione trinitaria e gestione democratica del potere. La Trinità propizia un ripensamento dello spazio sociale, del senso dell'agire dell'uomo e del segreto dell'essere. Indubbiamente, le implicazioni pratiche della fede trinitaria messe in luce da simili proposte sono promettenti, soprattutto sul fronte di un dialogo culturale aperto e arricchente. Rimane però l'impressione che simili proposte corrano troppo avanti rispetto alle evidenze proprie dell'esperienza credente e scadano talvolta in giochi di parole che non incidono sulle dinamiche reali dell'esperienza. Va apprezzata, comunque, la volontà di superare l'isolamento della dottrina trinitaria, mostrandone le implicazioni pratiche per la vita concreta degli uomini. In particolare, l'ansia di esibire la corrispondenza tra le esigenze dell'uomo postmoderno e il volto specificamente cristiano del Dio Trinità porta ad enfatizzare alcune intuizioni o immagini della vita trinitaria di Dio, applicandole alla struttura (triadica) dell'esperienza umana, del reale o dell'essere. Da qui una ricerca frenetica, a volte geniale ma non sempre convincente, di quelle strutture triadiche dell'esperienza, che svelano il cuore trinitario del reale e aprono alla percezione del modello divino di relazione, comunicazione, vita sociale<sup>28</sup>. Il rischio è evidentemente quello di ricondurre la Trinità a una dialettica, a un gioco delle parti nello scambio divino, al simbolo del donarsi generoso, applicabile a ogni esperienza umana quasi dall'esterno, ossia risparmiandosi la mediazione specifica della fede.

(b) *Al cuore della novità cristiana: l'ontologia trinitaria.* La radice di questa nuova comprensione dell'esperienza va cercata ultimamente comprensione dell'essere propiziata dal mistero di Dio Trinità. Si tratta in sostanza di elaborare una *nuova ontologia trinitaria*, che permetta di cogliere il segreto dell'essere alla luce della Trinità e viceversa di pensare la Trinità alla luce della verità dell'essere inteso come relazione o dono o amore (personale).

(1) *L'essere come relazione.* Una prima proposta di revisione dell'ontologia alla luce della Trinità suggerisce di ripensare l'essere come relazione anziché come sostanza. Raccogliamo due espressioni autorevoli di questa proposta: «Concepire Dio come Trinità fa sì che la supremazia assoluta del pensiero accentratato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così

<sup>28</sup> È impossibile dar conto qui anche solo delle principali pubblicazioni che tentano di elaborare la dimensione trinitaria della vita cristiana e dell'esperienza della realtà. Ci limitiamo a richiamare alcune recenti proposte su alcuni aspetti significativi. Sulla ricomprensione trinitaria dell'ontologia si veda: P. CODA, *Per un'ontologia trinitaria della carità*, in *Nuova Umanità* 34/35 (1985) 7-27; A. FRICK, *Le «tesi di ontologia trinitaria» di K. Hemmerle. Un nuovo inizio*, in P. CODA – A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare*, 283-300; L. ZAK, *Premessa: Verso un'ontologia trinitaria*, in P. CODA – L. ZAK (ed), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 5-25; B. FORTE, *La dimora della Trinità: contributo ad un'ontologia trinitaria*, *ivi*, 109-122.. Sulla Trinità quale proposta di una nuova umanità si veda K. HEMMERLE, *La Trinità: dalla vita di Dio un progetto per l'uomo*, in P. CODA (ed), *Trinità. Vita di Dio–progetto dell'uomo*, Città Nuova, Roma 1987, 130-143; G. CICCHESE, *Pensare l'intersoggettività. Contesto antropologico e provocazione teologica*, in P. CODA – A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare*, 301-330; P. CODA, *Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria*, in P. CODA – L. ZAK (ed), *Abitando la Trinità*, 123-136; M. I. RUPNIK, *La visione dell'uomo a immagine del Dio-Trinità*, *ivi*, 137-154; A.M. BAGGIO, *Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, *ivi*, 173-236; J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, 204-236 (l'ultima parte sul regno della libertà, dischiuso dal Dio trinitario). Sul rapporto tra mistero trinitario e società (sia nel senso di una comprensione sociale del mistero trinitario, sia in quello di una ricomprensione della società alla luce della comunione trinitaria): L. BOFF, *Trinità e società* (dove è particolarmente interessante la parte di analisi dell'immaginario teologico riguardo alla Trinità, che studia la simbologia “economica”, devozionale, archetipa, antropologica, familiare, ecclesiale, sociale, materiale, formale); L. BOFF, *Trinità: la migliore comunità* (divulgativo); J. MOLTMANN, *Nella storia del Dio trinitario*, (in particolare l'introduzione). Sulle implicazioni della Trinità nell'attuale missione della Chiesa (inculturazione) si veda M.G. MASIARELLI, *Trinità in contesto. La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio cristiano*, in A. AMATO (ed), *Trinità in contesto*, 71-125 (utile per i molti spunti su Trinità ed evangelizzazione, Trinità e famiglia, Trinità e pace, Trinità e politica – Tutto il volume è interessante, soprattutto sulla problematica del dialogo interreligioso). Su Trinità e liturgia si veda A.M. TRIACCA, *Inculturazione liturgica e mistero trinitario*, in A. AMATO (ed), *Trinità in contesto*, 343-374.

possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo “pensiero oggettivante” e si affaccia alla ribalta un nuovo pensiero dell’essere»<sup>29</sup>. Nella stessa direzione, con qualche maggiore precisazione, si muove Kasper: «Né l’antica sostanza né il soggetto moderno rappresentano la realtà ultima, perché soltanto la relazione è la categoria originaria del reale. Se è vero che l’enunciato “le persone sono le relazioni” è primariamente un enunciato che si fa sulla Trinità divina, è vero però anche che da esso deriva una verità d’importanza decisiva per l’uomo come immagine e somiglianza di Dio. Egli infatti non è né un essere-in-sé (sostanza) autarchico, né un essere-per-sé (soggetto) individuale, bensì un essere da Dio e in vista di Dio, da altri uomini e in riferimento ad essi: egli vive in modo umano soltanto nelle relazioni di io-tu-noi. L’amore si rivela così come il senso del suo essere»<sup>30</sup>.

(2) *L’essere come dono.* Una lucida proposta in questo senso viene da B. Forte<sup>31</sup>. Un’ontologia trinitaria deve essere un’ontologia ospitale, «agapica», che nel superamento dell’ossessione per l’identità assoluta si rende capace di pensare l’alterità in una logica di dono. In concreto si tratta di fare una riflessione sull’essere degli enti sviluppata a partire dall’accadere originario e sempre nuovo, che è l’evento della donazione creatrice operata dalla Trinità e rivelata pienamente nella *kenosi* del Venerdì Santo e nella gloria di Pasqua. Alla base di quest’ontologia trinitaria si pone la questione radicale: perché vi è, in generale, l’essente e non il nulla? A questa domanda il teologo, che ha posto alla base del suo pensiero l’ascolto, di fronte all’evento sorprendente della donazione, che è l’atto della rivelazione, dà la risposta che questa stessa rivelazione gli consente: tutto ciò che è, è perché è chiamato ad essere ed è conservato in essere dall’atto della pura, infinita e libera generosità che è l’atto trinitario della creazione. Vi è in generale l’essere e non il nulla per un’unica fondamentale ragione: l’amore. In quanto crea *ex nihilo*, ossia senza ragione, il Creatore non ha altro motivo per creare che non sia l’amore stesso, la gratuità infinita, la pura irradiante gioia di comunicare l’essere, la vita. L’evento originario e originante dell’essere è la carità, la sorgività inesauribile dell’Amante, l’accoglienza infinita dell’Amato, la comunione libera e liberante dell’Amore. Ma se l’essere è originariamente atto di amore, *l’essere è originariamente evento, accadere della donazione*, atto della libera comunicazione dell’essere, *actus essendi*: l’essere è in quanto è dono che si compie, evento della donazione dell’esistenza, dell’energia e della vita. Cosificare l’essere, ridurlo a ente tra gli enti, è l’equivoco metafisico fondamentale. Una metafisica che parta dall’evento originario dell’auto-comunicarsi divino non potrà dare il primato all’essenza, ma dovrà sottolineare l’atto d’essere (come peraltro fece Tommaso). Ma se l’essere è originariamente l’evento della carità creatrice, la storia dell’essere è la storia dell’amore. È qui che si lascia cogliere l’impronta trinitaria presente nell’essere in quanto accadere: l’essere come evento rimanda all’Origine che sempre nuovamente lo pone, al Silenzio fecondo che pronuncia la Parola eterna e in essa le parole che sono gli enti della creazione. L’evento dell’essere è l’accadere sempre nuovo della donazione originaria: quindi il rapporto di tutto ciò che esiste col Creatore si attua in una continua novità. Ma proprio perché la creazione è atto sempre nuovo dell’amore eterno che dona esistenza, energia e vita, essa si compie nel rispetto dell’alterità, senza la quale l’amore scadrebbe in possesso e la differenza in semplice identità. Creando, Dio pone l’altro come altro per pura abbondanza d’amore, in un rapporto di profondissima unità e di non meno profonda distinzione. Tale distinzione è legata al fatto che l’atto della donazione, in quanto evento di puro amore, si stabilisce nella relazione ed esige che chi riceve l’essere non sia colui che lo dona. Si crea così lo spazio per la libertà della creatura, posta nell’alterità di fronte al Creatore.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 140-141.

<sup>30</sup> W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 387.

<sup>31</sup> B. FORTE, *La dimora della Trinità: contributo ad un’ontologia trinitaria*, in P. CODA – L. ZAK (ed), *Abitando la Trinità*, 109-122.

(c) *L'essere come intersoggettività personale che si compie nel dono.* Raccoglie quasi le due linee precedenti la proposta di P. Coda di un'«ontologia trinitaria della carità»<sup>32</sup>. Tale ontologia si fonda su due acquisizioni fondamentali del pensiero moderno: l'essere va pensato a partire da una fenomenologia dell'intersoggettività, data l'originarietà della relazione all'altro (E. Levinas), del rapporto io-tu (M. Buber), e della libertà soggettiva che esige il riconoscimento dell'altro. In tal senso la dottrina trinitaria deve concentrarsi sulla persona-in-relazione più che sulla soggettività spirituale che pone se stessa in un dinamismo triadico (come nel neoplatonismo di Agostino, in cui Dio è pensato come pensiero di sé e amore di sé), accedendo a un'impostazione intersoggettiva e dialogica (Riccardo di S. Vittore). In secondo luogo occorre recuperare l'intuizione (hegeliana) del nesso tra compimento della persona nella relazione con l'altro e negativo: la libertà umana pone il non-essere quale momento di verità interiore dell'essere-sé con l'altro nell'amore. A questo livello la dottrina trinitaria deve ritrovare il suo centro pasquale: nel dono di sé di Gesù si svela il mistero dell'essere come atto-dono e quindi la legge dell'essere spirituale, che raggiunge la sua perfezione non nell'autonomia, ma nello scambio continuo all'interno dell'essere, dove la negazione come atto di libertà è momento costitutivo del dinamismo di auto-trascendenza verso l'Altro. È la legge della croce: rinnegarsi per salvarsi. Anche nella Trinità il non-essere relativo (il Padre non-è il Figlio) è lo spazio del dono personale e reciproco, in cui si compie la perfezione dell'essere spirituale di Dio. Una metafisica della carità, focalizzata sulla realtà della persona, deve recuperare il senso della sussistenza (essere in sé) nella relazionalità personale (essere per l'altro), aprendo il senso dell'essere alla pericoresi trinitaria (e superando l'esito nichilista del pensiero occidentale). L'evento pasquale rivela la libertà come atto d'essere che si dona. Ma se la verità dell'essere è il dono, la persona trova la sua consistenza donandosi, per ritrovarsi nell'altro. L'ontologia dell'essere creaturale arriva così a scoprire che l'amore è il senso dell'essere, la cui verità definitiva si trova precisamente nell'interpersonalità del dono di sé, realizzata dalla Trinità.

Pur apprezzando questi tentativi di ripensamento trinitario del segreto dell'essere o di altre dimensioni dell'esperienza, preferiamo seguire una via meno affrettata nell'applicazione della novità intuita in Dio, ma più sensibile all'*analisi del luogo e del modo di trasformazione dell'esperienza dell'uomo alla luce della rivelazione*.

Prendiamo pertanto in considerazione la novità dell'esperienza cristiana di Dio, studiando le dimensioni caratteristiche dell'incontro dell'uomo col Dio che si auto-comunica nella Parola e nello Spirito. Un tale incontro manifesta tre aspetti qualificanti.

Anzitutto, nella rivelazione Dio si consegna a una *realtà altra*, delimitandosi e quasi «alienandosi», per potersi comunicare all'altro nel dono di sé (*K. Hemmerle*). In questa dinamica si trova la verità del reale nella sua profondità: ogni ente è delimitazione/determinazione in una dinamica di dono. Mi raccolgo per donarmi, divento me stesso, delimitandomi da ogni altro, per mettermi in relazione con gli altri. L'essere si partecipa in determinazioni finite, donandosi negli enti, ma si sottrae consegnando gli enti gli uni agli altri nel dono reciproco. Così inscrive la realtà nella stessa dinamica dell'essere sé – dono – abbandono<sup>33</sup>.

La realtà altra a cui Dio si consegna non va però intesa come una realtà precostituita rispetto a Dio, che starebbe quasi di fronte a lui come una cosa auto-consistente. È una

<sup>32</sup> P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*; IDEM, *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel*. Una presentazione sintetica di questa proposta si trova in L. ZAK, *Verso un'ontologia trinitaria*, in P. CODA – L'UBOMIR ZAK (ed), *Abitando la Trinità*, 5-25.

<sup>33</sup> È a questo livello che si inserisce la rilettura pasquale delle intuizioni di K. Hemmerle da parte di P. Coda e da vari rappresentanti della spiritualità focolarina: si veda come esempio A. FRICK, *Le tesi di ontologia trinitaria di K. Hemmerle – Un nuovo inizio*, in P. CODA – A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare*, 283-300.

*realità altra perché* posta da Dio come il suo altro, cioè *consegnata a se stessa* e così posta nell'essere secondo le sue leggi di funzionamento (K. Rahner). Quindi se Dio vuole manifestarsi in modo nuovo, lo deve fare consegnando questa realtà altra a se stessa in modo nuovo. È quanto avviene nella fede che corrisponde all'auto-comunicazione nuova di Dio in Cristo: l'uomo è donato a se stesso in modo nuovo dall'auto-comunicarsi di Dio, che si realizza in un dono (Parola) che può essere accolto solo se l'uomo partecipa al donarsi in esso di Dio stesso (Spirito). Nella rivelazione si fa una nuova esperienza di Dio, o meglio una nuova esperienza di sé con Dio, che rimanda al mistero della Trinità.

Ma nella logica del suo sviluppo *questa realtà altra diventa tanto più se stessa* nella sua singolarità irripetibile, *quanto più corrisponde a un dono sempre più grande* del «Deus sempre maior». È in questa corrispondenza nella consegna a un donarsi sempre più grande del Dio Amore che l'uomo «prende forma» secondo la misura di una perfezione d'essere che lascia rilucere lo splendore della gloria di Dio, la bellezza del dono originario e quindi la verità stessa dell'essere. Tale corrispondenza però si realizza in una dinamica di frattura, di rottura (croce) che esige di accedere allo splendore di una luce differente da quella del mondo: è la bellezza dell'amore kenotico del Padre, manifestato sulla croce del Figlio. Qui l'uomo è consegnato a se stesso perché corrisponda all'amore sempre più grande che lo inserisce nella vita di Dio stesso, nello scambio trinitario del dono di sé in pura perdita. Corrispondendo a questo donarsi di Dio, l'uomo giunge a sé nella sua verità filiale e non solo creaturale.

### *3.1. Verso un'ontologia trinitaria: la novità cristiana nell'esperienza della realtà*

La verità di Dio nella rivelazione avviene in parole umane e in una storia concreta. Dio viene all'uomo a partire da se stesso, anzi viene a se stesso nella sua rivelazione rivolta all'uomo e instaura una relazione reale con il mondo. Ma il venire di Dio entra nello spazio di apertura proprio dell'uomo e nella sua capacità di trascendenza. In altri termini: rimane il fatto che Dio, se vuole rivelarsi nella sua parola divina, deve farlo in parole umane, che l'uomo possa comprendere. Possiamo afferrare il divino solo nell'umano. Il pensiero fa spazio a ciò che lo trascende e che tuttavia entra nel pensiero proprio come trascendente. A livello teologico ciò significa che Dio consegna ciò che gli è proprio a un orizzonte di comprensione predeterminato da ciò che è proprio di un altro.

La Parola della rivelazione comunicata da Dio sottostà ai presupposti di una parola umana già data e in essa va ascoltata. Questa parola, in cui si dà il divino, è consegnata a se stessa in modo nuovo: è ricondotta alle sue origini ed elevata al di sopra di sé. La Parola di Dio, nella rivelazione, si inserisce in un processo di alienazione nelle condizioni del suo altro, in cui Dio si consegna all'uomo, e di potenziamento, in quanto la Parola che ha il potere di costituire il suo altro, diventa realtà nella sfera di questo altro, anzi, diventa realtà del suo altro. Nella rivelazione si compie un processo in cui Dio è identità con se stesso nel procedere al di là di sé, nel dono completo di sé. Si riconosce l'attuazione della dinamica della parola, che è assunzione di sé, alienazione di sé e superamento di sé. Una realtà assume se stessa in quanto si determina in una figura. Questa figura, se è precostituita, implica un alienarsi, un limitarsi. Ma in quanto si determina in questa figura questa realtà si raccoglie e

si mette in comunicazione con l'altro da sé, da cui è distinta in sé, ma verso cui si dona, manifestandosi<sup>34</sup>.

Nella rivelazione si compie un duplice movimento: Dio si sottomette alle condizioni dell'intelligenza umana, per cui l'auto-comprensione dell'uomo è presupposto del darsi della Parola; ma il linguaggio umano deve rendersi disponibile a ciò che non è in suo potere, deve permettere al divino di elevare l'umano in cui si inserisce verso nuove possibilità di pensiero, nelle quali emerge la novità del divino e quindi la specificità del cristianesimo. Il divino nell'umano lo eleva a nuove possibilità: deriva da questa intuizione l'esigenza di una comprensione nuova della realtà, corrispondente alla novità della rivelazione cristiana<sup>35</sup>.

Questa novità cristiana è percepibile in relazione all'esperienza religiosa. Questa si caratterizza per una tensione tra l'affermazione di una realtà assoluta e totalmente Altra rispetto all'uomo e alla sua iniziativa, e l'impossibilità da parte dell'uomo di incontrare qualcosa che non sia posto da lui, nell'orizzonte delle molteplici iniziative di questo mondo. Il cristianesimo radicalizza questa esperienza poiché pone nella storia l'avvento della Signoria di Dio, per accogliere la quale l'uomo deve perdere-donare tutto. Ma ad un tempo la trasforma, perché il Dio fonte del tutto al di là di tutto irrompe in un «con noi e accanto a noi», che fa della nostra storia la sua epifania: l'uomo deve afferrare l'assolutezza di Dio affermando la sua storia. C'è una novità di Dio che si inserisce in ciò che è proprio dell'uomo, elevandolo<sup>36</sup>.

L'originalità del cristianesimo consiste dunque in un assoluto che, restando al di sopra della storia, entra nella storia con noi e in noi. Non si tratta di una regola universale, ma dell'evento di Gesù Cristo, inteso come comunicazione radicale in cui Dio stesso condivide tutto ciò che è nostro e tutto ciò che è suo e così, *mentre ci consegna se stesso, ci consegna a noi stessi in modo nuovo*. Nulla di Dio resta escluso dal dono che ci fa di sé in Cristo. Nulla di noi resta fuori dalla storia che è storia di Dio con noi. Dio opera per noi nella storia, rendendoci capaci di operare con lui. Il Dio sopra di noi viene incontro al Dio tra noi e in noi e ci sostiene: noi ci troviamo tra Dio e Dio. Ciò che unisce il Dio sopra di noi (Padre) al Dio tra noi (Figlio), ossia lo Spirito dell'amore, ci è dato perché sappiamo realizzare ciò a cui Dio ci chiama. Nello Spirito si compongono l'essere-difronte e l'essere-uno. *L'uomo è posto di fronte al donarsi di Dio e coinvolto in questo dono. La fede trinitaria esplicita una nuova esperienza della presenza di Dio e della relazione con lui, che chiede una nuova comprensione della realtà.*

Questa nuova comprensione della realtà si incentra sulla relazione, sul movimento verso l'altro, inteso come dono. La struttura del reale nel suo originario manifestarsi è il donarsi e la verità delle cose è colta come verbo più che come sostantivo. L'ente è colto nel suo atto, col quale si costituisce per comunicarsi, si delimita per inserirsi in una correlazione globale. La verità dell'ente è un processo i cui poli sono l'uno per l'altro, l'uno distinto dall'altro e l'uno nell'altro. Questi poli sono l'evento del costituirsi dell'ente nel suo riceversi, distinguersi e rapportarsi. La consistenza dell'ente non va

<sup>34</sup> Per queste considerazioni si veda K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1986, 17.

<sup>35</sup> L'esigenza di esplicitare le nuove implicazioni filosofiche della verità trinitaria sta emergendo con forza dal dibattito teologico. Si veda, oltre alle opere già citate di P. Coda, E. SCHÉDEL, *La Trinidad como problema filosófico*, in *Estudios Trinitarios* 25 (1991) 457-535.

<sup>36</sup> K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 28-29.32-34.

cercata in un punto fermo al di là dei rapporti di interazione. Sussistenza, identità e interazione sono il limite, toccando il quale l'accadere si recupera (forma un'interiorità opposta all'esterno) per donarsi all'altro. Il limite è come la «pelle» che racchiude l'unità di un accadere. Recupero e superamento si esigono: ciò che si dirige solo verso se stesso non raggiungerà mai se stesso; ciò che semplicemente si perde nell'altro non raggiungerà mai il suo altro, proprio perché non porta se stesso. La forma, il contorno, il limite, sono dati in cui l'originario donarsi trova se stesso (si raccoglie), andando al di là di sé. Nella «forma» ciò che è viene a se stesso, aprendosi all'altro. Proprio nel delimitare faccio che qualcosa sia ciò che è per qualcosa d'altro. Unificazione e differenziazione si realizzano nel limite, secondo la legge del dono di sé. L'originario è un dono, attuato storicamente in Gesù, non una sostanza che permane o una soggettività assoluta che afferma se stessa, distinguendosi e ritrovandosi in ogni cosa. Gesù è il mistero del donarsi di Dio al cuore della libertà finita che, differenziandosi dal resto e unificandosi nell'evento storico culminato nella Pasqua, nel dono di sé è posto in relazione con tutto il resto. Nel destino di Gesù si rende presente il dono che è Dio stesso come Padre per il Figlio nel donarsi interpersonale che è lo Spirito. La Trinità esige l'elaborazione di un'ontologia della carità, dove la verità dell'essere è il dono e il senso del vivere l'amore<sup>37</sup>.

### *3.2. Il venire di Dio secondo la misura dell'auto-trascendenza dell'uomo inteso come spirito elevato per grazia*

Rispetto a quanto detto sopra, questa posizione cerca di precisare in che senso l'altro in cui Dio deve entrare per dirsi in maniera comprensibile non possa essere inteso come una realtà precostituita rispetto a Dio, poiché trova la sua consistenza solo in quanto si riceve dal comunicarsi di Dio e quindi in dipendenza da Lui. In altri termini: se è vero che Dio deve adattarsi alle parole dell'uomo, queste non sono semplicemente qualcosa che è presupposto e che Dio deve assumere come un dato estraneo. La creatura non è un dato previo al comunicarsi di Dio e quindi auto-consistente di fronte a lui. La differenza tra Dio e la creatura è Dio stesso e la consistenza della creatura è un dono che viene da Dio. Si tratta di una realtà altra perché donata da Dio a se stessa, affidata a sé. In tal senso da un lato occorre mantenere che la venuta di Dio all'uomo implica il venire dell'uomo a se stesso e solo in esso si realizza (la verità di Dio si dice nella verità delle

<sup>37</sup> Queste conclusioni sono vicine all'intuizione di H.U. von Balthasar sul segreto dell'apparire delle cose, ossia sulla legge del comunicarsi, del manifestarsi all'altro delle realtà (bellezza) come dono di sé o meglio espressione di sé che attualizza il dono sempre più grande dell'essere: il senso dell'essere è situato nell'amore e quindi la conoscenza non può essere spiegata che nell'amore e per l'amore. La volontà di rivelarsi da parte dell'oggetto e il desiderio di aprirsi alla venuta, all'apparire dell'oggetto da parte del soggetto non sono che la duplice forma di un dono di sé, che si manifesta sui due versanti della relazione. L'amore non è al di là della conoscenza, ma è il segreto, la luce della conoscenza, poiché è la legge del manifestarsi, del comunicarsi delle cose. Quando la forma espressiva corrisponde armoniosamente alla dinamica del dono di sé inscritta nelle cose e quando il soggetto conoscente corrisponde adeguatamente al donarsi della realtà a lui, si ha l'esperienza del bello, in cui risplende il dono d'amore che è l'essere, cioè l'essere non come cosa o sostanza ma come lo splendore del donarsi delle cose all'uomo, la cui sorgente ultima è il dono di Dio Creatore. La legge dell'essere è l'amore. La Trinità è il fondamento originario di questa legge e la sua realizzazione suprema. È una tesi cara anche a G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, 309-336.

parole umane), così che la verità di Dio include a pieno titolo la libera disposizione di sé da parte dell'uomo (e Dio non può incontrare l'uomo senza portarlo a se stesso); ma dall'altro ciò significa che la capacità dell'uomo di venire a se stesso, ha ultimamente in Dio la sua condizione di possibilità (fondamento), nel senso che la parola umana è possibile solo sul fondamento del comunicarsi di Dio, del suo esprimersi. L'uomo è ciò che avviene quando Dio dice se stesso nell'altro da sé, è la grammatica di una possibile auto-comunicazione di Dio. In tal senso la rivelazione compie quell'apertura dell'uomo a Dio, in cui l'uomo si riceve, è consegnato a se stesso dal comunicarsi di Dio.

(a) Proprio perché l'uomo come spirito nel mondo sorge dal comunicarsi di Dio, egli si trova consegnato a se stesso come capacità di auto-trascendenza, come sporgenza al di là delle cose date immediatamente, come dinamismo verso un orizzonte infinito, mai afferrato ma sempre anticipato e intuito nell'incontro con le realtà finite<sup>38</sup>. La coscienza umana scaturisce dalla sorpresa di fronte al miracolo dell'esistenza ed è quindi aperta a tutto ciò che è. Ciò significa che l'uomo percepisce ogni singola cosa nell'orizzonte più vasto dell'essere e quindi in un dinamismo di superamento della singola cosa, in cui non è mai appagato. L'uomo non giunge mai pienamente a se stesso e sperimenta le cose nella differenza tra la singola realtà e l'orizzonte più vasto e inafferrabile dell'essere. In tal senso l'uomo è dinamismo aperto all'infinito, una domanda aperta sul tutto, che però non riesce ad afferrare e che rimane un orizzonte aperto. Questo vale sia dell'orizzonte del conoscere che del volere. Ma proprio perché questo orizzonte infinito a cui l'uomo è aperto non è mai afferrabile, l'uomo si trova aperto al Mistero Santo, che mentre si comunica a lui per aprirlo all'essere si sottrae e resta in sé nascosto. Così da un lato, mentre ha a che fare con realtà finite nell'orizzonte infinito, l'uomo è in ogni suo atto in rapporto col Mistero Santo, dall'altro questo Mistero gli si sottrae sempre, si dà in una differenza irrecuperabile. In ogni atto umano il Mistero Santo è rivelato implicitamente come termine della trascendenza. A questo livello originario Dio si consegna all'uomo in una rivelazione originaria, che fonda la stessa umanità dell'uomo. C'è dunque una dimensione religiosa in tutte le esperienze umane, che però rimane implicita, anonima, indefinibile. Non è possibile dare un nome definitivo al Mistero e afferrarlo al modo di un oggetto d'esperienza.

Questo Mistero rimane orizzonte inafferrabile della trascendenza umana e si dà al modo di uno che si rifiuta, ossia nel modo del silenzio, della lontananza, in uno stato di non-espressività. Ne deriva la domanda se Dio desideri rimanere distante e in silenzio, oppure voglia avvicinarsi e comunicare.

(b) Per il credente questo Dio ha parlato, si è fatto vicino definitivamente in Gesù Cristo, sua Parola. La storia della salvezza va intesa come quella rivelazione in cui il

<sup>38</sup> L'autotrascendenza dello spirito umano ha origine nell'apertura della coscienza al mistero dell'essere nella sua totalità, per cui l'inizio del conoscere è un'anticipazione atematica e mai adeguatamente concettualizzabile dell'orizzonte infinito del tutto (*Vorgriff*) in cui l'uomo è consegnato a se stesso e sporge rispetto ai singoli dati dell'esperienza in un dinamismo aperto al tutto. L'interpretazione di questo dato originario come un dono in cui Dio consegna l'uomo a se stesso e quindi come una passività originaria in cui lo spirito si coglie, ricevendosi da altro, è un'originale lettura di Rahner che abbiamo raccolto dal volume di V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, 20-28; 103-148.

Donatore è identico al Dono: Dio comunica se stesso, si esprime in una storia particolare e quindi in esperienze concrete e storiche, che non rimandano più oltre se stesse al Mistero Infinito, ma fanno cogliere in sé il comunicarsi, l'esprimersi del Mistero Santo che si fa vicino. Ma perché l'uomo possa incontrare veramente il Dio che si comunica si devono verificare due condizioni: da un lato la rivelazione di Dio deve darsi nella storia, ossia nell'esperienza finita e temporale in cui l'uomo è impegnato e a cui è rivolto; dall'altro Dio deve comunicarsi allo stesso orizzonte infinito dell'uomo come spirito aperto all'infinito, in modo che questi possa cogliere il dato finito nella differenza dall'orizzonte infinito come un esprimersi del Mistero Santo, che si comunica proprio in quel dato, realizzando una nuova relazione con l'uomo. In tal modo l'uomo incontra il Dio che comunica se stesso (nel dato storico) proprio mentre viene consegnato a sé in modo nuovo (elevazione dell'apertura dello spirito). La rivelazione soprannaturale avviene pertanto secondo due dimensioni: nell'esprimersi di Dio in una parola storica percepibile e nell'elevazione dell'apertura dell'uomo al Mistero Santo a una comunicazione con Dio, in cui si realizza un'immmediatezza nuova. Secondo queste due dimensioni, la storia della rivelazione giunge al suo compimento quando in una Parola storica si riconosce l'auto-espressione adeguata (simbolo, sacramento, auto-mediazione) di Dio nell'altro da sé: il Donatore è (si esprime, si comunica per quello che è) nel suo Dono (Gesù Cristo). Ora, la possibilità di riconoscere il Dono (la Parola) non semplicemente nella differenza rispetto all'orizzonte più vasto del Mistero Infinito, ma come espressione del Mistero Santo che dona se stesso nella sua Parola e nel suo Dono, è garantita se il dinamismo dello spirito finito è elevato e reso partecipe del comunicarsi di Dio stesso nel suo Dono. È quanto opera lo Spirito, che permette di cogliere nella Parola l'atto di rivelarsi di Dio, nel Dono il donarsi di Dio stesso in virtù dell'elevazione soprannaturale dell'auto-trascendenza dell'uomo (del suo dinamismo aperto all'orizzonte infinito). Nella confessione di fede in Gesù come il simbolo in cui Dio esprime se stesso nel suo altro, secondo l'identità piena del Donatore nel suo Dono, l'uomo trova la realizzazione unica e perfetta dell'auto-comunicarsi di Dio. Ma una simile confessione è possibile solo per l'elevazione del soggetto, che è coinvolto nel donarsi di Dio stesso, nella sua auto-comunicazione e così reso capace di riconoscere il Donatore nel suo donare se stesso nel Dono. Proprio mentre l'uomo è consegnato a se stesso in modo nuovo da Dio, riconosce nella storia il donarsi di Dio stesso nel suo Dono. *È questo il punto omega a cui tende tutta la storia: quel comunicarsi del Mistero Santo che consegna l'uomo a se stesso in modo tale che sia reso partecipe del dono che è Dio stesso. Ma ciò significa che la verità prima e ultima di Dio è l'auto-comunicazione, il dono di sé.* L'incarnazione e l'elargizione della grazia sono le due modalità storica e trascendentale dell'auto-comunicazione di Dio.

(c) Ma la *condizione di possibilità ultima* che permette di pensare alla storia della rivelazione come un comunicare se stesso da parte del Mistero Santo all'auto-trascendenza del soggetto, nell'unità inscindibile e coinvolgente di Donatore, Dono e fondamento dell'accettazione del Dono, è l'esistenza in Dio stesso della distinzione dei modi di sussistere secondo cui Egli si auto-comunica. Dio dona veramente se stesso nella storia della salvezza se si dona così come è: la rivelazione, intesa come auto-comunicazione di Dio al suo altro, implica che Dio sia in sé eterna auto-comunicazione e quindi rimanda alla vita trinitaria di Dio. La Trinità dice la profondità della salvezza

come auto-comunicazione di Dio, svelandone la condizione di possibilità eterna e radicale. Le due modalità dell'auto-comunicazione di Dio nel tempo possono essere tenute insieme in unità solo se sono un'unità-in-differenziazione nella vita divina. Ma se Dio ha dato se stesso senza riserva nella sua rivelazione, allora Dio è nella sua vita intima così come è nella sua rivelazione, cioè Trinità. La Trinità esprime l'esperienza di Dio che l'uomo fa nella storia della salvezza, intesa come auto-comunicazione del Mistero Santo a cui l'uomo è aperto, senza mai poterlo raggiungere.

Solo attraverso questa dottrina (trinitaria) possiamo prendere sul serio in maniera radicale e salvaguardare integralmente la semplice proposizione, incomprensibile ed evidente ad un tempo, secondo la quale Dio stesso, quale Mistero Santo permanente, quale fondamento incomprensibile dell'esistenza trascendente dell'uomo, non è solo il Dio della lontananza infinita, ma vuole essere anche il Dio della vicinanza assoluta in una vera auto-partecipazione ed è presente in questo modo nella profondità spirituale della nostra esistenza, nonché nella concretezza della nostra storia corporea. In tale proposizione è già veramente racchiuso il senso della dottrina trinitaria<sup>39</sup>.

La rivelazione della Trinità si manifesta come compimento dell'apertura dell'uomo all'assoluto, che riceve la sua misura e la sua realizzazione in Gesù Cristo e nell'effusione dello Spirito. L'uomo è consegnato a sé stesso nell'auto-trascendenza proprio perché Dio gli si dona, sottraendosi (Mistero Santo). Questo dono originario costituisce l'orizzonte irraggiungibile del dinamismo infinito dell'uomo, la sua apertura a Dio. Ma tale orizzonte è originariamente fondato nell'auto-comunicazione che è Dio e realizzato pienamente nella storia (a cui l'uomo è comunque rivolto), laddove si realizza l'unità del Donatore, del Dono e del fondamento dell'accettazione del Dono. La Trinità è la condizione di possibilità originaria di tutto questo.

Il problema è di capire bene la novità di Gesù Cristo e il suo carattere singolare di realizzazione unica del comunicarsi definitivo di Dio all'uomo. Sembra infatti che la mediazione cristologica dell'apertura all'assoluto sia riconosciuta più che realizzata e costituita in Gesù. In tal modo si perde la gratuità del dono della Trinità e lo spessore storico dell'incontro soprannaturale col Dio Trinità nella vicenda singolare di Gesù che effonde lo Spirito. In definitiva sembra penalizzato il carattere di novità reale della Trinità economica: non si riduce forse a manifestazione temporale di una relazione eterna dell'uomo col Mistero Santo?

### *3.3. Il mirabile accordo di Dio e dell'uomo in Gesù Cristo: la Trinità nel drammatico incontro di libertà finita e infinita*

Si può però anche articolare diversamente il rapporto tra Dio e la realtà umana in cui questo Dio vuole esprimere la sua verità, pensandolo alla luce dell'idea della *corrispondenza perfetta, dell'accordo o scambio mirabile* tra azione di Dio e risposta dell'uomo, che trova la sua misura in Gesù Cristo e perciò rivela la verità del Dio trinitario che comunica se stesso<sup>40</sup>. L'uomo è essenzialmente un essere che, in una spinta

<sup>39</sup> *Ivi*, 187-188.

<sup>40</sup> Per questa proposta si veda H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I: la percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971; IDEM, *Teodrammatica III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 465-492; *Teodrammatica IV: L'azione*, Jaca Book, Milano 1982, 297-466; *Teodrammatica V*:

dinamica che lo decentra da sé stesso, deve in tutta la sua esistenza corrispondere alla misura di espressione che Dio ha scelto per prendere corpo nella storia. Quindi l'uomo non è mai semplicemente donato a se stesso. La sua sovrana bellezza (cioè l'espressione di sé) consiste nel fatto che egli, al di là di sé, si lascia proporzionare in un abbandono totale (fede) alla missione assegnatagli da Dio. Ciò gli permette di diventare lo spazio in cui si rivelano in maniera espressiva e concreta la venuta e la prossimità benevola di Dio nel mondo. Qui si realizza nel suo significato pieno l'*analogia* tra Dio e l'uomo: come Dio non è una perfezione assoluta chiusa in se stessa e immobile, ma movimento ricco di vita che si partecipa alle creature secondo diversi gradi di perfezione, venendo nel mondo e nella sua storia (Dio estatico, in posizione di espressione di sé), così l'uomo non è un'unità chiusa in se stessa, ma è apertura a un appello superiore, che l'attira a essere «più di se stesso», nella tensione a corrispondere a un'esigenza inscritta nel suo cuore dalla stessa azione del Dio che si partecipa a lui, fondando la sua esistenza. C'è una struttura dinamica e un movimento di scambio tra Dio e uomo.

(a) Punto di partenza di questa proposta è la convinzione della priorità dell'oggetto che si fa conoscere *esprimendosi* e quindi apparentando al soggetto che lo percepisce. La realtà da conoscere non è pura materia che il soggetto investe con le sue forme e schemi conoscitivi, rendendola intelligibile (Kant). Questa comprensione del conoscere non rispetta la priorità e la consistenza delle *figure concrete* che gli oggetti conosciuti offrono alla percezione del soggetto conoscente. Punto di partenza del conoscere, quindi, più che il dinamismo del soggetto, la sua sete di sapere, è la meraviglia, lo stupore di fronte al miracolo dell'essere, della realtà: c'è qualcosa anziché il nulla e questo qualcosa appare, si manifesta. La priorità dell'oggetto significa che la realtà conosciuta appare, si esprime, lasciando rilucere, in una certa forma o figura, una luminosità, una luce interiore che si sprigiona, svelando ultimamente il donarsi dell'essere in quella figura. L'essere è conosciuto sempre in quanto incarnato in una figura concreta e quindi in un donarsi che si esprime e fa dell'oggetto conosciuto un'espressione di sé a cui l'uomo deve accordarsi, con cui deve entrare in sintonia per percepirla l'essenza che si manifesta. Questa forza espressiva significa che gli oggetti, come anche il soggetto, sono coinvolti in una sorta di superamento di sé, in un'uscita da se stessi, in quanto sono misteriosamente sbilanciati da una misura di partecipazione (il donarsi in loro dell'essere) che sfugge alla presa. Ciascun ente è mosso, in certo modo, al di là di se stesso, al di sopra di sé, verso la realizzazione di una perfezione la cui misura e proporzione si impongono a lui più di quanto sia lui a darsene. Scoprirsi coinvolti dall'attrazione di questa misura di perfezione è esperienza del sublime. Due nozioni chiave cercano di articolare questa intuizione: la meraviglia e la figura, due nozioni che corrispondono alle due dimensioni della bellezza, ossia allo splendore (*splendor*) e alla configurazione armoniosa (*forma*). La bellezza dice anzitutto armonia delle parti e in tal senso rimanda alla nozione di forma o figura. Ma la forma, che realizza una certa *species*, nella sua espressione compiuta possiede una sua luminosità interiore, che svela

---

*l'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1985. Per una presentazione sintetica del logica del discorso si veda G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Etudes de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven Press, Leuven 1986.

un dono più profondo, così che la *figura-species* diventa *speciosa* e offre un suo *splendor*, in cui riluce la sorgente dell'essere.

Nella figura concreta si percepisce un *elemento configurante, donatore di forma*, che unifica la realtà concreta, portandola al di là di sé, ossia rendendola partecipe del donarsi dell'essere che si esprime in essa. *Ogni figura finita deve lasciarsi portare verso una misura sempre più grande di partecipazione allo splendore della realtà (dono dell'essere), per diventare veramente se stessa, prendendo forma.*

Anche l'uomo è un dinamico e vivente prendere forma nel tempo del suo divenire, nella tensione a un «di più» di partecipazione all'essere. Nel suo aprirsi al di sopra di sé verso una maggior partecipazione all'essere, l'uomo può ricevere e attualizzare una pienezza che sopravviene come un dono. La vita dell'uomo diventa allora un corrispondere a questa pienezza donata. Questa capacità di accoglienza è l'apertura dell'uomo all'assoluto, la cui misura dipende da Dio stesso nel suo rendere partecipe dell'essere la creatura, sia sul versante dell'esistenza che dell'essenza. È Dio che assegna a ogni creatura la misura di partecipazione all'essere, rendendosi così presente alle realtà create nella loro intimità. Nella misura in cui la creatura si lascia orientare al di sopra di sé verso la conformità a questa misura assegnata, giunge a vivere una relazione di giusta corrispondenza col suo Dio. Nella riuscita corrispondenza con tale misura l'uomo unifica la sua vita in una forma armonica, in cui riluce il fondamento ultimo, che è Dio stesso. Chiamiamo «analogia» tale corrispondenza alla misura assegnata.

(b) *L'analogia come corrispondenza libera al dono di Dio.* Alla base della libertà creata si ritrova l'appello incondizionato che le rivolge la libertà divina increata, invitandola a mettersi al suo servizio per la realizzazione del dono infinito che Dio fa di sé al mondo. L'analogia indica questa situazione della libertà finita, che si lascia raggiungere e orientare dall'interno dall'azione vittoriosa dell'amore della libertà divina. Quanto detto sopra sull'esprimersi delle forme nella tensione verso un di più che le configura, lasciando trasparire nelle figure concrete lo splendore del dono dell'essere che si partecipa secondo una certa misura, serve come quadro che offre un contesto per un avvenimento concreto in cui una persona finita e ben determinata consente a lasciarsi modellare dalla volontà divina a tal punto, che la sua corrispondenza con Dio offre la forma e la figura all'effusione dell'amore divino nella storia umana. Lì appare il volto del Padre. La perfetta corrispondenza, nella docilità e nell'abbandono obbediente, all'azione di Dio che lascia splendere nell'umanità la verità del Padre è la vita di Gesù Cristo, il Figlio. In Lui è data la misura definitiva, l'analogia concreta, che dice la perfetta corrispondenza della libertà finita all'amore infinito di Dio e ne realizza adeguatamente la presenza nel mondo. L'analogia, intesa alla luce delle nozioni di corrispondenza, misura, proporzione, interpreta la mediazione storica della rivelazione, ossia la mediazione che la concreta figura storica di mediatore (Abramo, Mosé, i profeti, Gesù) offre allo slancio drammatico del Dio che si incarna nella storia. L'impegno dell'uomo conforme alla volontà di Dio gioca il ruolo di un campo d'azione in cui l'atto divino appare nella sua forma concreta: nell'obbedienza vissuta da Gesù appare il volto definitivo di Dio come Padre. L'abbandono di Gesù obbediente è la forma concreta dell'amore del Padre che si fa vicino all'uomo.

L’infinito si rivela nella forma finita se nella sua espressione questa si lascia raggiungere da un dono e corrisponde a un parteciparsi di Dio che va al di là della forma finita e, attraverso la sua armonia interna, lascia trasparire una luce più profonda, in cui la personalità divina stessa si rende presente. La misura dell’essere finito non va cercata ultimamente se non in Dio, proprio perché la creatura non è nella sua verità se non quando, affidando a Dio la determinazione della sua misura, si sforza, elevandosi al di sopra di se stessa, di giungere alla misura assegnata dalla volontà divina. Questa misura divina non può essere indovinata o calcolata a partire da altre misure terrene previamente date, ma può solo essere accolta in un atteggiamento di apertura costante alla voce di Dio. L’analogia si compie nell’obbedienza sempre più docile e fedele alla manifestazione costantemente rinnovantesi della volontà di un Dio sempre più grande.

Questa corrispondenza apre spazi nuovi a un’obbedienza in cui si manifesta il Dio dell’alleanza e della rivelazione. Il soggetto si deve lasciare elevare a una nuova proporzione di bellezza, in cui si esprime una bellezza divina nuova, che manifesta Dio nel suo segreto. A questo livello la misura assegnata da Dio è quella di un *amore smisurato* che accetta di essere totalmente purificato nell’affidamento alla misura vittoriosa di un Dio sempre più grande. Solo la generosità del dono di sé nell’amore può corrispondere a questa nuova misura che Dio assegna all’uomo, per esprimersi nella storia secondo la sua verità sempre più grande.

(c) È proprio il Figlio Gesù Cristo a realizzare questa corrispondenza perfetta: Gesù è il linguaggio e l’espressione di Dio stesso nella misura in cui permette alla bellezza-gloria di Dio di esprimersi nella sua obbedienza e nella fedeltà alla sua missione. Nella storia di Gesù si esprime l’amore smisurato del Padre. Ma la vita di Gesù termina sulla croce. Questa va letta alla luce della corrispondenza docile alla misura di un amore smisurato del Dio sempre più grande e quindi come luogo di uno scambio, di un dono di Dio e dell’uomo in cui l’umanità (di Gesù) è divenuta l’espressione dell’essenza divina trinitaria. Gesù ha corrisposto docilmente in tutta la sua vita filiale alla misura (missione) assegnatagli da Dio, al punto che la sua vita non può essere compresa se non a partire da quel luogo di Gesù che è il Padre. La vita di Gesù è la figura perfetta dell’alleanza, in cui splende la luminosa radicalità del dono di Dio.

Ma la croce pone al cuore della figura che Gesù realizza una *forma sfigurata*, una *non-figura*: Gesù crocifisso è la parola resa muta e il mistero dell’abbandono di Dio, che si nasconde nelle tenebre della morte. La figura di Gesù perde la luminosità interiore del dono del Padre al Figlio e più che la vicinanza di Dio che si partecipa in un dono sempre più grande, pare di scorgervi l’assenza di un Dio lontano, che abbandona il suo eletto. Come leggere questo scandalo della croce? La croce esige una prospettiva nuova, un nuovo principio di intelligibilità. Per guardare la croce nel modo giusto occorre convertire i canoni estetici terreni, basati sull’*eros* (amore di desiderio che assimila), per aprirsi all’amore come dono di sé, alla carità come rinuncia e perdita per l’altro. In tal modo la croce acquista una nuova luce, che riflette il mistero di Dio a una profondità nuova. Si tratta di leggere l’armonia della figura di Gesù a partire da una logica diversa, disponendosi a percepirla una luminosità nuova, che rimanda a un amore di Dio sempre più grande, nel quale Dio si spoglia di sé, si perde per amore dell’uomo peccatore, dell’uomo che rifiuta e uccide. È la logica della *kenosi*. La gloria di Dio è percepibile nella forma sfigurata del Crocifisso non più a partire dai canoni normali della bellezza (forma armonica e splendore): la forma sfigurata esige di essere percepita come una

sovra-forma, una super-figura, che corrisponde al *semper maior* dell'amore trinitario, alla *misura smisurata* della carità divina, quale segreto della relazione tra Padre e Figlio nello Spirito. La bellezza propria della gloria di Dio assume una luminosità nuova, poiché si manifesta in un dono che svela la luminosità speciale di un Dio che come Padre è puro dono, perdita di sé a favore del Figlio, e di un Figlio che è consegna senza riserve al Padre, per lo stesso amore. Siamo al cuore del mistero trinitario, che si manifesta come l'unica chiave di lettura della croce quale compimento della *kenosi* che dall'incarnazione alla croce realizza la stessa dinamica della relazione tra Padre e Figlio.

Tutto ciò significa che le persone divine, nel loro rapporto mutuo, realizzano una perdita di sé, un dono, che rende possibile alle processioni eterne di diventare missioni nel tempo. Il Padre vive questa *kenosi* (rinuncia a sé) in quanto rinuncia a riservare per sé solo l'essere divino, «rinuncia» in un certo senso all'esclusività del suo essere divino e genera il Figlio come il secondo nella partecipazione all'identica natura divina. Al Figlio è dato così di avere la vita in se stesso. Ma questi assume il dono non come bottino geloso, bensì in una capacità di rinuncia che corrisponde perfettamente a quella del Padre (Fil 2,6) e nella quale il Figlio è rivolto nella riconoscenza che si consegna al Padre da cui ha ricevuto tutto (eucaristia). Lo Spirito, in quanto amore sussistente, viene a mettere il suo sigillo sulla rinuncia a sé del Padre e del Figlio: la differenza infinita nel dono di sé all'altro, di Padre e Figlio, è tenuta aperta, confermata e ad un tempo superata nel terzo, che è lo Spirito del Padre e del Figlio.

La differenza tra l'impostazione rahneriana e balthasariana si trova a livello della logica del discorso: il primo assume un'impostazione trascendentale in una logica di continuità tra l'auto-comunicazione di Dio e l'apertura della soggettività all'assoluto. Il dono storicamente indeducibile dell'uomo-Dio è da sempre inscritto nell'auto-comunicarsi di Dio all'altro da sé come sua possibilità radicale. Il secondo assume l'impostazione estetica in una logica di discontinuità, che sottolinea l'unicità dell'apparizione di Gesù Cristo, la cui figura svela la sua bellezza e armonia solo se è assunta nell'abbandono di fede all'amore sempre più grande di Dio (frattura della croce). Qui si rivela il segreto del dono di sé kenotico delle persone della Trinità<sup>41</sup>. Mentre Rahner è più attento all'incarnazione come punto di partenza di una considerazione trinitaria del mistero di Dio, Balthasar centra di più il discorso sulla Pasqua e le sue implicazioni cristologiche e trinitarie.

### 3.4. Conclusioni

Sul versante della teologia trinitaria questo lungo percorso ci ha permesso di verificare il punto di partenza e il luogo strategico della riflessione sulla Trinità e di precisare tre elementi centrali della problematica trinitaria attuale.

Il punto di partenza di una corretta teologia trinitaria è la considerazione del *mistero di Dio nella sua rivelazione*, intesa come auto-manifestazione di Dio, ossia come atto in cui Dio dice e comunica se stesso e non un dono estraneo. La teologia trinitaria è perciò impegnata a riflettere a partire da un nuovo luogo della conoscenza di Dio, un luogo nel quale riceviamo Dio dal suo donarsi e non dalle nostre possibilità nei confronti del suo mistero. In tal senso Tommaso diceva che il *subiectum* unico della teologia è Dio così come Lui si conosce e quindi la verità prima nel suo stesso irraggiare. L'esigenza di

<sup>41</sup> Su questa problematica si veda V. HOLZER, *La Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*.

elaborare una teologia come corrispondenza al venire di Dio, che sia in grado di seguire docilmente il venire di Dio a se stesso in modo nuovo nella rivelazione e nella storia della salvezza, conferma l'importanza di questo punto di partenza.

Il luogo strategico per l'elaborazione della dottrina trinitaria è invece il rapporto tra la Trinità economica, ossia l'incontro storico salvifico col Padre in Gesù Cristo per la forza dello Spirito, e la Trinità immanente, ossia il mistero eterno di Dio in sé. Il nesso tra le due dimensioni del mistero è inscritto nella stessa pretesa della rivelazione di essere manifestazione di Dio nella sua verità ultima e quindi di essere espressione di Dio così come è. *Proprio per corrispondere alla radicalità del dono e tutelarne le dimensioni più profonde si deve "risalire" dalla Trinità economica a quella immanente (Nicaea), dal Dio per noi al Dio in sé, dal dono al Donatore. E viceversa, proprio per rispettare la serietà dell'impegno di Dio che si coinvolge nella storia della salvezza col suo essere personale, si deve affermare la novità reale della Trinità economica rispetto al mistero di Dio in sé.* Ma a questo livello della problematica la riflessione sulla Trinità chiede un approfondimento di *tre tematiche chiave*: la nozione di trascendenza, la relazione tra Dio e la storia nell'alleanza e il senso della novità del Dio che realizza la sua vita nella libera vicenda storica di Gesù.

La *questione della trascendenza* va posta all'interno della considerazione della rivelazione di Dio, nel senso che Dio rimane trascendente e quindi mistero inafferrabile *nella* sua rivelazione. Ciò però significa che la trascendenza di Dio non va pensata al modo di una realtà accanto al suo rivelarsi, una realtà che il suo auto-comunicarsi non può intaccare, ma lascia intatto e immutato al di là di tutto. La trascendenza insomma è una questione che si pone al cuore della comprensione della rivelazione intesa come atto in cui Dio dice se stesso e dona se stesso, e non come istanza autonoma e precostituita accanto alla rivelazione. In tal senso vanno rivisitati i modelli di trascendenza di certa metafisica, che rischiano di ridurre Dio a una sostanza immutabile ed eterna al di là della storia o ad un soggetto assoluto che si afferma in tutte le cose, assorbendole nel suo auto-costituirsi. Ma non pare soddisfacente neppure una concezione escatologica della trascendenza, che risolve la differenza tra Dio in sé e Dio per noi nella distinzione tra promessa e compimento, processo e sua realizzazione, storia e fine del mondo. L'indicazione di pensare la trascendenza in relazione alla capacità di trascendimento dell'uomo, che sporge rispetto alle condizioni attuali dell'esperienza e si apre a un'ulteriorità mai raggiungibile, appare promettente, soprattutto se viene intesa a partire dall'intuizione che tale auto-trascendimento si fonda su un riceversi dell'uomo da un dono originario mai afferrabile, che consegna l'uomo a se stesso in un'apertura alla totalità del reale e permette appunto di accogliere l'Altro nella sua differenza irriducibile. È questo lo spazio per un incontro salvifico, l'apertura al mistero in cui l'uomo si riceve e si attua, partecipando al donarsi di Dio.

La *problematica della relazione reale* di Dio con l'uomo nella storia dell'alleanza chiede invece di pensare alla possibilità da parte di Dio di «patire» la risposta dell'uomo, nel senso di ricevervi un principio della sua azione: Dio si determina a partire dal libero determinarsi della creatura di fronte a lui. È così posto il principio dell'alterità relazionale di Dio, che nel mistero trinitario rimanda come suo fondamento all'alterità in Dio, ossia al mistero delle persone increate. Il fondamento ultimo della relazione di Dio col creato è la relazione eterna che Dio vive in se stesso tra le persone divine. La natura divina è posseduta immutabilmente nello scambio personale del Padre, del Figlio e dello

Spirito. L’alterità del Figlio, rivelata e vissuta da Gesù, svela nel cuore della vita di Dio il mistero di un dare e ricevere, di un dire e rispondere che fonda il dialogo amicale della rivelazione nel dialogo eterno delle persone divine. In tal senso un evento centrale come quello della croce non va inteso semplicemente come scambio (sacrificale) tra Dio e uomo, ma neppure come un evento dell’essere divino stesso, che vi sperimenterebbe una frattura, una separazione di sé con sé per amore. Più semplicemente sulla croce è in gioco la relazione (personale) tra Padre e Figlio nella novità storica della vita di Gesù. La differenza personale dei due è una differenza originaria, che la morte significa irreversibilmente e che la risurrezione non toglie: il Risorto non è Dio che in Gesù glorifica l’uomo, né Dio che recupera il suo essere, ma è il Padre che genera il Figlio nel mondo, secondo la pienezza della sua condizione gloriosa.

Infine *la novità di Dio* realizzata in Gesù Cristo esige di mettere a tema il rapporto tra la verità di Dio e la storia e quindi tra verità e libertà storicamente realizzata. La verità originaria include come suo elemento costitutivo la libera risposta dell’uomo al suo donarsi e quindi la libera determinazione storico-temporale della creatura e soltanto in essa può essere colta. Quindi la verità di Dio è indissociabile dall’accadere della libera vicenda di Gesù e non va pensata come precostituita ad essa. Ne deriva che l’apertura dell’uomo all’assoluto, fondamento della sua libertà e luogo in cui questi si riceve dall’origine, è indissociabile dalla libera e storica attuazione del rapporto di Gesù col Padre suo, che è misura concreta della corrispondenza perfetta di ogni uomo al donarsi dell’origine. La verità di Dio si inscrive nella vita di Gesù, nel senso che la realizzazione della sua vita come missione rende presente la verità del Padre, mentre la svela al mondo. La teologia trinitaria è l’esegesi corretta dell’evento di Gesù Cristo, secondo le sue vere dimensioni, ed è scoperta della misura secondo cui l’uomo è consegnato a se stesso, in modo da realizzarvi la verità.

Quest’ultima notazione esige di mettere a tema il fatto che *la storia di Gesù è costitutiva* della verità di Dio precisamente *nella sua qualità di evento* che accade e perché accade. In altri termini, la storia di Gesù non è solo il luogo in cui si manifesta nel tempo la verità eterna di Dio, il luogo in cui si viene a conoscere il mistero trinitario, ma è l’evento in cui esso accade. In tal senso la teologia trinitaria deve mettere a tema il rapporto tra trascendenza e storia e la mediazione antropologica della verità di Dio, altrimenti rischia di ridurre la rivelazione a una rappresentazione, sul palcoscenico del mondo, di una verità eterna, precostituita al suo accadere storico. La storia di Gesù è non solo manifestativa, ma costitutiva della verità di Dio: Gesù rivela definitivamente Dio, non perché ci dice che egli è Dio come “Padre”, ma perché nel suo compimento la storia di Gesù è svelata da Dio come la sua stessa storia, come la storia in cui “ne va” di Dio stesso. *La storia di Gesù realizza la verità di Dio che manifesta*. In essa Dio ha agito definitivamente, perché Dio l’ha patita. La passione di Dio nell’esistenza di Gesù è la condizione perché l’agire di Dio non sia più solo un’azione di Dio esterna a Dio, ma riguardi l’essere stesso di Dio. Perciò essa porta inseparabilmente sulla verità di Dio e di Gesù. Il senso della divinità di Gesù è quindi proprio l’identificazione di Dio con la sua storia<sup>42</sup>. In tale direzione il termine «persona» assume un valore strategico nel dire ciò che distingue in Dio (Trinità) e ciò che unisce Dio e uomo in Gesù (unione ipostatica): proprio tale termine, che individua il luogo dell’alterità-passività in Dio, dice insieme la

<sup>42</sup> Per queste notazioni si veda A. BERTULETTI, *L’immagine cristiana di Dio*, 151-162.

ragione per cui non si può parlare della verità in senso teologico se non nell'orizzonte definito dalla reciprocità di Dio e uomo. Il termine «persona» non dice quindi anzitutto un concetto applicabile analogicamente a Dio e all'uomo, ma indica l'istanza per cui la verità teologica può essere colta solo nella reciprocità di Dio e uomo in Gesù Cristo<sup>43</sup>.

#### 4. LOGICA E DIMENSIONI DELLA TEOLOGIA TRINITARIA

##### 4.1. *L'auto-comunicazione di Dio: il dono e la mediazione*

Cercando di assumere le principali istanze sin qui emerse, possiamo rileggere *la teologia trinitaria* come riflessione sul *mistero di Dio nella sua rivelazione* alla luce di due nozioni chiave dell'esperienza dell'alleanza: *il dono e la mediazione*.

Applicando queste nozioni alla duplice dimensione della rivelazione di Dio, ossia la comunicazione (Spirito) e la manifestazione (Gesù Cristo), otteniamo la seguente lettura dell'esperienza di Dio nella storia della salvezza<sup>44</sup>.

In quanto comunicazione di Dio, l'alleanza si compie in un *dono* che è l'alleanza stessa come nuovo legame, nuova appartenenza, basata su un donarsi radicale e definitivo di Dio e non più su legami terreni (Ger 31,31s; Ez 36). La *mediazione* definitiva di tale dono è un gesto storico-salvifico nuovo e definitivo (nuovo esodo, nuova creazione, nuova alleanza), che realizza questo legame nuovo, mentre lo esprime e lo significa (1 Cor 2,10-16). Tale gesto però è significato da un segno di scandalo (morte del giusto, servo sofferente) che deve essere creduto per essere compreso, poiché rimanda, al di là della prova suprema, a un gesto salvifico radicale e inatteso, che attualizza la potenza dell'origine e stabilisce un nuovo inizio.

In quanto manifestazione di Dio, il *dono* definitivo è quell'evento in cui l'origine stessa si rende presente nel suo avvenimento, il donatore è nel dono, così che il messaggero e il messaggio, il contenente e il contenuto coincidono (Regno e destino di Gesù). La *mediazione* di un simile dono non potrà che essere una nuova immediatezza con Dio, nella quale l'alleato partecipa al donarsi stesso del donatore, in quanto riceve il dono a partire dalla generosità del donatore, secondo la misura della sua offerta, del suo farsi vicino, e non a partire da altri orizzonti di senso o da altre possibilità o bisogni. Ciò avviene proprio perché il dono definitivo realizza un mondo nuovo, che supera quello vecchio ed esige un'accoglienza del dono a partire da un orizzonte di senso che va al di là delle possibilità dell'uomo vecchio (dono del Paraclito come partecipazione all'intimità di Gesù col Padre suo, al di là della frattura della morte e del rifiuto del mondo).

Secondo il primo aspetto il dono che compie l'alleanza è lo Spirito, che inscrive l'alleanza nel cuore dell'uomo al modo di una nuova appartenenza reciproca («Voi sarete mio popolo e io sarò vostro Dio»), in cui l'uomo riceve un nuovo legame con Dio

<sup>43</sup> Per questo tipo di considerazioni, che vanno riprese nello studio della cristologia, si veda A. BERTULETTI, *Il concetto di persona e il sapere teologico*, in V. MELCHIORRE (ed), *L'idea di persona*, 3-31.

<sup>44</sup> Queste indicazioni sul dono e la mediazione vogliono essere una ripresa sistematica del dato biblico, che rimane il centro imprescindibile del discorso.

*in Dio stesso*. Il segno adeguato di questo dono, la sua mediazione efficace, è la vicenda di Gesù intesa come vicenda del Figlio sul quale riposa in pienezza lo Spirito (Battesimo, Pasqua). La salvezza è l'esperienza del grido dello Spirito in noi, che ci svela a noi stessi in quanto conosciuti da Dio come figli.

Nel secondo aspetto il dono in cui il donatore è presente è lo stesso Gesù Cristo, l'evidenza del Regno, in cui Dio si rende presente fondando un mondo nuovo e manifestandosi in modo nuovo. La prospettiva adeguata che media la percezione corretta del dono è quella potenza di Dio che consegna l'uomo a se stesso in modo nuovo e così gli permette di venire a sapere la verità del Dio in relazione con lui in un modo nuovo (Padre). In questa nuova prospettiva vengono riletti i gesti dell'elezione e della liberazione in cui Dio viene a salvare come atti con cui il Padre genera figli nel mondo a immagine del Figlio, mediante la potenza dello Spirito.

In entrambe le dimensioni della rivelazione la radicalità del dono e la definitività della mediazione si inscrivono nella prova suprema della morte e quindi nell'irreversibilità di un evento che esige un nuovo inizio e un nuovo punto di partenza. In questo nuovo inizio si rende presente un'azione di Dio irriducibile alle precedenti condizioni della sua esperienza, un'azione che compie e supera le attese dell'alleato e lo porta in un mondo nuovo, realizzando un nuovo legame con Dio in Dio stesso.

#### *4.2. Le dimensioni teologiche: Dio come evento di rapporto a sé e di altruismo*

Nella dottrina trinitaria la storia della salvezza viene concepita come economia dell'auto-comunicazione di Dio. Essa rimanda come al suo fondamento e alla sua condizione di possibilità a un «evento costitutivo» intradivino eterno, per il quale Dio «in sé» non è altri che il Dio che comunica se stesso nell'economia «per noi», così che il Figlio e lo Spirito non sono strumenti della rivelazione di Dio, ma la realtà vera e propria di Dio. Perciò nel Figlio e nello Spirito Dio si comunica veramente e senza riserve ed elegge gli uomini a partecipare alla comunione di vita con lui. Nella dottrina trinitaria Dio si mostra come colui che per sua essenza comunica se stesso: *nella sua auto-comunicazione storico-salvifica Dio corrisponde perfettamente a se stesso*; egli è per noi ciò che è in se stesso, ossia colui che si comunica.

Dio, colui che è *in sé* l'infinitamente capace di stringere relazioni, colui che esiste in una pura corrispondenza, è *per noi* e per la nostra salvezza colui che nella storia della salvezza rimane fedele a se stesso e si corrisponde: il Figlio corrisponde al Padre in una perfetta obbedienza, perché fa la sua volontà; il Padre rimane fedele al Figlio al di là della sua morte; egli corrisponde alla vita di Gesù risoltasi interamente nel far sì che la volontà del Padre si compisse, e la resuscita nello Spirito, rendendola partecipe della sua gloria; lo Spirito è l'evento di quella corrispondenza, in cui il Figlio corrisponde alla volontà del Padre e il Padre conserva la sua fedeltà al Figlio. Così Gesù, il Figlio, rende sperimentabile la volontà e la fedeltà del Padre e ci comunica la forza di corrispondervi col dono dello Spirito<sup>45</sup>.

L'unica auto-comunicazione divina è già da sempre generazione del Figlio e processione dello Spirito, ai quali non può essere ascritta un'auto-attuazione indipendente da quella del Padre: il Figlio «deve» se stesso all'auto-donazione del Padre,

---

<sup>45</sup> J. WERBICK, *Il Dio trinitario, pienezza della vita*, 654-655. Tutta questa parte si ispira direttamente al testo di Werbick.

mentre lo Spirito deve se stesso alla comune auto-donazione del Padre e del Figlio, anzi «è» tale auto-donazione. Il rapporto con sé intradivino dell'auto-comunicazione a se stesso e per se stesso si verifica come amore in quell'auto-riferimento di Dio, che include già un altruismo ancora più grande. Questo altruismo di Dio, ancora più grande nel riferimento a se stesso, va pensato come l'essenza dell'auto-comunicazione divina, un'essenza che si realizza nella storia di Dio con gli uomini e qui si manifesta. Possiamo perciò parlare di Dio come dell'evento originario della relazione, come della realizzazione originaria di un'infinita capacità relazionale: egli è, in quanto trino, posto in relazione con se stesso in maniera tale che a questo suo riferimento a se stesso corrisponde «già da sempre» un altruismo ancora maggiore. In qualità di spirito assoluto egli è già da sempre presso di sé, ma in qualità di amore assoluto egli vuole essere presso di sé nell'altro e comunicarsi all'altro in maniera tale che questi possa veramente essere se stesso. La più alta realtà pensabile non sarebbe allora semplicemente l'auto-possesso assoluto, bensì il carattere disinteressato sempre più grande, pur con tutto il riferimento a se stesso, dell'amore divino; la capacità e la volontà di entrare in relazione quale si è manifestata nell'economia della salvezza. La dottrina trinitaria deve pensare Dio come l'evento originario dell'amore che ha in sé e quindi per noi la capacità e la volontà infinita di stringere relazioni. Ma occorre lasciarsi indicare da Dio e dalla sua storia con gli uomini com'è l'amore, se Dio è l'amore. Il mistero della Trinità non si lascia mai alle spalle il racconto dell'economia storica. Essa pensa la storia narrata di Dio con gli uomini come la storia dell'auto-comunicazione di Dio perfettamente corrispondente all'essenza divina, cosicché dall'auto-comunicazione di Dio nella storia può affiorare la logica dell'amore come quella che determina questa auto-comunicazione e quindi anche come quella realtà suprema, al di là della quale non si può pensare nulla di più grande e a cui bisogna affidarsi.

In sintesi: se chiamiamo l'«evento costitutivo» intradivino auto-comunicazione, tale termine indica in maniera analoga l'evento dell'amore divino, un evento in cui il riferimento a sé e l'altruismo non solo non si contraddicono, ma si esigono talmente a vicenda che Dio si attua nella comunione di essenza delle tre ipostasi come altruismo che pone l'esistenza e – dal momento che ciò che è posto non è un'altra cosa – contemporaneamente come riferimento a se stesso. Il «contemporaneamente» del riferimento a se stesso e dell'altruismo, il mistero della capacità e della volontà di stringere relazioni, è il mistero dell'amore che Dio è.

Il «come» di questo contemporaneo riferimento a sé e altruismo (nella libertà creatrice e nella dedizione in Gesù fino alla croce) è stato esplorato dalle diverse teologie trinitarie utilizzando differenti forme di pensiero. È possibile però riconoscere *due modelli fondamentali*: quello della relazione fondante del modello monosoggettivo (Barth, Rahner) e quello dell'interazione del modello dialogico-intersoggettivo (Moltmann). La concezione classica agostiniana monosoggettiva (Dio come spirito che si conosce e si ama) ha la funzione irrinunciabile di affermare il riferimento a sé, realizzantesi in un perfetto altruismo. Le concezioni interpersonali, invece, accentuano l'altruismo di Dio (il suo essere rivolto all'altro), tanto più grande in qualsiasi suo riferimento a sé, altruismo che lo induce a comunicarsi. Nessuna di queste due concezioni si lascia inglobare o risolvere nell'altra: «La dottrina trinitaria deve elevare lo sguardo, attraverso la polarità irriducibile delle due immagine (monosoggettiva e interpersonale) al modello originario incomprensibile»<sup>46</sup>. Il modello interpersonale non riesce a rendere ragione dell'unità sostanziale di Dio, quello

<sup>46</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II: Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 202, 27.

intrapersonale non riesce a dire il reale e permanente starsi di fronte delle ipostasi in Dio. Ma il mistero del Dio ineffabile è al di là di questa polarità, nell'unità di un cooriginario essere sé stesso e essere in relazione.

#### 4.3. *La logica: unità di identità e differenza*

La dottrina trinitaria realizza la relazione tra finito e infinito, contingente e assoluto, che è un rapporto di unità di identità e differenza.

In termini generali ciò significa che l'incontro con l'assoluto e la mediazione definitiva che manifesta il mistero di Dio si dà nell'identità di Dio col suo dono, che diventa dono di sé, e col suo mediatore, che diventa manifestazione di sé da parte di Dio. In Gesù che effonde lo Spirito coincidono donatore e dono, segno e significato, messaggero e messaggio. Gesù rende presente il Regno, la vicinanza escatologica di Dio che viene a salvare, perché in lui Dio stesso è con noi (Mt 11,25-27). Ma in questa identità di segno e contenuto appare una nuova differenza che è l'alterità di Padre inviante e Figlio inviato: l'alterità di creatore e creatura è assunta per esprimere l'alterità di Dio tra Padre che invia e Figlio che assume liberamente la sua missione, compiendola nello spazio della sua esistenza storica. L'unità di questa identità (Dio in Gesù) e differenza (il Padre di fronte al Figlio) è l'avvenimento storico di Gesù Cristo, il suo mistero personale (non una legge dialettica di sviluppo della storia), avvenimento che compie l'alleanza e realizza la misura concreta dell'incontro di Dio con l'uomo, ossia quell'apertura all'assoluto propria dell'uomo, che va intesa come libera corrispondenza al venire di Dio.

Con una felice espressione di *H.U. von Balthasar* si può dire: «Gesù Cristo è ciò che egli esprime, ossia Dio (Gv 10,30), ma non è colui che esprime, ossia il Padre (Gv 14,9). Paradosso incomparabile, fonte prima dell'estetica cristiana e dunque di ogni estetica»<sup>47</sup>.

Nel suo vivere e morire Gesù si riceve totalmente dal Dio che viene (Regno) in un dialogo di affidamento totale al Padre suo. Questo riceversi e consegnarsi non realizza tanto la dipendenza creaturale, quanto il libero scambio personale tra Figlio e Padre, che compie l'alleanza.

L'esperienza del compimento dell'alleanza fatta dall'uomo salvato conferma questa logica e la centralità di Gesù Cristo. Il dono finale dello Spirito realizza l'alleanza come un nuovo legame, un'intimità nuova dell'alleato con Dio, un'immediatezza che offre un nuovo luogo di unità della creatura con Dio in Dio stesso. Dio stesso, nell'effusione dello Spirito, è l'alleanza compiuta. Ma in questa nuova intimità con Dio in Dio l'uomo riceve un dono inatteso da Dio, un dono in cui si scopre consegnato a se stesso, donato a se stesso in modo nuovo (cuore nuovo, nuova alleanza, nuova creazione). In questa nuova relazione con se stesso l'uomo conosce che Dio stesso gli è affidato in modo nuovo nell'alleanza. Così, al cuore della nuova intimità con Dio in Dio, l'uomo sperimenta la differenza che rimane tra il Dio che dona e la sua libertà interpellata a ricevere, lasciandosi consegnare a se stessa in modo nuovo. Nel nuovo legame l'uomo si scopre di fronte al Dio che si dona in maniera inattesa. La fede riconosce la realizzazione piena di questa nuova immediatezza con Dio nell'avvenimento di Gesù, inteso come vita del Figlio di Dio tra noi. In lui si realizza una nuova immediatezza di Dio all'uomo (autorità, miracoli, intimità nella preghiera) che è il luogo di un dono reciproco che fa essere l'uno nell'altro in maniera inattesa. Ma quando Gesù è donato a se stesso in qualità di Figlio, anche Dio è donato a se stesso in qualità di

<sup>47</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I: la percezione della forma*, 20-21.

Padre. L'identità si dichiara sempre ai due estremi della relazione, nell'uno e nell'altro termine dell'alleanza. Mentre l'immediatezza di Dio con l'uomo prende forma nei passi di Gesù, appare un'altra economia della differenza: in quanto forma adeguata della nuova immediatezza di Dio all'uomo, Gesù rimane l'estasi, *il donarsi di Dio*, l'uomo dello Spirito che prende forma in quanto plasmato da Dio stesso; ma *in quanto donato a se stesso* da Dio e per Dio, Gesù tiene il posto del Figlio di fronte al Padre. Gesù è Dio che viene a se stesso nell'altro, facendo venire l'uomo alla sua verità. Così, proprio nel passaggio in Cristo dall'uomo vecchio all'uomo nuovo il credente scopre l'elevazione dalla creaturalità alla condizione filiale, mediante il compimento-superamento della condizione dell'alleato sotto la legge.

Il compimento della rivelazione si realizza dunque in quelle figure dell'auto-manifestazione di Dio nelle quali Dio è unito realmente alla figura rivelatrice, la cui forma lo esprime in modo insuperabile, così che si possa dire che Dio si rende realmente presente in quel mediatore definitivo, pur rimanendo trascendente, ossia irriducibile alle condizioni storiche e intramondane del suo apparire, eccedente rispetto alla storia. Possiamo parlare di *unità nella differenza*. Dio si manifesta veramente così come è nel suo mediatore storico-definitivo (unità), senza però poter essere adeguatamente contenuto nella storia di questo mondo e quindi conservando il suo mistero trascendente (differenza). Inoltre Dio si rende presente in Gesù (unità essenziale) ma nella differenza del Figlio, che è inviato dal Padre e sta di fronte al Padre suo che lo invia (lo vede, lo conosce, gli obbedisce in tutto, ne riceve gloria), manifestandolo adeguatamente (il Figlio unigenito del Padre, incarnatosi, ci svela il volto del Dio invisibile). L'unità essenziale di Dio con il mediatore della rivelazione è ciò che la Chiesa confessa e riconosce in Gesù Cristo che effonde lo Spirito Santo. Dio si identifica realmente con Gesù, per cui si deve parlare di un'unità essenziale di Dio con Gesù Cristo, pur nella differenza insuperabile tra Dio e uomo, trascendenza divina e immanenza storica. Al cuore del compimento della rivelazione in Cristo Gesù e nello Spirito si trova una *dialettica di unità di identità e differenza*. Unità di identità di Dio con Gesù Cristo (Gv 10, 30) nella differenza tra il mistero trascendente di Dio e le condizioni storiche del suo apparire (Gv 10,29), ma anche nella differenza tra il Figlio e il Padre suo (Gv 1,1-2.14), che pur implica un'identità di rivelazione ( Gv 14,9: «Filippo, chi ha visto me ha visto il Padre» e Gv 1,18).

Il percorso storico-dogmatico ha cercato di documentare proprio questa dialettica di unità di identità e differenza tra le figure storiche dell'auto-manifestazione di Dio e la verità eterna di Dio, ossia tra Trinità economico-salvifica e Trinità immanente. La storia del dogma cristiano è segnata dalla fatica della ricerca di una strumentazione concettuale che eviti di pensare al rapporto tra inviante e inviato, origine della manifestazione divina e figure storiche della rivelazione, secondo uno schema subordinante (Padre inconoscibile-Logos conosciuto-creature) o modalista (l'unico Dio «si traveste» da Figlio o da Spirito per farsi conoscere, ma non appare così come è). Il grande sforzo della svolta di Nicea, che propone di leggere la verità del mediatore definitivo della storia della salvezza e della rivelazione alla luce della *consustanzialità*, è proprio quello di preservare il mistero di Dio nella sua trascendenza, mantenendo la verità dell'economia di rivelazione quale libera auto-comunicazione di Dio, che si rende realmente presente nel Figlio suo. Non si può leggere l'auto-manifestazione di Dio mediante uno schema semplicemente lineare, che dal Dio inconoscibile discende attraverso il Figlio al creato e dalla generazione eterna del Verbo giunge senza soluzione di continuità alla creazione. Questo sforzo di distinzione nell'unità ha però portato a separare la considerazione della «Teologia», ossia del mistero di Dio in sé, dall'economia storico-salvifica, cioè dal Dio per noi rivelatosi in Cristo (in tal senso già il simbolo niceno-costantinopolitano considera prima il Figlio nella sua relazione eterna col Padre e poi

discende alla considerazione storico-salvifica, mantenendo separati i discorsi). L'utilizzo di un linguaggio tecnico astratto e formale e in seguito di una metafisica della sostanza porterà a uno sbilanciamento della considerazione della «Teologia» sull'idea filosofica di Dio. La teologia più recente cerca di recuperare l'unità del Dio per noi e del Dio in sé, di Trinità economico-salvifica e immanente, ma col rischio di non mantenere la distinzione tra Teologia ed economia storico-salvifica, dando l'impressione che Dio si costituisca nel suo essere trinitario per noi e quindi nella storia della salvezza. In tal modo però si compromette la verità di Dio, ossia la certezza che nella rivelazione Dio non *diventa* trinitario, ma piuttosto *si manifesta liberamente* così come è in sé dall'eternità. Certo, l'alterità di Dio, che si dà nella stessa rivelazione, non va pensata al modo della trascendenza di un Dio astrattamente al di là, chiuso nell'assoltezza di un Essere immutabile. Però non si deve nemmeno confondere la verità di Dio col processo salvifico, il mistero di Dio e l'apertura al trascendente dell'uomo. L'economia rivela il vero volto di Dio senza esaurirne la ricchezza, poiché lo rivela al modo della storia. In tal senso, se il linguaggio storico-salvifico dice bene la distinzione-derivazione delle tre persone divine, non riesce ad esprimere nella medesima prospettiva la consustanzialità nell'unica natura divina. È necessario perciò «sdoppiare» la prospettiva e considerare il mistero di Dio in sé (e non solo in rapporto a noi), per cogliervi le condizioni radicali della verità trinitaria.

#### *4.4. La Trinità come evidenza adeguata del segno offerto da Gesù Cristo*

Dio, l'assoluto infinito mistero, si dà a conoscere non semplicemente come l'al di là del finito, ma come unità di identità-differenza di finito-infinito, storia-verità, immanenza-trascendenza e quindi Trinità economica-Trinità immanente. Occorre mantenere la dialettica di identità-differenza, verità-libertà (gratuità). La teologia trinitaria deve trovare la prospettiva e le categorie che permettano di mantenere questa dialettica in tutte le sue dimensioni: da un lato quindi si deve verificare il riferimento imprescindibile alle figure storiche dell'auto-manifestazione di Dio (Gesù Cristo e lo Spirito) e dall'altro la reale trascendenza del Dio che si fa vicino nella rivelazione e che rimanda alla verità eterna della Trinità immanente, nella libertà della sua manifestazione. Proprio perché la mediazione salvifico-rivelatrice di Cristo è quella definitiva, essa esige di risalire alla sua unità essenziale con Dio fino a ripensare la verità di Dio a partire dal suo rapporto unico con Gesù Cristo. Ne deriva che il procedimento della teologia trinitaria sarà quello di trovare una prospettiva che renda ragione della singolarità di Gesù: nella sua vicenda storica particolare si dà l'assoluta e definitiva verità di Dio, non nel senso che Gesù sia un'occasione particolare per parlare di Dio e dell'uomo, ma nel senso che in Gesù si realizza nella storia la relazione eterna del Padre col Figlio suo (unità), pur rimanendo vero anche nel caso di Gesù che Dio è Dio e non uomo (differenza). Gesù Cristo realizza in modo del tutto particolare il rapporto di unità-differenza che esiste tra storia e trascendenza, libertà e verità. L'accesso al Dio di Gesù significa il riconoscimento del Padre che invia il Figlio e lo Spirito: queste sono le connotazioni profonde della singolare vicenda di Gesù di Nazaret.

*(a) L'evidenza simbolica del segno storico.* Il modo adeguato di leggere la vicenda di Gesù come manifestazione nello Spirito della verità di Dio Padre è quello del riconoscimento (di fede) in questa figura di rivelazione di un'anticipazione simbolica della verità piena di Dio: nella storia libera e concreta di Gesù si dà la verità di Dio che interpella l'uomo a riconoscervi il segno adeguato del Dio che viene; la fede è consapevole di non poter leggere adeguatamente il segno che è Gesù se non

anticipandovi la verità definitiva di Dio, non al modo di un'evidenza disponibile, bensì al modo della percezione di un'evidenza simbolica, ossia della presenza di un mistero più grande, che l'apertura dell'uomo alla verità del tutto coglie nel segno ma non esaurisce. Nella fede in Gesù Cristo quale manifestazione della verità di Dio si realizza dunque *la struttura originaria della coscienza umana*, aperta al reale in un'intuitiva anticipazione simbolica, realizzata in una libera decisione storica (fede) e che richiede una riflessiva mediazione concettuale (dottrina rivelata).

In effetti, l'apertura dell'uomo alla totalità dell'essere non può essere pensata al modo di una meta da raggiungere a partire da singole esperienze di realtà finite e limitate. Piuttosto la *percezione intuitiva della totalità* è il necessario orizzonte a partire dal quale il finito può essere colto come tale. Pertanto nella struttura originaria della coscienza c'è l'intuizione del tutto nelle sue parti, dell'unità nelle sue articolazioni<sup>48</sup>.

L'essere non è colto separatamente né come finito né come infinito (assoluto), ma come unità di identità-differenza di finito-infinito. L'intuizione che coglie l'essere in tal modo può essere definita come intuizione simbolica, in quanto percepisce in modo tendenziale e anticipatorio l'essere stesso che viene nella realtà finita e lo conosce come ciò che è ad un tempo realmente presente eppure sempre sottratto alla presa diretta, ossia come ciò che fonda la realtà finita e le dà consistenza senza essere immediatamente e adeguatamente afferrato. Nella realtà simbolica si dà la presenza e assenza, lo svelamento e il nascondimento di una realtà originaria. È proprio questo carattere simbolico dell'intuizione originaria ad esigere una continua *mediazione concettuale*, che non può pretendere di cogliere l'essere, l'originario in modo diretto ed esaustivo, in maniera onnicomprensiva (così che in occasione di Gesù si possa parlare di Dio in sé e per sé, al di là della mediazione cristologica), ma solo al modo di un chiarimento e di un'esplicitazione in un procedimento riflessivo dell'anticipazione indiretta e tensionale, cercando di precisare i rapporti di identità e differenza, così da riconquistare l'unità originaria a partire da prospettive sempre nuove. In questo procedimento la decisione libera di affidarsi ai segni dell'originario, riconoscendovi la sua manifestazione reale, proprio a partire dalle indicazioni della sua presenza (pur nella differenza), si realizza in concreto come atto di fede.

La *fede trinitaria* funziona proprio al modo del riconoscimento nella missione di Cristo e dello Spirito dell'identità nella differenza del mistero di Dio con le sue manifestazioni storico-simboliche. In questo riconoscimento di fede l'intuizione anticipatrice esige che si mantenga nella teologia trinitaria il costante riferimento alle figure storiche dell'auto-manifestazione di Dio in Gesù, così che la storia della rivelazione rimane sempre il punto di partenza e di riferimento della riflessione trinitaria (che non può essere sostituito da un'idea metafisica di Dio). La mediazione concettuale riflessiva cercherà, all'interno dell'intuizione simbolica anticipatrice, di precisare, in

<sup>48</sup> È come il riconoscimento dell'amore nei segni del suo manifestarsi. La verità di quest'amore è l'originario che precede e accompagna la conoscenza dei singoli segni della sua manifestazione, anzi è l'orizzonte all'interno del quali questi segni possono essere riconosciuti nel loro vero significato. Eppure quest'amore, che è in ognuno dei segni in cui si manifesta, non è riducibile ad alcuno di quei segni, benché ci possano essere dei segni privilegiati della sua verità. Per riconoscere quest'amore nei suoi segni bisogna in qualche modo credervi, acconsentirvi nell'affidamento, e quindi decidersi per quest'amore. L'amore va assunto come chiave di interpretazione di quei segni, che altrimenti rimarrebbero slegati e privi di senso nella loro unità o muti nella loro particolarità irrelata. Il riconoscimento di un amore vero ha la forma dell'anticipazione simbolica intuitiva che si attua nella decisione fiduciale. La ricerca poi delle ragioni di quest'amore avrà la forma della mediazione concettuale e riflessa di qualcosa che è irriducibile alle ragioni pensate e alla loro somma, poiché le precede e le fonda, benché in esse realmente si renda percepibile e argomentabile.

conformità con le definizioni dogmatiche, le condizioni di identità-differenza della verità di Dio nella sua manifestazione storica. Occorre dunque cogliere l'identità-differenza di Gesù e del suo Spirito col mistero di Dio, senza vanificare la reale auto-comunicazione del mistero trascendente nella storia e senza misconoscere il fatto che anche in queste figure di auto-manifestazione Dio rimane trascendente rispetto alle condizioni storiche del suo manifestarsi. È possibile realizzare questo equilibrio sullo sfondo di una mediazione concettuale che vede nella realtà singolare di Gesù e del suo Spirito l'attuazione storico-simbolica di quell'unità di identità-differenza secondo cui l'originario si presenta e che a partire da questa attuazione storica risale al mistero stesso di Dio, la cui intrinseca articolazione trinitaria è pensata come il necessario fondamento della manifestazione trinitaria di Dio, liberamente attuata nella storia della salvezza. Questa mediazione concettuale avrà quindi come punto di partenza una riflessione sulla manifestazione trinitaria di Dio in Gesù e nello Spirito, colti nella loro caratteristica qualità di congiungimento dialettico (identità-differenza) delle missioni storico-temporali con le processioni divine eterne (generazione del Figlio e spirazione). Questa comprensione simbolica della missione di Gesù e dello Spirito permette dunque di non separare né di identificare semplicemente in un'unica prospettiva Trinità economico-salvifica e Trinità immanente. Inserito nella prospettiva storico-simbolica, il rapporto tra i due aspetti del mistero trinitario (Dio per noi e Dio in sé) si presenterà come la singolare, gratuita e libera, ma non assurda attuazione dell'unità di identità e differenza di Dio con le figure della sua mediazione storico-salvifica definitiva.

*(b) Il valore strategico della categoria di “missione”.* La categoria che meglio tutela ed esprime questa dialettica di identità nella differenza della rivelazione, intesa come libera auto-manifestazione di Dio, è quella di *missione*. Gesù Cristo nella sua verità ultima dice la missione del Figlio eterno nella carne per effondere lo Spirito del Padre su ogni uomo (Gal 4,4-7; Fil 2,6-11; Gv 3,16-17). In questa missione si dà l'unità di identità e differenza di Dio stesso con la sua rivelazione, cioè si realizza la libera decisione da parte di Dio di essere se stesso (l'eterna relazione di abbandono-possesso di sé tra Padre e Figlio per lo Spirito nell'unità divina) nell'altro da sé (il creato e la storia).

L'analisi teologica deve mettere anzitutto in luce le dimensioni e i tratti qualificanti della testimonianza su Gesù e lo Spirito, alla luce del loro singolare rapporto col mistero di Dio, evitando due rischi estremi. Il rischio della teologia manualistica che metteva tra parentesi, nella sua riflessione su Dio, l'esperienza storico-salvifica di Gesù e dello Spirito, a motivo di una concezione metafisica dualista, che separava adeguatamente la verità dalla storia, e quindi il mistero di Dio dalle sue figure storiche. Infatti questa teologia ricavava dalla storia di Gesù e dello Spirito, attraverso le formule dogmatiche, l'affermazione della consustanzialità di Cristo e dello Spirito con Dio e cercava di elaborare una concezione trinitaria di Dio, senza più tener conto dell'esperienza salvifica. In tal modo le analogie trinitarie (naturali o psicologiche) finivano per funzionare al modo di un surrogato della storia della salvezza, generando una separazione tra il mistero della Trinità e gli altri misteri salvifici e quindi tra mistero divino in se stesso e storia della salvezza. In secondo luogo si deve evitare il rischio di certa teologia recente, che pretende di abbracciare la totalità (di Dio e della storia) a partire dalla storia della salvezza e riduce così la verità di Dio a ciò che Dio opera nell'ambito del processo storico di rivelazione. Si perde così la dimensione simbolica dell'evidenza originaria e il rimando costitutivo alla trascendenza, che pur abita nella rivelazione colta nella fede. Così la vicenda singolare di Gesù e dello Spirito non sono più segni storici dell'auto-comunicazione di Dio, ma si riducono o al costituirsi della verità di

Dio per noi o a sigle esemplari dell'indicibile mistero divino, racchiuso nella coscienza umana ed espresso in alcuni simboli particolari.

L'idea di *un'auto-comunicazione nella missione* dunque è capace di rendere conto dell'unità di identità e differenza a partire da un atto libero e gratuito di Dio, nel quale questi si dona nella sua verità profonda. Nella missione si dà la gratuita (non automatica né necessaria) unità di ciò che è Dio con ciò che è altro da Lui. In tal senso il mistero di Gesù Cristo-Spirito è il mistero di Dio che è se stesso (relazione di Padre-Figlio nell'unità d'amore dello Spirito) nella vicenda storica particolare di Gesù. Ma l'evento Gesù Cristo-Spirito non esaurisce il mistero di Dio e rimanda alla trascendenza di Dio che è se stesso in sé dall'eternità: il mistero è veramente nella storia ma trascende la storia, non nel senso che si è rimandati a un Dio nascosto e immutabile al di là della storia, ma nel senso che le condizioni ultime ed eterne della rivelazione di Dio si radicano nel mistero di Dio che è se stesso in sé e per sé (e non solo nell'altro da sé). Occorre mantenere una circolarità tra il Dio che è se stesso in sé e per sé e nell'altro da sé. In tal modo la Trinità immanente non sarà intesa nello spazio della concettualizzazione di un Dio immutabile, impassibile, perfettissimo e irraggiungibile, al di là della storia. La concettualizzazione della verità di Dio deve restare legata all'intuizione simbolica anticipatrice, che si dà in relazione alle figure storiche dell'auto-manifestazione di Dio. Qui c'è già l'anticipazione della totalità del mistero di Dio nella sua verità, che pur non ne esaurisce il contenuto.

(c) *La scansione della sistematica trinitaria.* Ricaviamo da queste considerazioni le scansioni del percorso che elabora una dottrina sistematica sulla Trinità oggi.

(1) Occorre partire dall'economia, ossia dalle missioni del Figlio e dello Spirito, elaborandone una definizione teologica, riassumibile nel concetto di auto-manifestazione di Dio. In tali missioni infatti si tratta di realtà consustanziali a Dio, per cui nel rapporto di Cristo e dello Spirito con l'uomo si contempla l'unità di ciò che è proprio di Dio con ciò che è altro da lui, unità non necessaria o automatica, ma attuata in forma di missione e quindi come libera decisione. L'idea dell'auto-manifestazione di Dio dice bene questa unità gratuita di ciò che è proprio di Dio con ciò che è altro da lui.

(2) Unendo le condizioni storiche dell'auto-manifestazione di Dio e le condizioni di possibilità eterne, si opera il «risalimento alla Trinità immanente», quale fondamento e origine della stessa manifestazione. Qui il discorso deve recuperare e illustrare le categorie tradizionali impiegate per esprimere nelle sue dimensioni costitutive il mistero, cercando di non smarrire la relazione alla storia della salvezza.

(3) Infine deve essere considerato il problema della natura o essenza del Dio cristiano, che non va intesa come un dato al di là della dottrina trinitaria, bensì al modo di una categoria sintetica, capace di cogliere il dato unitario e costante della realtà divina nei suoi quattro livelli: la vita immanente, la libera decisione di auto-manifestarsi, le forme storiche dell'auto-manifestazione e le attitudini profonde dell'uomo, per le quali questi è aperto alla manifestazione di Dio e lo può incontrare secondo verità. La sigla che unifica queste diverse dimensioni è proprio la definizione di «Dio amore».

## **Temi di studio**

1) Una buona sistematica trinitaria, da tenere sullo sfondo per un confronto, è quella di J. WERBICK, *Dottrina trinitaria*, in TH. SCHNEIDER (ed), *Nuovo Corso di Dogmatica*, Queriniana, Brescia 1995, vol. 2, 579-580. È comunque utile approfondire le diverse impostazioni delle parti sistematiche di manuali recenti. Segnaliamo quelle di G. FROSINI, *La Trinità mistero primordiale*, EDB, Bologna 2000, 191-342, che apre con la Trinità mistero d'amore e, dopo aver analizzato la teologia del Padre, del Figlio e dello Spirito, studia il nesso tra Trinità/creazione e Trinità/redenzione, per passare infine all'analisi della «Trinità vissuta», ossia alle implicazioni della dottrina trinitaria (per l'antropologia personalista, la famiglia, la società e la Chiesa) e giungere così all'ontologia trinitaria. Si può vedere anche A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996, 425-630, che parte dalla sfida attuale al monoteismo trinitario e analizza la coscienza trinitaria nel magistero della Chiesa, per passare poi a studiare il «risalimento» dal mistero di Gesù Cristo alla Trinità immanente, inclusivo della fede nel Figlio preesistente; analizza quindi il funzionamento del linguaggio e della concettualità riguardo alla Trinità immanente, e giunge infine alla «Trinità mistero d'amore», alla luce dell'affidamento pasquale e in relazione al mistero del Padre, trovando qui il senso della «buona notizia» trinitaria, ossia il fondamento di una speranza attuale e per tutti. Invece E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, Paoline, Milano 2000, 351-452, imposta la parte sistematica sulla «natura simbolica» del mistero trinitario e partendo dal Figlio quale simbolo della verità trinitaria passa alla Chiesa e all'uomo quali simboli della Trinità per poi studiare la Trinità nel contesto interreligioso. È invece più «classica» l'impostazione di F.L. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale M. 1999, 275-475, che dopo aver esposto nella parte dogmatica il pensiero dei Padri e dei grandi Concili approfitta del passaggio a Tommaso per riprendere Agostino e organizzare l'esposizione sulla «Trinità immanente» secondo la scansione logica della «Trinitas in unitate», con le missioni, le processioni, le relazioni e le persone divine, aggiornando solo la discussione recente sulla nozione di «persona»; dopo l'analisi delle figure del Padre, del Figlio e dello Spirito, passa a considerare l'«unitas in Trinitate», cioè l'unità dell'essenza divina e i suoi attributi e modi d'agire. Infine studia la conoscenza naturale di Dio e l'analogia. Questa sistemazione va però completata con l'analisi di alcune questioni attuali offerta in F.L. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004.

2) Dall'analisi di queste parti sistematiche emerge il ricorrere dei seguenti temi centrali, che meritano qualche approfondimento:

(a) *Il nesso Pasqua-Trinità*. Occorre valutare bene la centralità del tema ma anche il mutamento di prospettiva riguardo al suo senso. Fin dall'inizio della svolta moderna (Hegel e il «venerdì santo speculativo») e poi nelle riprese di vari teologi (E. Jüngel, J. Moltmann, H.U von Balthasar) la teologia della croce è rimasta strettamente connessa alla storia della salvezza, di cui realizza il cuore, svelandone la logica e quindi il ritmo di realizzazione. Di recente la centralità della Pasqua rivela invece lo stile kenotico di un Dio che si relativizza per mettersi in relazione e così manifesta la norma universale dell'amore che si dona, più che realizzare un evento di mediazione definitivo. Apprezzare questo mutamento significa entrare nella logica pluralista, che vorrebbe superare la logica «inclusivista» precedente. Per valutare la portata e il senso di tale mutamento, che tiene a suo modo al centro il

nesso tra Pasqua e Trinità, si vedano le proposte (spesso legate alla riflessione di H. KÜNG, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987; IDEM, *Ricerca delle tracce*, Queriniana, Brescia 2003), presenti nei saggi raccolti da R. SCHWAGER (ed), *Christus allein?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998; M. VON BRÜCK – J. WERBICK (ed), *Der einzige Weg zum Heil?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993. In area francese un'analoga posizione è sostenuta con forza da C. GEFFRÉ, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, in *Filosofia e Teologia* 6/1 (1992) 38-58; IDEM, *Théologie chrétienne et dialogue interreligieux*, in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 38/1 (1992) 63-82. La tesi di questo autore è che la verità del cristianesimo è relazionale e quindi relativa all'altro, perché fondata sul dono di sé che si svuota appunto per ospitare l'altro. La sfida spirituale è proprio quella di un simile dono che ospita, fa spazio. È questo il cuore della Pasqua e il senso della dottrina trinitaria. Per una reazione organica a tale posizione, alla luce delle vere esigenze connesse alla singolarità di Cristo, si veda A. STAGLIANÒ, *L'impegno teologico per la «singolarità» di Gesù Cristo nel contesto del pluralismo religioso*, in G.F. COFFELE (ed), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999, 319-349. Cerca di tenere insieme le due prospettive, ossia il nesso tra verità trinitaria e dinamica kenotica pasquale da un lato (con attenzione all'alterità) e l'unità della storia della salvezza (e della natura divina che in essa si rivela) E. SALMANN, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in P. CODA – L. ZAK (ed), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, 27-43.

(b) *La teologia dello Spirito*. L'esigenza di rivedere la concezione della «personalità» dello Spirito serve ad aggiornarne la comprensione a partire da una visione più relazionale/pericoretica della Trinità. Sulla questione della rinnovata comprensione della personalità dello Spirito si veda B. SESBOÜÉ, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in S. TANZARELLA (ed), *La personalità dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 21-60. Sulle implicazioni più «comunionali e reciproche» di questa concezione, nel senso che lo Spirito come forza della risurrezione e della generazione del Figlio entrerebbe già nella relazione tra Padre e Figlio, creando maggiore reciprocità tra i Tre, si veda F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, San Paolo, Roma 1985. Una sintetica ripresa della questione si trova in F.L. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 231-319. Questa nuova concezione permette di pensare l'unità comunionale della Trinità proprio «nello Spirito», più che nel Padre o nella divina essenza comune ai tre: si veda in generale il fascicolo di *Lateranum* 64/2-3 (1998), dedicato allo Spirito Santo e una panoramica dello «status quaestionis» in N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, 15-72 (la prima parte, dedicata alla pneumatologia). Per tutte queste questioni si può vedere sinteticamente R. CANTALAMESSA, *“Utriusque Spiritus”. L'attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del “Veni Creator”*, in *Rassegna di Teologia* 38/4 (1997) 478-481. Una così profonda revisione della comprensione dello Spirito permette di valutare in modo nuovo la presenza dello Spirito nella vicenda di Gesù (riattivando le risorse di una cristologia pneumatica) e in particolare nel mistero Pasquale. Infine questa nuova comprensione dello Spirito permette di coglierne meglio il ruolo universalizzante, a volte anche «al di là» di Gesù Cristo.

(c) *Il mistero del Padre e il senso della paternità di Dio.* Per un primo sguardo panoramico sulla sfida attuale dell'annuncio del volto di Dio Padre, si veda ancora N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, 75-102. Segnaliamo tre contributi che, a diverso titolo, concorrono a formare una teologia del Padre, incentrata di fatto su due temi chiave: il primato, la fontalità del Padre nella sua relazione al Figlio; la sofferenza di Dio e in particolare del Padre. Il primo contributo è quello di C. PORRO, *Mostraci il Padre*, LDC, Leumann (To) 1997, che mette in primo piano il primato e la fontalità del Padre e afferma una certa sofferenza del Padre, distinguendo tra amore necessario nella Trinità e amore libero delle creature. Il secondo contributo da approfondire è quello di J. GALOT, *Notre Père qui est Amour*, Secomed Mediation, Saint Maur 1999, che non si discosta molto, nella sostanza, dalle posizioni già segnalate in C. Porro, ma cerca di riunire tutti gli elementi nel tema dell'amore di Dio inteso come amore paterno. Da notare sono le implicazioni per la generazione eterna del Figlio «per amore» e non tanto per operazione intellettuale come il «concipere». Anche per l'idea di una sofferenza di Dio Padre si mantiene la distinzione tra l'essere di Dio e l'attività divina, con cui accompagna il dolore delle creature. Infine propone tesi anche originali e ardite, da valutare con pazienza F.X. DURRWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1995, che ha suscitato un certo dibattito, i cui interlocutori da privilegiare sono i già segnalati F.L. Ladaria e N. Ciola.

3) Sul tema degli attributi di Dio è estremamente stimolante il lavoro di E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1991. In una prospettiva più classica ma con un'impressionante informazione sui vari attributi si veda B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Cerf, Paris 1981. Il teologo contemporaneo più attento al tema e con buone intuizioni rimane W. PANNENBERG, *Teologia Sistematica 1*, Queriniana, Brescia 1990, 379-502. Il manuale recente che dà più spazio al tema degli attributi di Dio è C. PORRO, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, LDC, Leumann (To) 1994, 235-328.

Un luogo strategico per valutare il senso e la pertinenza del discorso sugli attributi di Dio è quello dell'«eccesso del male» e quindi della «sofferenza di Dio». A molti sembra che sia proprio il «Dio che soffre con noi» l'unico volto di Dio capace di superare le contestazioni dell'ateismo di protesta contro il dolore e la violenza. In tal senso si può apprezzare la recente problematica, espressa in opere come quella di H. HÄRING, *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, Queriniana, Brescia 2001; A. KREINER, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Queriniana, Brescia 2000. Sul versante del confronto con la filosofia offre un'autorevole riflessione Y. LABBÉ, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Cerf, Paris 2003; si veda anche J.M. MALDAMÉ, *Le Scandale du mal. Une question posée à Dieu*, Cerf, Paris 2001. Sulla questione della sofferenza di Dio, in dialogo critico con J. Moltmann e altre voci della teologia contemporanea, si veda G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005. Una particolare attenzione all'«eccesso del male» legato all'esperienza dell'Olocausto e alle sue ricadute sull'immagine di Dio è sempre attuale, come documenta a titolo di esempio la reazione teologica e filosofica al discorso di BENEDETTO XVI, *Dove era Dio? Il discorso di Auschwitz*, Queriniana, Brescia 2007.