

## *Dimensioni della riscoperta della Trinità nel XX secolo*

Non è facile identificare il fattore decisivo che avrebbe portato alla riscoperta della teologia trinitaria nel XX secolo. In base alle periodizzazioni proposte si potrebbero richiamare tre «*kairos*» teologici: il recupero del principio di rivelazione, inteso come auto-manifestazione trinitaria di Dio (Barth, Rahner); il ricentramento pasquale della novità cristiana del Dio Amore e la deduzione delle sue implicazioni trinitarie (H.U. von Balthasar, G. Lafont, J. Moltmann; E. Jüngel); la riaffermazione dell'originale visione comunionale dell'essere divino che si dona nella storia della salvezza (Greshake). In verità quest'ultimo elemento segna e accompagna il passaggio della teologia dal contesto di pensiero storico-salvifico al contesto pluralista attuale, nel quale l'immagine trinitaria della comunione divina interpreta la sfida di un mondo di esperienza multietnico e multireligioso e quindi disperso in un pluralismo ingovernabile.

A partire da queste notazioni ci pare di poter identificare il rinnovamento della teologia trinitaria recente in tre tappe o dimensioni: il nesso tra la Trinità e il principio di rivelazione inteso come auto-manifestazione di Dio; la deduzione della Trinità dall'amore pasquale e kenotico del «Dio crocifisso»; una comprensione più storico-escatologica dell'auto-determinazione di Dio in Cristo e quindi dell'auto-distinzione trinitaria di Dio, connessa alla contestazione della deducibilità della dottrina trinitaria da una teologia della Parola o dall'intuizione dell'Amore crocifisso.

### *1. Il nesso Trinità-Rivelazione ovvero la storicità di Dio nella sua auto-manifestazione*

Il principio del rinnovamento della teologia trinitaria è strettamente connesso alla riaffermazione del principio di Rivelazione. Questo principio ritrova la sua dimensione trinitaria nella misura in cui se ne coglie la dinamica di auto-manifestazione di Dio: è Dio stesso che dice di sé nella rivelazione, si comunica a noi rendendoci partecipi della comunicazione che struttura il suo stesso essere ovvero ci inserisce nel dinamismo della sua identificazione storica con i mediatori della sua presenza salvifica. Al cuore della fede trinitaria si trova dunque l'idea dell'auto-rivelazione. Questa intuizione assume diverse forme. Ne possiamo raccogliere tre determinazioni originali: quella originaria e autorevole di Barth, che propone una teologia della Parola intesa come auto-rivelazione in cui Dio dice di sé, corrispondendo a sé nel Figlio per lo Spirito; quella di Rahner, più sensibile alla problematica salvifica di un'auto-comunicazione di Dio nella grazia, in virtù della quale siamo inseriti nel processo dell'auto-mediazione della vita divina; infine quella di Pannenberg dell'auto-distinzione storico-salvifica ed escatologica di Dio nel Padre-Figlio e Spirito, nei quali Dio stesso si identifica coi mediatori della sua venuta salvifica, realizzando anticipatamente il compimento.

(a) L'autore di riferimento per il recupero dell'idea di auto-manifestazione è K. Barth, con la sua affermazione «*Dio è Dio*», da intendere non come una vuota tautologia ma come l'espressione della certezza che Dio è soggetto della sua rivelazione e perciò si deve dire che «*Dio rimane Dio nella sua manifestazione*». La rivelazione è auto-manifestazione di Dio, è un avvenimento in cui Dio stesso si auto-determina comunicandosi all'uomo: Dio dice di sé. Barth sviluppa quindi la frase «*Deus dixit*», che esprime l'originarietà della soggettività divina e l'assoluta auto-determinazione di Dio nella sua Parola. Dio nella sua Parola è il Rivelatore, la Rivelazione e l'accadere di questa Rivelazione.

La dottrina della Trinità risponde alla questione del soggetto della rivelazione attestata nella Sacra Scrittura. Si può riassumere questa risposta nel modo seguente: la rivelazione attestata nella Scrittura è la rivelazione del Dio che è Signore, cioè del Padre da cui procede, del Figlio che la compie obiettivamente

per noi e dello Spirito Santo che la compie soggettivamente in noi e che, in ciascuno dei suoi differenti modi di essere e di agire, è il Dio unico. Dio è il soggetto permanente della rivelazione. Egli non diventa mai attributo o oggetto della nostra azione o del nostro auto-possesso, sia nella sua azione rivelatrice (il Figlio) sia nel suo essere rivelato (lo Spirito)<sup>1</sup>.

Questa accentuazione del rapporto tra Trinità e rivelazione presuppone una rinnovata considerazione del mistero di Cristo e in particolare del riconoscimento della sua divinità. Questa chiama in causa l'auto-determinarsi di Dio stesso nella storia di Gesù:

«In che direzione si determina Dio?» Dio si determina in direzione dell'essere-uomo dell'uomo Gesù per essere Dio proprio con quest'uomo e in quest'uomo. La fede cristiana non conosce perciò altro Dio che il “*deus incarnatus*” e il “*deus humanus*”... Una dottrina di Dio orientata all'uomo Gesù deve perciò stabilire due cose: Dio proviene da Dio e solo da Dio, non viene determinato da nessuno né da altro che da se stesso; egli stesso si determina a non essere senza l'uomo-Dio. Questo è il senso dell'affermazione neotestamentaria della preesistenza del figlio di Dio identificato con Gesù<sup>2</sup>.

È soprattutto E. Jüngel che, rielaborando l'intuizione barthiana dell'auto-determinarsi di Dio nella sua rivelazione in Cristo mette in primo piano il tema della *storicità di Dio*. Dio non si comunica come l'essere supremo, che sta al di sopra del mondo e poi si pone in un secondo momento in rapporto al mondo e pone il mondo in rapporto con sé. Egli avrebbe piuttosto liberamente deciso dall'eternità di pervenire a se stesso, e quindi a noi, solo attraverso l'uomo Gesù, sottoposto in croce dagli uomini alla maledizione che grava sul peccato (Gal 3,13; 2Cor 5,21). Possiamo allora conoscere l'essenza di Dio solo nell'evento della sua identificazione con il Gesù morto in croce. Dio ci si manifesta solo attraverso la sua auto-distinzione e auto-identificazione.

(b) K. Rahner, rispetto all'intuizione barthiana dell'auto-determinazione di Dio nella sua Rivelazione, è più sensibile alla dinamica salvifica dell'*auto-comunicazione che è Dio*. Siamo nell'ambito di una rinnovata *teologia della grazia*. Il cuore della salvezza, e quindi di una *storia* della salvezza, si trova nella volontà di Dio di estendere a noi l'auto-comunicazione che lui è dall'eternità. Tutto il peso dell'argomentazione rahneriana sta nel sottolineare la peculiarità della comunicazione che Dio fa di sé nelle missioni di Gesù e dello Spirito. Non si tratta più della comunicazione di un semplice dono creato o di una realtà intermedia. Il realismo della rivelazione cristiana va teologicamente espresso parlando di una «auto-comunicazione». Questo concetto (il cui termine originale è *Selbst-mitteilung*) implica: che Dio si comunichi a partire da sé e per sua iniziativa, che egli stesso sia il contenuto della comunicazione e non un altro dono o una realtà creata, che nella grazia Dio doni se stesso all'uomo in una causalità quasi-formale e non efficiente (cioè non producendo un effetto esteriore alla causa). Dunque nella grazia Dio realizza un tipo di comunicazione che include l'uomo nell'auto-comunicazione che costituisce la stessa vita trinitaria, una comunicazione in cui Dio stesso è il Donatore (il Padre), il Dono (il Figlio) e la condizione di possibilità dell'accettazione del Dono (lo Spirito). La comunicazione della grazia realizza per noi lo stesso dinamismo che si verifica all'interno della Trinità, così che la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa. La Trinità è al cuore della salvezza.

## 2. Il cuore dell'esperienza trinitaria di Dio: l'amore di Dio nel mistero pasquale

La sfida ulteriore che si impone alla teologia contemporanea è quella di pensare questa intuizione sull'auto-determinazione di Dio nella sua rivelazione e dell'auto-comunicazione che è Dio nella salvezza al di là dell'immagine moderna di una soggettività che si auto-determina

<sup>1</sup> K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, Theologischer Verlag, Zurich 1942, 402-3.

<sup>2</sup> E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 57-58.

perdendosi nell'altro per poi recuperarsi attraverso l'altro (Hegel). Come correttivo a questa possibile deriva si cerca di ancorare in maniera più stabile e profonda l'intuizione sull'autodeterminazione e auto-comunicazione alla novità cristiana così come emerge dalla concreta storia della salvezza e in particolare dalla vicenda di Gesù. In tal senso si cerca di recuperare il centro della rivelazione cristologica costituito dal mistero pasquale, unità paradossale di morte e risurrezione, umiliazione ed esaltazione, perdita di sé nel dono e vittoria sulla morte. Il cuore, il legame che tiene uniti i poli di questa esperienza paradossale di Gesù è l'amore di Dio, o meglio l'amore che Dio è (1 Gv 4,8,16).

Il fatto che merita qui certamente più attenzione è che la rivelazione specificamente cristiana del Dio-Trinità è sempre più vista in inscindibile relazione con la teologia della croce, o meglio con l'evento pasquale<sup>3</sup>.

(a) *L'amore come «l'evento di un'abnegazione sempre maggiore in un riferimento a sé pur così grande»: E. Jüngel.* Nella teologia cristiana si deve partire da due dati di base: il primo è il peso determinante dell'essere di Dio come amore. Il secondo dato da tener presente è la necessità di non separare soggetto e predicato nella frase «Dio è amore», quasi che Dio sia un fondo oscuro dietro tale esperienza del suo amore o come se si potesse dire che Dio ha anche amore, è portatore anche dell'amore. Tale esigenza di tenere insieme soggetto e predicato va poi articolata trinitariamente: «La piena comprensione della frase “Dio è amore” diviene piuttosto visibile solo a partire dalla storia dell'essere di Dio, nella quale e con la quale egli attua trinitariamente il suo proprio essere-soggetto». Ma anche la comprensione della storia trinitaria come storia d'amore presuppone già una comprensione preliminare dell'amore. Da qui la duplice definizione. Quella formale: «L'amore ci era apparso come l'evento di una abnegazione sempre maggiore in un riferimento a sé pur così grande». Quella materiale: tale amore è pensabile «come l'unità che accade tra la vita e la morte a vantaggio della vita». Il luogo di verifica di tale definizione è l'vento della croce inteso come storia di Dio con noi e per noi.

Il fatto che Dio in quanto colui che ama mandi appunto questo suo Figlio amato nel mondo – e cioè: alla morte sicura – il fatto che colui che ama si separi dal suo Figlio amato, che egli, in quanto colui che ama nell'amato – che come amato gli è più vicino di lui stesso! – si esponga alla mancanza di amore, solo questo permette l'affermazione identificante: Dio è amore. Dio non è appunto solo nell'amore, come coloro che si amano l'un l'altro sono nell'amore. Dio non è solo io amante e tu amato. Dio è piuttosto l'evento irraggiante dell'amore stesso. Egli lo è... amando non solo se stesso ma – sempre più dimentico di sé in un amore di sé pur così grande – un tu diverso, e così egli è e resta se stesso. Dio ha se stesso donandosi e solo donandosi. Ma così, donandosi, si ha. Così è. Il suo aversi è l'evento, è la storia di un donarsi e in questo senso la fine di ogni mero aversi. Come questa storia egli è Dio, anzi questa storia dell'amore è Dio stesso. Parliamo, in termini giovannei, di Dio come Spirito<sup>4</sup>.

Parliamo dunque di Dio come Spirito quando dobbiamo interpretare la separazione fra amante e amato, in modo tale che l'amante e l'amato facciano partecipare altri al loro amore vicendevole. E parliamo ugualmente di Dio come Spirito quando dobbiamo interpretare la separazione tra amante e amato, che assume su di sé la morte, in modo tale che Dio in questa dolorosissima separazione non cessi di essere il Dio uno e vivente, ma sia piuttosto proprio in tal modo sommamente Dio. Dio è Spirito proprio allacciando il legame di amore tra Padre e Figlio in modo tale che l'uomo sia incluso in questo rapporto.

---

<sup>3</sup> P. CODA, *Evento pasquale: Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, 29.

<sup>4</sup> E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 426-428.

(b) *L'amore come auto-dedizione kenotica*: H.U. von Balthasar. Anche per il teologo svizzero la fede deve percepire nella rivelazione la Parola in cui Dio si esprime, dice di sé, e questo proprio nella figura cristologica.

In Gesù, Figlio obbediente al Padre, Dio esprime se stesso. Il suo amore *semper maior* prende forma e lascia rilucere tutta la sua bellezza. Tale splendore dell'amore «più grande» di Dio si manifesta soprattutto sulla croce del Figlio, dove la forma di manifestazione di Dio nel volto sfigurato del Crocifisso impone una nuova capacità di percezione della bellezza della figura, una diversa prospettiva: la luminosità dell'*amore kenotico* di Dio. Il mistero della croce esprime dunque la forma kenotica della vita divina intesa come auto-dedizione, dono di sé in pura perdita, svuotamento. È questo uno dei contributi più originali della riflessione trinitaria teo-drammatica di von Balthasar. Nel passaggio dalla croce (forma espressiva paradossale) alla vita eterna della Trinità (il mistero che vi si esprime) occorre promuovere una concezione per cui la Trinità «possa essere compresa come quella eterna e assoluta auto-dedizione che fa apparire già Dio in se stesso quale amore assoluto:

È possibile con Bulgakov definire l'auto-espressione del Padre nella generazione del Figlio come la prima «kenosi» intradivina che abbraccia da ogni lato le altre, dal momento che il Padre ivi si dis-appropria radicalmente della sua divinità e la trans-appropria al Figlio: egli non la divide col Figlio, ma la partecipa al Figlio donandogli tutto il suo: «Tutto ciò che è tuo, è mio» (Gv 17,10)... Questo atto divino che genera il Figlio come la seconda possibilità di partecipazione all'identica divinità e ad essere essa stessa, è la posizione di una distanza infinita assoluta, all'interno della quale tutte le altre possibili distanze possono essere incluse e comprese, le distanze cioè che possono aggiungersi all'interno del mondo finito fino a non escludere il peccato. Nell'amore del Padre si trova una rinuncia assoluta ad essere Dio solo per se stesso, un lasciar-andare dell'essere divino... La risposta del Figlio al possesso equiessenziale donato della divinità non può che essere un eterno rendimento di grazie (eucaristia) alla sorgente paterna, un rendimento così disinteressato e senza calcolo alcuno quale era la dedizione prima del Padre. Emergendo da entrambi, quale loro «noi» sussistente, respira il comune «Spirito» che a un tempo tenendo aperta la differenza (come essenza dell'amore) la suggella e, quale unico Spirito di entrambi, le serve da ponte<sup>5</sup>.

Il gesto con il quale il Padre esprime e dà via tutta la sua divinità (un gesto che egli non solo «comple», ma «è»), in quanto genera il Figlio come l'infinitamente Altro da sé, può solo essere, simultaneamente, l'eterno presupposto e superamento di tutto ciò che ci sarà di divisione, dolore, alienazione nel mondo e, nello stesso gesto, di dono d'amore, di possibilità di incontro, di beatitudine. [...] Bisogna dire invece che nella kenosi del cuore paterno nella generazione del Figlio sta già incluso e superato ogni altro possibile dramma tra Dio e il mondo, dal momento che ogni mondo può avere il suo luogo soltanto all'interno della differenza del Padre e del Figlio, tenuta aperta e insieme superata dallo Spirito Santo<sup>6</sup>.

(c) *L'«amore paziente» di Dio nel cammino storico-salvifico ed escatologico della comunione trinitaria*: J. Moltmann. Un'ultima concretizzazione della mediazione pasquale della dinamica trinitaria dell'auto-determinazione di Dio come amore è proposta da J. Moltmann, che però chiede di aprire la riflessione su nuove prospettive. Il suo punto di partenza è la definizione dell'«amore come auto-comunicazione del bene»:

È la forza che il bene dimostra nell'uscire da se stesso, nel trasferirsi in un altro essere, nel partecipare ad un altro essere e nel darsi ad un altro essere... L'amore vuole vivere e infondere la vita. Vuole aprire la

---

<sup>5</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica IV: l'azione*, Jaca Book, Milano, 1986, 300-301.

<sup>6</sup> Ivi, 302-304.

libertà alla vita... L'amante è interamente nell'altro che egli ama. Ma in questo altro è pure interamente se stesso. Il disinteresse dell'amore sta nell'auto-comunicazione dell'amante<sup>7</sup>.

Ogni auto-comunicazione presuppone la capacità dell'auto-distinzione. L'amante comunica se stesso. Egli è il comunicante e il comunicato. È al tempo stesso l'uno e l'altro nell'amore. L'amore è la forza dell'auto-distinzione e dell'auto-identificazione. Si recupera così l'intuizione agostiniana: «Tu vedi la Trinità se vedi la Carità, perché i tre sono l'Amante, l'Amato e l'Amore» (*De Trinitate VII,12.14*). Ma allora se Dio è amore come potere di auto-distinzione e di auto-identificazione, l'amore che è Dio va compreso in modo trinitario: Dio esiste da sempre come Padre che per necessità ontologica ama il Figlio e questi risponde all'amore del Padre con la sua dedizione. Ora, decidendo di comunicarsi, Dio dischiude la propria essenza, per donare il bene che Lui è: la sua essenza, la sua bontà e tutto il suo essere entrano in questa deliberazione e mediante essa nel mondo. L'amore fa uscire l'amante da sé per porlo interamente nell'amato: *Amor extasim facit*. L'amore con cui Dio ama in modo creativo e patetico il mondo non è diverso da quello che egli è dall'eternità. La creazione del mondo è un momento del mistero profondo, racchiuso nel rapporto tra Padre e Figlio. Essa è creata dall'amore del Padre per il Figlio e redenta dall'amore con cui il Figlio risponde al Padre. Lo Spirito è la comunione che porta a pienezza questo dialogo d'amore nel Padre, nel Figlio e nelle creature, coinvolte nella storia della salvezza nell'unificazione comunionale di Padre e Figlio.

Ma per tutelare tutte queste dimensioni del rapporto di Dio amore con le creature occorre mantenere in vista due tratti costitutivi dell'originale visione cristiana: Dio non va pensato come un soggetto assoluto che si conosce e si ama nell'altro da sé (creatura), ma va riconosciuto a partire dai tre soggetti che nel processo storico-salvifico della comunione, orientato all'unificazione escatologica, si auto-distinguono e si auto-identificano nell'amore, coinvolgendo le creature nella loro distinzione e unificazione. È questa la struttura trinitaria della storia della salvezza. In secondo luogo si deve mantenere in vista il fatto che Dio patisce la risposta dell'uomo e quindi l'agire di Dio tra noi è sempre anche un patire gli effetti dell'azione, ove fa da mediazione tra agire e patire proprio la decisione di Dio di realizzare l'amore come auto-comunicazione in noi e con noi. Ciò implica che il Dio con noi (Trinità economica) «si ripercuote» sull'essere intimo di Dio (Trinità immanente), l'agire di Dio al di fuori di sé ha riflessi nel suo intimo come un patire e così si crea uno scambio tra tempo ed eternità in un processo escatologico, che evita ogni separazione astratta e giustapposizione platonica dei piani. Ne deriva un'immagine «sociale e patetica» della vita trinitaria.

### 3. *L'auto-determinazione trinitaria di Dio come identificazione escatologica dell'essere divino con l'auto-distinzione di Gesù Figlio e dello Spirito: W. Pannenberg.*

Si tratta di un'originale interpretazione dell'idea dell'auto-rivelazione di Dio in una prospettiva più storica ed escatologica. Tale proposta parte dalla precisazione che nella rivelazione non è in gioco qualcosa come un'auto-manifestazione diretta in cui risuona la Parola di Dio a noi, quasi che possiamo sentire Dio che «dice di sé» a noi in Gesù; né si tratta di una possibile deduzione della verità trinitaria di Dio come auto-distinzione e auto-identificazione a partire dalla nozione dell'amore (o dello spirito). La rivelazione storica di Dio infatti è indiretta, avviene attraverso la sua identificazione con avvenimenti in cui è anticipata «proletticamente» la sua identità con la totalità del processo storico-salvifico (ossia il mistero di «Dio tutto in tutti»). Ora, la risurrezione di Gesù è precisamente l'evento di questa realizzazione anticipata dell'identificazione di Dio con la storia

---

<sup>7</sup> J. MOLMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 68-71.

della rivelazione nel suo mediatore definitivo. In Gesù Dio si identifica con un avvenimento di portata escatologica, che ci permette di conoscere che il rivolgersi di Gesù al Padre, come già il suo riceversi da Lui, fa parte dell'essere stesso di Dio.

(a) *La critica della deduzione della Trinità dalle nozioni di amore o di spirito.* Il limite di questa impostazione sta nel fatto che quando si deducono le differenze trinitarie dall'auto-differenziarsi dello Spirito divino, si tende a superare poi la Trinità delle persone nell'idea di un unico Dio personale. I tre sono così ridotti a modi d'essere dell'unico Dio, a concretizzazioni dell'auto-determinazione della soggettività di Dio nella sua rivelazione o nel suo essere eterno. Non convincono peraltro nemmeno i tentativi di ricavare la Trinità dall'idea dell'*amore di Dio*. L'argomentazione ha la stessa struttura di quella che ricava la Trinità dall'idea dello Spirito assoluto, anche se concede all'autonomia delle Persone maggior spazio. La pluralità delle persone è qui intesa come condizione del rapporto di amore. Non è chiaro però perché mai le persone debbano costituirsi attraverso l'Amore, procedere dalla loro essenza e non venir presupposte, invece, per altra via, per poter concepire un rapporto di amore. Si presuppone pur sempre un soggetto, che va inteso come soggetto primario dell'amore e i cui effetti sono le altre persone. Quindi ritorna ancora l'idea di un unico soggetto divino, che si realizza pienamente nella prima persona e per partecipazione nella altre due.

(b) *Le vie della dottrina trinitaria: l'identificazione escatologica di Dio con l'auto-distinzione del Figlio e dello Spirito.* Per argomentare la dottrina trinitaria si deve invece assumere come unico punto di partenza il modo in cui Padre, Figlio e Spirito si manifestano e si rapportano fra loro nell'avvenimento rivelativo. Per fondare la dottrina della Trinità nel contenuto della rivelazione dovremmo partire dunque dalla relazione di Gesù col Padre così come viene espressa nel suo messaggio del Regno, perché le affermazioni sulla divinità di Gesù presuppongono la sua figliolanza divina. Dalla figliolanza si passa alla divinità, non viceversa. Lo Spirito Santo, quale terza figura, può apparire in questo contesto quale conseguenza della differenziazione di Gesù rispetto al Padre come Figlio e al tempo stesso della sua unione con Lui. A partire da questa differenziazione di Gesù lo Spirito Santo può apparire anche come differenziato dal Padre. È da qui che deriva la dottrina trinitaria. Infatti le relazioni tra il Padre, Gesù e lo Spirito non sono soltanto storiche, ma fanno parte dell'essere eterno di Dio.

Si deve integrare questo linguaggio con quello dell'«autodistinzione» reciproca di Padre, Figlio e Spirito. Se Gesù riceve la sua divinità dal Padre nell'atto di auto-distinguersi da Lui, non può accadere lo stesso al Padre nella sua relazione con Gesù? L'idea tradizionale che il Padre è la persona divina priva d'origine e la fonte della divinità sembra escludere una vera reciprocità di relazioni tra le persone. E tuttavia il grande argomento di Atanasio contro Ario è che il Padre non sarebbe Padre senza il Figlio. Con ciò la dipendenza è reciproca. Bisogna trovare una strada per concretizzare una modalità di dipendenza del Padre rispetto al Figlio che vada oltre la relatività dell'essere Padre e che fondi un'autentica reciprocità nelle relazioni trinitarie. Il fondamento di questa reciprocità si trova nel fatto che il Padre ha dato ogni potere al Figlio (Mt 28,18) e secondo 1Cor 15,24-28 costui glielo restituirà al momento finale. Sulla croce poi il Padre e il Figlio si rendono dipendenti dall'azione dello Spirito di vita che risuscita Gesù dai morti. Troviamo così una certa dipendenza reciproca dei tre. Se ne conclude che il Padre, il Figlio e lo Spirito si relazionano trinitariamente nel modo della reciproca auto-distinzione.

## *Tre episodi significativi del rinnovamento della teologia trinitaria*

Il rinnovamento della teologia trinitaria manifesta in modo speciale le sue dimensioni nuove in tre luoghi significativi: al Vaticano II emerge con forza il nesso tra mistero trinitario e comunione ecclesiale, in cui culmina il processo storico-salvifico; nei dintorni dell'elaborazione del Catechismo olandese si manifesta la tendenza di certa teologia a risolvere la Trinità nella storia di Dio con noi; in tempi recenti si è identificato il nucleo della teologia trinitaria nel rapporto tra Trinità economica e immanente.

### *14.1. La Trinità nel mistero della Chiesa al Vaticano II*

In questo Concilio il mistero trinitario non è stato esposto in maniera sistematica o con particolari pretese dottrinali. Piuttosto se ne è mostrata l'onnipresenza nel disegno e nell'economia della nostra salvezza: l'opera rivelatrice e redentrice è l'auto-comunicazione misericordiosa del Padre per il Figlio nello Spirito Santo. Si tratta di una presentazione della Trinità essenzialmente economica, che richiama cioè le processioni e relazioni intradivine solo indirettamente, in quanto si riflettono nella missione del Figlio e dello Spirito.

Ma quanto si dice della Trinità si inscrive nel contesto di una comprensione rinnovata della rivelazione, che recupera una visione personalista e cristologica dell'auto-manifestazione di Dio, capace di valorizzare meglio il senso del mistero trinitario. In questo quadro si comprendono i due maggiori contributi conciliari al nostro tema: la comprensione trinitaria della rivelazione e il nesso tra mistero della Chiesa e Trinità.

(a) *Una rinnovata teologia della rivelazione trinitaria.* Nel capitolo primo della *Dei Verbum*, intitolato appunto «La Rivelazione», il punto di partenza di tutto il discorso è direttamente trinitario:

Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini, per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura<sup>8</sup>.

In primo piano c'è l'economia salvifica, la globalità della storia della salvezza: è questo il contesto proprio nel quale avviene la rivelazione di Dio. Quest'ultima è primariamente e fondamentalmente auto-comunicazione di Dio nella storia: chiamata degli uomini alla diretta comunione di vita con Lui, auto-comunicazione personale, che chiama a un rapporto interpersonale.

Tutto ciò trova il proprio vertice in Cristo, nella concretezza della vicenda storica del Figlio fatto uomo, conclusa dalla Pasqua e dall'invio dello Spirito Santo<sup>9</sup>: «Gesù Cristo, dunque, Verbo fatto carne, mandato come “uomo agli uomini”, “parla le parole di Dio” (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (Gv 14,9), con tutta la sua presenza e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e con la gloriosa resurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione e

---

<sup>8</sup> *Dei Verbum* 2.

<sup>9</sup> «La profonda verità poi su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la Rivelazione»: *Dei Verbum* 2.

la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e resuscitarci per la vita eterna»<sup>10</sup>. È in tale prospettiva che viene letta anche la creazione («Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo...»)<sup>11</sup>, e la stessa possibilità per l'uomo, a partire da essa, di risalire a Dio<sup>12</sup>.

È notazione comune che mentre il Vaticano II, per quanto attiene al tema della rivelazione, recupera fondamentali coordinate bibliche, il Vaticano I riflette invece sostanzialmente la teologia del manuale: quel manuale che, a proposito del discorso su Dio, divideva la considerazione in due trattazioni adeguatamente distinte, un trattato *De Deo Uno* e un trattato *De Deo Trino*, il primo prevalentemente dedicato a chiarire l'immagine di Dio così come risulta accessibile alla ragione umana che investiga sul creato, l'altro dedicato ad approfondire il mistero della Trinità inteso come mistero nel senso vero e proprio, cioè come verità rivelata inaccessibile alla ragione e accessibile solo per fede, per via di rivelazione divina<sup>13</sup>. L'andamento all'interno dei due trattati è tale che la divisione in *De Deo Uno* e *De Deo Trino* suggerisce un'interpretazione che al limite si risolve in una duplice considerazione di Dio, rispettivamente quella filosofica e quella teologica, dove, si deve aggiungere, la considerazione filosofica-naturale prevale su quella teologica, perché, da un lato, il carattere filosofico del *De Deo Uno* risulta assolutamente e, dall'altro, la considerazione teologica del *De Deo Trino* risulta chiusa in se stessa, senza rapporto operativo col *De Deo Uno* e con la storia della salvezza. L'idea conclusiva che ne risulta è che Dio è l'*Ipsum Esse subsistens*, entro cui si inscrive la determinazione particolare della sussistenza trinitaria. Con la conseguenza che, se la trattazione generale della teologia si apre ed è dominata, cioè riceve la sua impostazione dal trattato su Dio, la nozione di Dio che comanda la trattazione teologica è quella dell'*Ipsum Esse subsistens*, mentre la concezione trinitaria resta annidata nell'organismo teologico come un corpo estraneo, presente ma inassimilato<sup>14</sup>. Nei confronti di una simile situazione il Vaticano II rappresenta un deciso punto di svolta: recuperando in profondità il contesto primariamente cristologico-trinitario, la personale auto-comunicazione di Dio nella storia e la prospettiva economico-salvifica.

(b) *La Trinità e il mistero della Chiesa*. Un secondo contributo del Vaticano II alla teologia trinitaria riguarda l'impostazione del discorso ecclesiologico. Il mistero della Chiesa, che sta al centro dell'attenzione di questo Concilio, è infatti presentato secondo una «ecclesiologia trinitaria» (si vedano in particolare *Lumen Gentium* 2-4 e *Ad Gentes* 2-4), secondo la quale la Trinità è l'origine e la causa della Chiesa (*Gaudium et Spes* 40,2), il modello supremo dell'unione da realizzare tra cristiani (*Gaudium et Spes* 24,3) e il fine verso cui muove la Chiesa pellegrinante (*Lumen Gentium* 49). In questa

---

<sup>10</sup> *Dei Verbum* 4.

<sup>11</sup> *Dei Verbum* 3.

<sup>12</sup> *Dei Verbum* 6. Qui il rimando esplicito è al Vaticano I: è stato fatto votare, però, con significative variazioni anche di vocabolario, per quanto attiene al tema globale della rivelazione. Vaticano I: «*Placuisse eius Sapientiae et Bonitati ... se ipsum ac aeterna voluntatis sua decreta humano generi revelare*»; Vaticano II: «*Deus seipsum atque aeterna voluntatis sua decreta circa hominum salutem manifestare ac communicare voluit*» (si veda anche *Dei Verbum* 2: «*Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis sua [Eph. 1,9]*»).

<sup>13</sup> Per una ricostruzione dell'origine del manuale e della struttura del modello teologico sottostante si veda P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, cit., 39-162. Per una critica acuta del manuale da punto di vista sistematico-trinitario si veda N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia-metodo-prospettive*, cit., 136-149.

<sup>14</sup> Su tutto questo si veda la lucida ricostruzione di G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico su Dio*, in A. MARRANZINI (ed), *I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi*, Ancora, Milano 1968, 27-61.

prospettiva si deve considerare e valutare anche la grande attenzione pneumatologica: in moltissimi passaggi è sottolineata l'azione dello Spirito nella Chiesa.

Il mistero della Chiesa è la realizzazione nella storia del disegno del Padre eterno, compiuto dal suo Figlio e interiorizzato dal loro Spirito: è questo il senso dei due testi dottrinali del Vaticano II sulla dimensione trinitaria del mistero della Chiesa. L'incarnazione e la Pentecoste non significano pertanto l'irruzione storica di due divini stranieri, quanto piuttosto la manifestazione visibile di quel Verbo e di quello Spirito Santo nei quali il mondo fu creato: «Dio decise di entrare nella storia umana in un modo nuovo e definitivo, inviando suo Figlio nella nostra carne... Senza alcun dubbio lo Spirito era già all'opera prima della glorificazione di Cristo» (*Ad Gentes* 3). Pur essendo già presenti nella storia del mondo, il Verbo e lo Spirito vi si sono manifestati in una maniera nuova e definitiva. Riportiamo il testo di *Lumen Gentium* 2-4:

2. L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e bontà, ha creato l'universo, ha decretato di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina e, quando essi caddero in Adamo, non li ha abbandonati, ma sempre ha prestato loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo redentore, «il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura» (Col 1,15). Tutti gli eletti il Padre fin dall'eternità «li ha conosciuti nella sua prescienza e li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché Egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli» (Rm 8,29). I credenti in Cristo li ha voluti convocare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata fin dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica alleanza e istituita «negli ultimi tempi», è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, «dal giusto Abele fino all'ultimo eletto», saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale. 3. È venuto quindi il Figlio, mandato dal Padre, il quale in Lui prima della fondazione del mondo ci ha eletti e ci ha predestinati a essere adottati come figli, perché in lui si compiacque di ricapitolare tutte le cose (Ef 1,4-5 e 10). Perciò Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il Regno dei cieli e ce ne ha rivelato il mistero, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il Regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo. Questo inizio e questa crescita sono simboleggiati dal sangue e dall'acqua che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso (cfr Gv 19,34), e sono preannunziati dalle parole del Signore circa la sua morte in croce. «E io, quando sarà elevato in alto da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). [...] Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è luce del mondo; da lui veniamo, per lui viviamo, a lui siamo diretti. 4. Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (Gv 17,4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito santo per santificare continuamente la Chiesa, perché i credenti avessero così per Cristo accesso al Padre in un solo Spirito (Ef 2,18). Questi è lo Spirito che dà la vita, o la sorgente di acqua zampillante per la vita eterna (Gv 4,14; 7,38-39); per lui il Padre ridona la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (Rm 8,10-11). Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (1Cor 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza dell'adozione filiale (Gal 4,6; Rm 8, 15-16.26). Egli guida la Chiesa verso tutta intera la verità (Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, coi quali la dirige e la abbellisce dei suoi frutti (Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo. Poiché lo Spirito e la Sposa dicono al Signore Gesù: Vieni! (cfr Ap 22,17). Così la Chiesa universale si presenta come «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (S. Cipriano, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Seguiamo la traduzione di *Enchiridion Vaticanum I*, Dehoniane, Bologna 1981, 285-287.

In questo testo il mistero di una Chiesa costituita dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito, mentre ci rivela il misterioso invio da parte del Padre di suo Figlio e del loro Spirito, ci rende «visibile» l'incomprensibile mistero salvifico della Trinità, che la comunità ecclesiale custodisce in se stessa: la Chiesa è il sacramento (segno e strumento efficace) della salvezza proprio perché sacramento della Trinità, il segno visibile che la porta in sé, per donarla al mondo, quale invisibile e indivisibile Trinità. Ricevendo la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito, la Chiesa è, per così dire, eternamente generata col Figlio e spirata con lo Spirito, che le sono inviati e che, in essa, procedono dal Padre. La Chiesa è sacramento della salvezza perché porta in sé il mistero fondamentale della Trinità redentrice. Vediamo in che senso la Trinità è fonte-modello e fine dell'unica Chiesa.

(a) *Il mistero trinitario è l'origine e la causa della Chiesa.* «La Chiesa, procedendo dall'amore dell'eterno Padre, fondata nel tempo da Cristo redentore, radunata nello Spirito Santo, ha una finalità salvifica ed escatologica, che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro» (*Gaudium et Spes*, n. 40.2). La consumazione escatologica della Chiesa è qui appropriata allo Spirito Santo, termine dell'immutabile movimento della vita divina, legame tra il Figlio e l'amore eterno del Padre, da cui procede la Chiesa. A questo Spirito, legame di Padre e Figlio, è attribuita l'opera di convocazione e raduno della Chiesa, nel perseguitamento del suo fine ultimo.

(b) *L'unità della Trinità è il modello supremo dell'unione tra i cristiani nell'unità della Chiesa.* «Dio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli. Tutti, infatti, creati a immagine di Dio [...] sono chiamati all'unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso. Perciò l'amore di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. [...] Ciò si rivela di grande importanza per uomini sempre più dipendenti gli uni dagli altri e per un mondo che va sempre più verso l'unificazione. Anzi, il Signore Gesù, quando prega il Padre, perché “tutti siano uno, come anche noi siamo uno” (Gv 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non potrà ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (*Gaudium et Spes*, n. 24). Esiste solo una vaga somiglianza tra l'unità divina e l'unità della Chiesa, per la trascendenza del mistero divino (Lateranense IV). Ciononostante l'unità divina è il modello e il senso dell'unità ecclesiale, quale realizzazione dell'unificazione dell'umanità: «Di questo mistero sacro (l'unità della Chiesa) il modello supremo e il principio è, nella trinità delle persone, l'unità di un solo Dio Padre, Figlio e Spirito Santo» (*Unitatis Redintegratio* 2). Si noti che il Concilio non sottolinea tanto l'unità di natura, quanto invece l'unità interpersonale di Padre e Figlio nello Spirito, loro legame d'amore e vincolo: è questo tipo di unità il modello della comunione delle persone nella Chiesa.

(c) *La visione della Trinità è il fine verso cui si muove la Chiesa, pellegrina sulla terra* (*Lumen Gentium*, n. 49). La tensione alla più intensa comunione con le persone divine è la condizione per la realizzazione della vita nella Chiesa: «I fedeli favoriranno l'unione dei cristiani ove si applicheranno a vivere in maniera più pura secondo il Vangelo. Infatti quanto più stretta sarà la loro comunione col Padre, il Verbo e lo Spirito, tanto più potranno rendere intima e facile la fraternità mutua» (*Unitatis Redintegratio* 7).

Si riconosce sullo sfondo la citazione di 1Gv 1,3-7, dove la comunione orizzontale è frutto ed espressione della comunione verticale (con Dio), che resta il fine ultimo dell'annuncio del Vangelo.

La salvezza è trinitaria non solo perché la Trinità ne è la sorgente e il modello, ma soprattutto perché nell'unità di comunione che la salvezza realizza gli uomini hanno accesso al Padre mediante il Figlio nello Spirito. Dio si rende condizione dell'accesso a sé per gli uomini. Si può esprimere l'intelligenza del mistero della nostra salvezza in coerenza con l'intelligenza del mistero di Dio, utilizzando il termine «*reciprocità*»: il mistero della nostra salvezza è il dono agli uomini della reciprocità trascendente di Padre e Figlio nello Spirito Santo. La «*reciprocità*» designa le relazioni tra persone che ottengono la loro pienezza nel dono di sé di ciascuna all'altra. È la prossimità come grazia dell'essere l'uno per l'altro a partire non da qualcosa di comune, ma basandosi sul sincero dono di sé incondizionato. La reciprocità rivelata delle persone divine mostra nella persona dello Spirito la pienezza dell'amore del Padre e del Figlio nella loro stessa distinzione. La reciprocità tra noi non è possibile se non nella grazia e per il dono dello Spirito<sup>16</sup>.

#### 14.2. *La «riduzione» della dottrina trinitaria alla Trinità economica*

I disagi culturali di fronte al linguaggio teologico tradizionale, in particolare riguardo all'idea di un Dio sostanza assoluta, che genera un Figlio dall'eternità e lo invia a noi nell'incarnazione salvifica, sembravano compromettere l'accettazione della buona notizia di Gesù Cristo. Si imponeva una sorta di semplificazione del discorso di fede, da adattare alle domande della cultura moderna. Da qui l'idea di limitare il discorso sulla Trinità all'incontro storico-salvifico col Padre in Cristo per la forza dello Spirito. Si tratta di un modo di presentare i contenuti della fede che si rende sensibile alle esigenze nuove del tempo.

(a) *L'episodio del Catechismo Olandese.* In questa prospettiva gli estensori del *Catechismo Olandese* (1966) scelsero, per parlare del mistero trinitario, di utilizzare un procedimento eminentemente «economico», cioè incentrato sulla storia della salvezza e sul rapporto con l'uomo. La scelta era peraltro in linea con lo stile del Concilio Vaticano II, meno attento all'approfondimento delle relazioni divine eterne. Per non farne un mistero isolato, si preferiva trattarne sempre in relazione alla persona e alla vita umana di Gesù e a partire dalla spiegazione della salvezza. In concreto, il catechismo accenna al mistero trinitario in poche righe, alla fine del volume. Si comprende l'osservazione della *Commissione cardinalizia* per l'esame del *Catechismo Olandese*, che nota l'assenza, accanto al procedimento fedele al processo biblico di rivelazione, del linguaggio proprio delle professioni di fede solenni della Chiesa e particolarmente di Nicea, il cui termine «consustanziale» è sempre evitato. Il rischio sembrava quello di una lettura puramente funzionale del mistero trinitario: Dio è Trinità per noi. Da qui l'esigenza formulata dalla dichiarazione della commissione cardinalizia:

<sup>16</sup> Lucida e geniale esecuzione di questa intuizione sulla «reciprocità» trinitaria nella storia della salvezza e quindi nella Chiesa si trova in G. VANDEVELDE, *Expression de la coherence du mystère de Dieu et du salut. La Réciprocité dans la «Théologie» et l'«Economie»*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993. La tesi vuole mostrare con quale coerenza la teologia sboccia sulla reciprocità di Padre e Figlio nello Spirito santo comunicata agli uomini nel mistero della Chiesa.

In modo più adatto si dovrebbe parlare della Trinità santissima delle persone in Dio, che i cristiani contemplano religiosamente con gli occhi della fede e onorano con amore filiale, non unicamente in quanto si manifesta negli eventi dell'economia salvifica, ma anche qual è dall'eternità nella sua vita intima, la cui visione attendiamo<sup>17</sup>.

Un punto di equilibrio interessante è offerto dalla «Solenne professione di fede» di Paolo VI del 1968, che cerca di comporre in formule articolate il linguaggio dogmatico niceno, più attento all'immanenza divina, e l'attenzione economico-salvifica.

8. Noi crediamo in un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, creatore delle cose visibili, come è questo mondo nel quale trascorriamo la nostra breve vita, e delle cose invisibili, del cui genere sono i puri spiriti, che noi chiamiamo anche angeli, e parimenti creatore in ogni singolo uomo dell'anima spirituale ed immortale. 9. Crediamo che quest'unico Dio è assolutamente uno nella sua santissima essenza, come pure nelle sue altre perfezioni: nella sua onnipotenza, nella sua scienza infinita, nella sua provvidenza, nella sua volontà e carità: «Egli è Colui che è», come egli stesso ha rivelato a Mosè (Es 3,14); egli è «Amore», come ci ha insegnato l'apostolo Giovanni (1Gv 4,8), sicché questi due nomi, Essere e Amore, esprimono la medesima ineffabile essenza divina di Colui che volle farci conoscere se stesso e che, «abitando una luce inaccessibile» (1Tm 6,16), è in se stesso al di sopra di ogni nome, al di sopra di tutte le cose e di tutte le intelligenze create. Dio solo può darci la perfetta e piena conoscenza di se stesso, rivelandosi come Padre, Figlio e Spirito santo, alla cui vita eterna siamo chiamati per grazia a partecipare, su questa terra nell'oscurità della fede e dopo la morte nella luce eterna. I legami reciproci, che da tutta l'eternità costituiscono le tre persone, delle quali ciascuna è l'unico e identico Essere divino, sono l'intima e beata vita di Dio santissimo, la quale supera infinitamente tutto ciò che noi, in modo umano, possiamo comprendere. Con tutto ciò rendiamo grazie alla divina bontà per il fatto che moltissimi credenti possono attestare con noi davanti agli uomini l'unità di Dio, sebbene non conoscano il mistero della santissima Trinità. 10. Crediamo, dunque, in Dio, che fin dall'eternità genera il Figlio; crediamo nel Figlio, Verbo di Dio, che è generato dall'eternità; crediamo nello Spirito santo, persona increata, che procede dal Padre e dal Figlio come loro eterno amore. Così nelle tre persone divine, che sono «coeterne a se stesse e coeguali», la vita e la beatitudine dell'unico Dio abbondano sommamente e si attuano, con l'infinita eccellenza e gloria propria dell'essenza increata; e sempre «deve essere venerata l'unità nella Trinità e la Trinità nell'unità»<sup>18</sup>.

(b) *La «cristologia olandese» e l'intervento della «Mysterium Filii Dei» (1972).* Il rischio di sbilanciamento divenne reale, secondo l'intervento della Congregazione della dottrina della fede «Mysterium Filii Dei», nelle opere di alcuni teologi, di cui non si fa esplicitamente il nome, ma che pare fossero proprio di area olandese. Il documento, che non vuole condannare ma invitare ad una responsabile penetrazione del mistero, identifica tre errori cristologici, che sarebbero la radice dell'errore trinitario: la negazione dell'eternità della persona divina del Figlio, distinta dal Padre, connessa alla negazione della preesistenza; il rifiuto dell'idea di un'unica persona divina in Cristo, nata prima dei secoli dal Padre, secondo la natura divina, e nel tempo da Maria, secondo la natura umana; l'affermazione di una persona umana in Cristo. Questi errori derivano da un'impostazione cristologica che vede in Gesù in quanto uomo e quindi come persona storica la rivelazione della «presenza escatologica insuperabile di Dio». Si tratta di un altro modo di esprimere il significato definitivo di Cristo, senza mettere in campo nozioni filosofiche e metafisiche come natura, sostanza, persona o preesistenza. Gesù è rivelatore definitivo di Dio nella sua vera umanità. L'istanza riprende intuizioni già

<sup>17</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 690.

<sup>18</sup> DDM, nn. 1448-1450, 1074-1075.

espresso da K. Rahner: Gesù deve essere il mediatore definitivo dell'incontro di Dio con l'uomo nella e con la sua vera umanità e non al di là di essa. Da qui l'applicazione da parte di un gruppo di teologi olandesi: Gesù *nella sua vera persona umana* è mediatore definitivo dell'auto-comunicazione di Dio. Non c'è però bisogno di immaginare l'esistenza in lui di qualcosa come una persona divina eterna. Si tratta solo della realizzazione dell'auto-comunicazione storica di Dio.

La denominazione «cristologia olandese» vuole indicare l'orientamento innovatore della cristologia che ha preso il via dalla raccolta di articoli «Presenza salvifica di Dio nell'uomo Gesù Cristo», apparsa nel 1966 sulla rivista *«Tijdschrift voor Theologie»*, ad opera di *Hulbosch, Schillebeeckx, Schoonemberg*. In seguito la ricerca è stata sviluppata soprattutto da quest'ultimo con la pubblicazione del volume *«Un Dio di uomini»*. Si tratta di una nuova impostazione dello studio del mistero di Gesù Cristo, conosciuto come uomo e confessato come Figlio di Dio. L'intento è quello di superare la formulazione delle «due nature, umana e divina» per elaborare una cristologia che risulti più comprensibile alla mentalità odierna. In tale direzione viene proposta una cristologia che, provocatoriamente, vede in Cristo unicamente un uomo. Dunque Cristo è solamente un uomo, ma come tale è «la rivelazione» definitiva di Dio. In lui ci sono quindi due dimensioni o più esattamente due denominazioni: posso chiamare Cristo «creatura» e allora dico che è uomo, o posso chiamarlo «rivelazione del Padre» e allora dico che è Dio. Dietro a questa proposta sta anzitutto la teoria epistemologica secondo la quale noi non possiamo conoscere nulla di Dio al di fuori di ciò che ci rivela nelle sue manifestazioni create. Il Figlio è conoscibile solo «nella» soggettività umana di Gesù: ciò che si svolge al di là di questa cerchia non è raggiungibile e non ha alcun interesse per l'uomo. In secondo luogo vi è la coincidenza tra rivelazione e creazione, per cui ogni creatura rivela Dio attraverso ciò che essa è. Così si capisce come l'uomo Gesù rappresenti, nella totalità della creazione, il luogo in cui si verifica la più alta rivelazione di Dio. In quanto è la più alta rivelazione del Padre, Gesù esige di mantenere la distinzione delle persone divine, ma tale distinzione si fonda sulla soggettività umana di Gesù, non su una persona divina preesistente. Infatti, prima che Cristo si rivelasse come persona divina, questa conoscenza non c'era. Perciò, quando nella Scrittura si parla di preesistenza di Cristo è per sottolineare meglio la dignità di Gesù: questa, in quanto proveniente dal Padre è realmente divina. Dio crea la soggettività umana di Gesù come sua propria, cosicché si deve affermare che Gesù stesso è «di Dio» in modo pieno, incomparabilmente superiore a quello degli altri uomini. Egli è un uomo assolutamente unico, la cui natura manifesta e rende presente Dio. Andare al di là dell'uomo Gesù è impossibile<sup>19</sup>.

Ma la negazione della preesistenza della persona divina del Figlio compromette la stessa fede trinitaria e la verità della processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio. In verità i teologi olandesi si mostrano più «agnostici che negatori» esplicativi: su ciò che accade nell'eternità divina non possiamo affermare né negare nulla. C'è in gioco un'altra concezione della trascendenza. Dunque l'origine della difficoltà è individuata nella negazione della possibilità di conoscere, a partire dall'economia storico-salvifica, il mistero eterno di Dio in sé, la cosiddetta Trinità immanente. Infatti, secondo questi teologi, la rivelazione lascia nell'incertezza riguardo all'esistenza dall'eternità delle distinzioni personali in Dio, particolarmente per lo Spirito Santo, la cui manifestazione storica non è legata a una persona precisa.

---

<sup>19</sup> C. PORRO, *Cristologia in crisi?*, Alba, Paoline 1975, 41-54; ma anche A. SCHILSON - W. KASPER, *Cristologie oggi*, Brescia, Paideia 1979, 123-140.

Per farsi un’idea della portata e delle implicazioni di simili considerazioni è utile rileggere le tesi di P. Schoonenberg, che si presentano come un prolungamento logico delle indicazioni di Rahner<sup>20</sup>:

7. La Trinità immanente è reciprocamente la Trinità economica. Essa ci è accessibile unicamente come Trinità economica. Inoltre, che Dio sia trinitario, indipendentemente dalla sua comunicazione nella storia della salvezza, è cosa che né può essere presupposta come chiara di per sé né essere negata. [...] 24. Secondo la Scrittura Padre, Figlio e Spirito stanno l’uno di fronte all’altro in una maniera personale nella storia della salvezza... La Trinità immanente è una Trinità di Persone nel e per il fatto che è una Trinità economica.

Sembra che l’unico fondamento della Trinità immanente, ossia della distinzione dei tre in Dio, sia la Trinità economica, la storia della salvezza. Ma come va inteso questo «unico fondamento»? In senso conoscitivo (solo grazie alla storia della salvezza conosciamo la distinzione in Dio) oppure in senso ontologico (allora in Gesù Dio non ci dona suo Figlio, ma si dà un Figlio di fronte a cui stare come Padre)? Non è facile dare una risposta, dal momento che questi teologi professano un’impossibilità di porsi domande sul mistero eterno di Dio in sé e per sé. Resta l’impressione che Dio sia Trinità per noi e in relazione a noi e non in se stesso. L’applicazione di questa logica ai tre nomi divini è estremamente conseguente:

11. Il Padre non deve essere visto, in teologia trinitaria, soltanto come la «prima persona» o come l’origine e la fonte della divinità, ma anche e innanzitutto come il nostro Padre in Cristo. La paternità economica è la paternità divina e viceversa. 12. Il Figlio non deve essere inteso soltanto come intradivino ma anche e innanzitutto come l’uomo Gesù Cristo. Il Logos non è solo Parola intradivina (ma la Scrittura lo rappresenta come Risposta intradivina), ma anche e innanzitutto come Parola che rivela e diffonde la vita nella storia della salvezza. Parola divenuta carne e pienamente uomo in Gesù Cristo. La filiazione economica è la filiazione divina e reciprocamente. 13. Lo Spirito santo non è soltanto legame intradivino tra Padre e Figlio ma anche e innanzitutto «Dono» e «forza di santificazione» nella storia della salvezza. Questi nomi gli sono stati dati dai Padri come caratteristici di ciò che egli è come persona. Lo Spirito di Dio attivo nella storia della salvezza è lo Spirito intradivino e viceversa. 14. Le comunicazioni o «missioni» del Figlio e dello Spirito si rivelano come «Processioni» intradivine. La «Processioni» intradivine sono da noi conosciute solo come missioni. Le missioni sono le Processioni e reciprocamente. 15. Le relazioni tra Padre, Figlio e Spirito ci sono accessibili unicamente nelle loro relazioni con noi. Le relazioni economiche sono quelle intradivine e reciprocamente. Così Padre, Figlio e Spirito devono essere prima caratterizzati per le loro relazioni con noi e poi per le loro relazioni tra loro.

Diventano in tal modo problematici, nella riflessione teologica, il senso e la legittimità del «risalimento» dalla Trinità economica (storico-salvifica) alla Trinità immanente (eterna). Solo grazie alla storia della salvezza c’è una Trinità in Dio.

Reagisce precisamente a questa impostazione l’intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Mysterium Filii Dei* del 1972.

4. *La fede cattolica nella santissima Trinità e specialmente nello Spirito Santo.* Quando ci si distacca dal mistero della persona divina ed eterna del Cristo Figlio di Dio, viene vanificata anche la verità della santissima Trinità e insieme la verità dello Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio, ovvero dal Padre attraverso il Figlio. Per questo, tenendo presenti gli ultimi errori, dobbiamo richiamare alcuni punti della fede nella santissima Trinità, e in particolare nello Spirito Santo [...] Basandosi sui dati della divina rivelazione, il Magistero

<sup>20</sup> P. SCHOONENBERG, *Trinität – der vollendete Bund. These zur Lehre von Dreipersönlichen Gott*, in *Orientierung* 37 (1973) 115-117, citate in Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, cit., 458-459.

della Chiesa, al quale solamente è affidato «l'ufficio di interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa»<sup>21</sup>, nel simbolo Costantinopolitano ha professato la sua fede «nello Spirito Santo che è Signore e dà la vita... e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato»<sup>22</sup>. Ugualmente il Concilio Lateranense IV ha insegnato a credere e a professare «che uno solo è il vero Dio... Padre e Figlio e Spirito Santo: tre persone, una sola essenza...: il Padre che non procede da nessuno, il Figlio dal solo Padre e lo Spirito Santo da tutti e due insieme, senza inizio, sempre e senza fine»<sup>23</sup>.

5. *Recenti errori sulla santissima Trinità e specialmente sullo Spirito Santo.* Si stacca perciò dalla fede l'opinione secondo la quale la rivelazione ci lascia incerti sull'eternità della Trinità e specialmente sull'esistenza eterna dello Spirito Santo come persona in Dio, distinta dal Padre e dal Figlio. In verità il mistero della santissima Trinità è stato rivelato nel contesto dell'economia della salvezza, soprattutto in Cristo, che è stato mandato dal Padre nel mondo e che con il Padre invia nel popolo di Dio lo Spirito che dà la vita. Ma con questa rivelazione è data ai credenti una qualche cognizione anche dell'intima vita di Dio, nella quale «il Padre che genera, il Figlio che nasce e lo Spirito Santo che procede sono consustanziali e coeguali, coonnipotenti e costerni»<sup>24</sup>.

Si evince dal testo la radice cristologica dell'errore, ossia la negazione della persona divina preesistente, ma anche la problematica epistemologica: la fede sa del mistero eterno di Dio o resta nel dubbio e nell'oscurità? Che valore ha l'incontro con Dio in Gesù Cristo? Ne va dell'essere stesso di Dio, dal momento che qui si dà un'autodeterminazione di Dio, oppure si tratta di una manifestazione divina funzionale a noi, alla relazione con la creatura? Tale riconoscimento dell'essere di Dio permette una certa conoscenza della sua vita eterna oppure va relativizzata, in attesa del compimento escatologico? Limitare la conoscenza della Trinità alla storia della salvezza, magari con la scusa che un «risalimento» alla Trinità immanente presuppone un tipo di pensiero metafisico ormai distante dalla cultura odierna, è giudicato come un impoverimento della fede e di ciò che essa sa di Dio in Gesù Cristo e nel suo Spirito. Ne va del senso dei Nomi divini rivelati.

Il disagio nei confronti della distinzione tra economia e immanenza non si ferma a quest'episodio. È interessante la convergenza della teologia più recente sull'esigenza di ripensare lo statuto epistemologico del discorso sulla Trinità immanente: non si deve trattare di un regno intradivino a sé stante, isolabile dalla storia della salvezza (Mowry-Lacugna), ma neppure di una dimensione eterna preesistente, al di là dell'origine storica del rapporto di Dio con l'uomo (J. Moingt) e tantomeno di un'ipostatizzazione di entità metafisiche in Dio (P. Schoonenberg)<sup>25</sup>. Il disagio va preso sul serio, soprattutto nella sua esigenza di ridare significato salvifico a tutte le dimensioni del discorso cristiano su Dio. Resta però un problema irrisolto: non si capisce se le proposte fatte siano in grado di dire (come è chiesto dal dogma trinitario) la qualità specifica dei nomi divini Padre, Figlio e Spirito. Questi nomi non dicono tre qualità o dimensioni di Dio e neppure la presenza escatologica di Dio in Gesù e nel suo Spirito. Indicano invece quel livello di distinzione personale in Dio, il livello ipostatico del discorso originalmente cristiano su Dio, che è manifestato nella rivelazione compiutasi in Cristo. L'elaborazione del discorso sulla Trinità immanente ha sempre cercato di tenere in vista proprio questo livello del discorso su Dio in dialogo con la precomprensione (filosofica) del divino. Ed è significativo il fatto che è proprio nell'ambito

<sup>21</sup> DV 10.

<sup>22</sup> DS 150.

<sup>23</sup> Costituzione *Firmiter credimus*: DS 800.

<sup>24</sup> Testo in *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 239-40: si veda DDM nn. 293-294, 238-239.

<sup>25</sup> Di questi autori si veda J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*; P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, F. Pustet Verlag, Regensburg 1992.

della considerazione della Trinità immanente che si è venuta elaborando la nozione di persona divina. Ci si può allora domandare se questa nozione possa vivere di una sua ovietà al di là della riflessione sull’essere eterno di Dio. Di fatto l’esigenza di ripensare alla nozione di persona in Dio, e quindi al significato profondo dei tre nomi divini rivelati in Gesù, passa necessariamente attraverso la messa a tema della Trinità immanente. Certo questa non va ipostatizzata come una cosa a sé e quasi per sé nota, accanto alla Trinità storico-salvifica. Ma una semplice considerazione dei nomi divini nella storia della salvezza non mostra chiaramente in che senso vi si riconosce una presenza di Dio che introduce al riconoscimento di una differenza personale che riguarda lo stesso essere divino eterno.

#### 14.3. *L’assioma fondamentale della teologia trinitaria: senso e dimensioni*

La teologia trinitaria attuale, che ha recuperato la centralità della storia della salvezza e il senso salvifico del mistero trinitario, si trova oggi di fronte al problema del nesso tra Trinità economico-salvifica e Trinità immanente. In particolare, la contestazione della possibilità di accedere al mistero eterno di Dio (alla Trinità immanente) e l’esortazione a rimanere nella storia, a contatto con la Trinità economica, avevano portato alla ribalta il problema del senso e della portata di un discorso sul mistero di Dio in sé e per sé: se abbiamo incontrato il Dio con noi e per noi, ha ancora senso cercare un Dio in sé, nascosto al di là della sua relazione con noi? Non si rischia di giustapporre all’immagine rivelata di Dio un’idea astratta della natura divina trascendente e immutabile, al di là della sua relazione con noi? Con che diritto e a quale scopo? Si tratta cioè di riscoprire il senso del passaggio di fede dalla Trinità economica (Dio per noi) alla Trinità immanente (Dio in sé, nell’eternità). Consideriamo anzitutto lo *status quaestionis* di questa problematica, per leggere poi un lucido intervento della Commissione Teologica Internazionale sul problema e fare infine il punto sulla diversa determinazione dell’identità tra Trinità economica e immanente nelle più recenti proposte teologiche.

(a) *Lo status quaestionis attuale.* Nel suo giudizio severo e un po’ *tranchant*, Mowry Lacugna scriveva che la storia della teologia trinitaria può essere intesa come «l’emergere e il fallimento della dottrina della Trinità. Quest’ultima ebbe origine come spiegazione del modo in cui il rapporto di Dio con noi nell’economia della salvezza rivela e si fonda nell’essere eterno di Dio. Dio non è altri che colui che è rivelato in Cristo e nello Spirito Santo»<sup>26</sup>. Ma la teologia trinitaria dovette da subito affrontare l’eresia ariana nelle sue diverse forme e la risposta a tale deviazione portò a separare il mistero trinitario dall’economia salvifica: «Se la posizione elaborata dai Cappadoci riuscì a contrastare l’arianesimo e il neoarianesimo, il prezzo della divaricazione di *oikonomia* e *theologia* fu un indebolimento della base salvifica della dottrina cristiana su Dio. Nelle prospettive teoretiche delle tradizioni tanto occidentale che (in misura minore) orientale, le persone divine finirono con l’essere relegate in un regno intradivino rinchiuso in se stesso, celato alla vista, capace di protendersi, al di là di un profondo abisso ontologico, verso le creature soltanto attraverso ciò che l’orienta finì col chiamare le energie mediatici divine, e l’occidente un atto uni-sostanziale. La diversità e l’unicità delle persone divine all’interno dell’economia della redenzione si perse nello sfondo, e la centralità di cristologia, soteriologia e pneumatologia nella teologia di Dio ne venne

---

<sup>26</sup> C. MOWRY LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, cit., 16-17.

sminuita. Di qui il fallimento della dottrina della Trinità»<sup>27</sup>. Dunque il bilancio della teologia trinitaria deve registrare un trionfo e un fallimento. Il trionfo è legato alla capacità di mettere in luce la vicinanza di Dio all'uomo in Cristo e nello Spirito. Il fallimento è dovuto alla riduzione della riflessione trinitaria a speculazione astratta che relega le persone divine in un regno intradivino e quindi trascendente, separato dalla vita degli uomini. La Trinità deve parlare del «Dio per noi» e non delle auto-distinzioni divine eterne<sup>28</sup>.

La dottrina trinitaria perde così gradualmente la sua forza vitale: di fatto molti osservano ammirati la dottrina trinitaria, ma in pratica la ignorano. Responsabile di questa separazione non è solo la tradizione occidentale (da Agostino a Tommaso) ma anche quella orientale (dai Cappadoci a Gregorio Palamas), basata sulla distinzione tra l'essenza divina inconoscibile e le energie divine increate. Nella loro formalizzazione medievale queste tradizioni teologiche hanno creato una sorta di distanza ontologica tra economia e immanenza divina, riducendo la riflessione trinitaria a speculazione sulle distinzioni intradivine eterne, lontane dalla storia della salvezza. Occorrerebbe allora tentare una «riconcettualizzazione» della dottrina trinitaria, alla luce del mistero della salvezza, capace di mostrare l'unità essenziale di economia e teologia e quindi in grado di rivelare le implicazioni pratiche (politiche ed esistenziali) della fede nella Trinità. La storia della salvezza, infatti, è l'unica base sicura per entrare nel mistero della comunione divina:

Non esistono Trinità economiche o immanenti, ma soltanto l'*oikonomia* che è la concreta realizzazione del mistero della *theologia* nel tempo, nello spazio, nella storia e nell'essere-persona. In questa cornice, la dottrina della Trinità abbraccia molto più della Trinità immanente considerata in termini staticamente astorici e transeconomici: oggetto della cristiana teologia di Dio è l'unico movimento dinamico di Dio *a Pater ad Patrem*<sup>29</sup>.

Si tratta di rivedere le nozioni di economia e teologia. L'economia non è l'immagine riflessa e oscura di un regno di misteriose relazioni intradivine, ma l'esistenza concreta di Dio in Cristo e in quanto Spirito. L'economia è la «distribuzione» della vita di Dio vissuta con e per la creatura. In tal senso «economia e teologia sono due aspetti di un'unica realtà: il mistero della comunione divino-umana»<sup>30</sup>.

*Oikonomia* non è la Trinità *ad extra*, ma il piano globale di Dio che va dalla creazione alla consumazione, allorché tutte le creature esisteranno con Dio nel mistero dell'amore e della comunione. Analogamente, *theologia* non è la Trinità in sé, ma, molto più modestamente, il mistero di Dio. Come sappiamo dall'esperienza della redenzione operata da Dio per mezzo di Gesù Cristo, il mistero di Dio è il mistero di Dio per noi... *Theologia* è ciò che è dato nell'*oikonomia* e l'*oikonomia* esprime la *theologia*. Dal momento che la nostra unica via di accesso alla *theologia* passa per l'*oikonomia*, una teologia trinitaria di Dio “immanente” non è che una teologia dell'economia della salvezza. Una teologia immanente della Trinità non è pertanto, in senso stretto, una teologia di una Trinità intradivina fatta di persone prive di ogni rapporto col mondo: un'autocomunicazione puramente intradivina non riveste alcun interesse per una teologia immanente della Trinità<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ivi*, 17-18.

<sup>28</sup> *Ivi*, 211-212.

<sup>29</sup> *Ivi*, 230.

<sup>30</sup> *Ivi*, 230.

<sup>31</sup> *Ivi*, 232.

La riflessione sulla Trinità immanente va ricondotta a un modo di pensare e parlare della struttura (schema) dell'auto-espressione di Dio nella storia della salvezza, come aveva cercato di fare K. Rahner. La diagnosi proposta e le indicazioni per una soluzione dell'impasse, mettono in luce un duplice rischio da evitare, che configura l'attuale stato della questione.

(1) *La separazione*. Anche se il giudizio di *Mowry Lacugna* appare un po' troppo severo, la frattura tra mistero di Dio e Trinità economico-salvifica è innegabile. Ne ha sofferto la percezione del senso salvifico della conoscenza della verità trinitaria di Dio, che rischia di diventare un articolo di fede astratto e quindi trascurato.

Le cause di tale separazione sono state diversamente identificate e perciò diverse sono state le valutazioni. L'esigenza di rispondere all'eresia ariana è indubbiamente il fattore originario della distinzione tra una considerazione del mistero di Dio in sé, nella sua eterna distinzione, e dell'agire di Dio per noi, nella sua rivelazione. I due ambiti di discorso non possono essere abbracciati con un unico sguardo o con un unico tipo di discorso, ma rimandano a differenti livelli di riflessione. Questo «sdoppiamento necessario» del discorso dice da un lato la “novità” dell'economia rispetto alla teologia e la trascendenza della teologia nell'economia, ma soprattutto rivelano il bisogno proprio della fede di passare dal Dio conosciuto nel suo agire storico-salvifico al mistero dell'essere stesso di Dio<sup>32</sup>. Questo passaggio è necessario per comprendere la radicalità del dono di Dio in Cristo e quindi il senso ultimo della nostra salvezza e d'altra parte non è possibile tenere unite le prospettive alla luce di un concetto unitario, come quello rahneriano dell'*auto-comunicazione di Dio*, poiché si rischia di perdere la libertà del dono di Dio e di rendere necessaria l'economia per il costituirsi trinitario di Dio, oppure si smarrisce la differenza tra creazione e redenzione. Ma se il dogma niceno avvia una certa linea di tendenza, sarà lo sviluppo della teologia dei Cappadoci e di Agostino a portare ad una dissociazione del discorso sul mistero trinitario da quello salvifico. Nella teologia latina Dio agisce come unico Principio delle cose e la Trinità è nascosta al di là della relazione che abbiamo con l'unico Creatore e Salvatore. Nella teologia greco-ortodossa il Dio inconoscibile agisce e si rende sperimentabile nelle sue energie divine increate che divinizzano, mentre la Trinità rimane avvolta nell'inconoscibile essenza infinita. La separazione definitiva tra mistero di Dio e Trinità avviene però con la teologia del nominalismo (XIV secolo), che collega l'azione di Dio alla sua natura onnipotente e quindi all'arbitrio della misteriosa volontà di Dio, anziché ai principi o soggetti ultimi dell'azione che sono le persone e quindi il Padre e la sua benevolenza<sup>33</sup>. E poiché tale onnipotenza

<sup>32</sup> Su questa idea si veda G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., 15-27; 62-72; 226-228.

<sup>33</sup> Questo giudizio sul nominalismo si trova in M.J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, cit., 117-118: «Non rendendosi conto che in san Tommaso la creazione come natura creata è connessa alla libertà delle persone divine, *principium quod* dell'atto creatore, gli agostiniani hanno posto la libertà divina dello stesso atto creatore nel suo *principium quo* essenziale. Così, Duns Scoto formula una posteriorità dell'essenza delle creature in rapporto all'essenza divina, per evitare quel necessitarismo naturale che secondo lui è implicato nella tesi tomista delle idee divine identiche all'essenza divina. Prodotti liberamente da Dio, gli archetipi del creato non manifestano più in Duns Scoto l'essere di Dio, ma solamente il suo volere. Per san Tommaso, gli atti divini *ad extra* sono regolati secondo la forma da quell'essenza divina, di cui essi esemplarizzano la verità *formaliter* e verso la cui bontà sono orientati *finaliter*. Ma questa norma del *principium quo* essenziale è assunta e determinata liberamente dal *principium quod* personale: la forma esemplare è appropriata alla persona del Figlio e la bontà finalizzante alla persona dello Spirito. La libertà divina si trova, dunque, per san Tommaso nella determinazione che deriva dal principio personale... Trascurando questa distinzione, Duns Scoto è obbligato a formulare il libero arbitrio come determinazione fondamentale dell'essenza divina. [...] Per affermare l'originalità del Dio cristiano, Duns Scoto ha creduto di dover stabilire una distinzione formale tra le persone e l'essenza. Così facendo, si è impedito di scorgere nelle persone il *principium quod* degli atti divini. La libertà viene così sottratta ad ogni norma essenziale e personale: la sola regola

arbitraria non aiuta a leggere il senso del mondo (che è così, ma poteva anche essere altrimenti se Dio avesse voluto diversamente), la comprensione della realtà si secolarizza, fa a meno di Dio e viene consegnata alla ragione umana autonoma. L'uomo incontra Dio in relazione alla domanda di salvezza (Lutero) e quindi sulla croce di Gesù e non più nell'indagine sul senso del reale/essere/cosmo. La dottrina trinitaria avrebbe aiutato a leggere il senso della creazione a partire dalla benevolenza del Padre che «si compiace» nel Figlio e ci associa alla gloria del suo Figlio nello Spirito. La misteriosa arbitrarietà della volontà onnipotente di Dio, che non svela più il mistero del Padre, allontana invece lo sguardo dell'uomo dal mistero trinitario e rende superflua questa verità centrale della fede per interpretare il senso dell'agire di Dio (Creatore, Provvidente e Redentore).

(2) *La riunificazione contemporanea.* «Oggi la tentazione è di concepire la rivelazione della storia della salvezza come un cammino orientato progressivamente e senza rotture verso le realtà assolute, concepite unicamente come termine del tempo. C'è il pericolo di insistere a tal punto sulle connessioni dello spirito finito con l'Assoluto, della storia con la salvezza che vi si inserisce, che l'avvenimento inaudito della Parola e della trascendenza di Colui che parla è ridotto a essere solo una dimensione dell'uomo in cammino verso il suo compimento. L'anticorpo per un tale pericolo resta la coscienza trinitaria espressa dal consustanziale di Nicea. Ma ciò non deve far perdere di vista la connessione di teologia ed economia, da pensare in modo rigoroso»<sup>34</sup>.

Vediamo due esempi in cui si verifica tale continuità che rischia di perdere la trascendenza.

L'assioma di Rahner (la Trinità economica è la Trinità immanente *e viceversa*) cerca proprio di recuperare il nesso tra Trinità e salvezza, ma lo fa in una *logica di continuità*, che tende a sovrapporre il mistero di Dio in sé e per noi (cioè la Trinità immanente e quella economica), perdendo la novità dell'avvenimento storico del Figlio che è Gesù: la verità di Dio nella sua manifestazione è *l'auto-comunicarsi* nel Figlio e nello Spirito e questa stessa verità è il segreto della vita trinitaria del Padre, che si comunica al Figlio in uno scambio d'amore che è lo Spirito. Ricordiamo che per Rahner Dio è il mistero di un soggetto divino assoluto che si auto-comunica in sé stesso nel Figlio e con lo stesso movimento si auto-comunica nell'altro da sé, ossia nel creato (che quindi compare nello spazio del Figlio); la salvezza come auto-comunicazione di Dio è introduzione nel dono trinitario: ne deriva che, se Dio vuole auto-comunicarsi così come è nella sua vita eterna, *dove farlo* nel Figlio e non altrimenti. Quest'impostazione si esprime nel famoso assioma e soprattutto nel «*viceversa*»: anche la Trinità immanente è la Trinità economica, essendo questa l'estensione alla storia dell'auto-comunicazione intradivina. La Trinità immanente si prolunga senza soluzione di continuità nella Trinità economica.

La proposta di Moltmann di ripensare l'unità di Padre, Figlio e Spirito nell'azione salvifica come anticipazione o promessa dell'unità escatologica in cui tutti alla fine entreremo, smarrisce addirittura la differenza qualitativa (ontologica) tra storia e Dio e mette il mistero trinitario di Dio e il processo storico salvifico in rapporto diretto di continuità, mantenendo solo una differenza escatologica (un differimento alla fine dei tempi, quando Dio sarà tutto in tutti), destinata ad essere riassorbita nell'unità<sup>35</sup>. In questa continuità la Trinità economica si

---

della volontà è la volontà stessa che non è subordinata né alla regola del bene né al mistero delle persone. In questo contesto non si vede più che l'economia ha la sua sorgente nel Padre, che è origine inseparabile delle relazioni trinitarie e soggetto ultimo dell'essenza divina. In tal modo viene minacciato l'oggetto formale della rivelazione, la norma della fede e della teologia: Dio si è liberamente rivelato quale è. L'essere e la libertà coincidono infatti al massimo nel Padre, che è origine necessaria della Trinità consustanziale e sorgente gratuita del suo disegno misterioso».

<sup>34</sup> G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., 24.

<sup>35</sup> J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, cit.

*ripercute* addirittura su quella immanente e solo in essa potrà superare le lacerazioni assunte nella storia con gli uomini.

Queste proposte cercano di recuperare l'unità di Trinità e salvezza ma rischiano di smarrire la differenza radicale e l'alterità di Dio *nella* sua rivelazione, oppure perdono la novità reale dell'avvenimento libero del Figlio (la storia singolare di Gesù). Siamo al cuore del problema trinitario oggi, ossia la storicità di Dio e l'articolazione di Trinità economica e Trinità immanente. Il luogo di tale articolazione è il mistero di Gesù Cristo Figlio di Dio. Il dato da tenere è che in Gesù c'è un comunicarsi di Dio che è libero e gratuito, nuovo rispetto a ciò che l'uomo può conoscere dalla sua relazione creaturale con Dio, eppure vero e capace di introdurre alla verità di Dio stesso, ossia alla comunione trinitaria. La differenza radicale di Dio rispetto alle creature, in Gesù viene ripresa nell'alterità del Padre rispetto al Figlio, alterità assunta nella consegna incondizionata di Gesù all'Abba-Padre suo («Padre nelle tue mani consegno il mio spirito»), che rende presente tra noi, nella libera disposizione di sé del Nazareno, il dono radicale del Padre («tutto ho ricevuto dal Padre mio»), ossia la potenza dello Spirito. La verità di Dio si inscrive nella libertà della vicenda singolare di Gesù nello stesso modo con cui la radicalità di un dono di sé totale e incondizionato si realizza nella definitività di un gesto posto una volta per tutte, in modo irreversibile. In Gesù si deve leggere la verità definitiva di Dio stesso. L'articolazione di Trinità economica e immanente rimanda al mistero di Gesù, dono libero eppure vero e definitivo del Figlio.

(b) *Un contributo della Commissione Teologica internazionale su «Trinità economica e immanente».* Importanti precisazioni sul rapporto tra rivelazione storico-salvifica e verità trascendente di Dio-Trinità si trovano nel Documento della Commissione Teologica Internazionale, «*Desiderium et cognitio Dei: Teologia-Cristologia-Antropologia*», del 1982<sup>36</sup>. Vi ritroviamo indicazioni preziose sul rapporto di identità nella differenza tra storia della salvezza (mistero di Cristo) e verità di Dio in sé (Trinità), in risposta alle istanze dei teologi olandesi. Raccogliamo tre indicazioni.

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

Si nota subito la ripresa dell'assioma di Rahner, che è mantenuto nella sua struttura fondamentale come espressione corretta del metodo della teologia trinitaria, ma è precisato in alcune espressioni. L'assioma cerca di gettare un ponte analogico (o dossologico) tra l'articolazione dell'esperienza storico-salvifica del Dio per noi e il discorso balbettante relativo a Dio considerato nella sua stessa gloria, il Dio in sé. L'intenzione dell'assioma può essere espressa in sei regole<sup>37</sup>: (1) noi possiamo formulare delle proposizioni sul Dio trino solo sulla base dell'esperienza di Dio nella storia; (2) tali esperienze sono frutto dell'auto-rivelazione di Dio e della sua auto-comunicazione e sono rese da queste possibili; (3) in virtù dell'esperienza storico-salvifica non possiamo certamente alla fin fine comprendere Dio, definirlo con precisione o capirne in maniera

<sup>36</sup> Testo in EV 8, nn. 404-461.

<sup>37</sup> Si veda B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, cit., 197-201.

esaustiva l'essenza; (4) però, se la convinzione della rivelazione come auto-comunicazione di Dio non deve essere svuotata di ogni contenuto, in tali esperienze storiche sperimentiamo lo stesso Dio trino; (5) è dunque vero che i nostri asserti teologici non possono cogliere adeguatamente l'essenza di Dio, ma che non sono neppure inadeguati al punto che le nostre esperienze nulla avrebbero a che fare con la realtà di Dio; (6) le nostre metafore e i nostri concetti debbono continuamente lasciarsi correggere mediante un'immersione nelle esperienze fondamentali, mediante un'apertura verso il Dio sempre più grande.

La precisazione invece riguarda il «viceversa». Da un lato va mantenuta l'intenzione con cui fu introdotto:

D'importanza decisiva mi sembra la necessità di non perdere mai di vista il movimento inverso, che l'assioma fondamentale intende descrivere con l'espressione spesso ignorata «viceversa»: la *via della nostra conoscenza* va dalle esperienze, dall'azione di Dio alla realtà di Dio; la *via della rivelazione* di Dio, il suo uscire da sé verso di noi viene ivi riconosciuto come la condizione di possibilità della nostra esperienza e del cammino della nostra conoscenza<sup>38</sup>.

Ma il testo sembra far proprie le riserve di Y. Congar (e di G. Lafont) sulla libertà dell'auto-manifestazione di Dio e quindi la discontinuità tra Trinità immanente ed economica:

«La Trinità economica è la Trinità immanente e reciprocamente (*umgekehrt*)». La prima parte della proposizione è incontestabile, la seconda esige una precisazione. Si può identificare il mistero libero dell'economia e il mistero necessario della Tri-unità di Dio? Come dicono i Padri che hanno combattuto l'arianesimo, le creature potrebbero non esistere, ma Dio sarebbe ugualmente Trinità... perché la creazione è un atto di libera volontà, mentre la processione delle Persone avviene secondo la natura. Inoltre, Dio impegna e rivela tutto il suo mistero nell'auto-comunicazione che fa di se stesso? Che non si possa affermare semplicemente la reciprocità ci sembra manifesto quando leggiamo gli enunciati a cui arriva un discorso puramente logico che vuole sviluppare e affermare questa reciprocità. [...] L'auto-comunicazione di Dio, Padre Figlio e Spirito, non sarà piena auto-comunicazione se non escatologicamente, in quella che noi chiamiamo la visione beatifica... Questa auto-comunicazione avviene, nella economia, secondo uno statuto di «condiscendenza», di umiliazione, di servizio, in sintesi di «kenosi». Tutto ciò impone il riconoscimento di una distanza tra la Trinità rivelata economicamente e la Trinità eterna<sup>39</sup>.

In tal senso si precisa che nell'economia la Trinità immanente «si manifesta liberamente e a titolo gratuito». Queste precisazioni vanno predicate proprio dell'auto-determinarsi di Dio nella sua rivelazione. Non si tratta di un processo necessario, né di un meccanismo anonimo in cui Dio si costituisca come Trinità per noi. Si tratta invece di un libero dono.

Alla luce di questa ripresa e correzione del principio fondamentale è possibile valutare e discernere le due possibili derive da evitare: la *separazione* di economia e teologia, che può avere la forma di un'autonomizzazione della Trinità immanente come cosa a sé

---

<sup>38</sup> Ivi, 199-200.

<sup>39</sup> Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, cit., 459-461. Il grande teologo francese chiede poi di recuperare alcuni temi chiave della tradizione cristiana: oltre al tema della condiscendenza, la *teologia crucis* di Lutero e la distinzione palamita tra energie divine incerate e mistero dell'essenza divina. Sono tracce della consapevolezza di una differenza (trascendenza) tra la Trinità economica e quella immanente.

rispetto alla storia della salvezza, oppure quella di un isolamento dell'economia come luogo dell'incontro con Dio al di là del quale si professa una totale ignoranza sulla trascendenza; la confusione, che immette a tal punto Dio nel processo storico-salvifico da far pensare che Dio stesso si costituisca come Trinità nel processo del mondo e quindi in Gesù Cristo. Si noti che nel testo la dizione «cristologia» sta per economia storico-salvifica, nel senso che indica l'auto-manifestazione di Dio in Cristo e quindi la novità cristiana di Dio.

Di conseguenza, nella teologia e nella catechesi si eviterà ogni *separazione* tra la cristologia e la dottrina trinitaria. Il mistero di Gesù Cristo si trova inserito nella struttura della Trinità. La separazione che riproviamo può assumere sia una forma neoscolastica, sia una forma moderna. Certi rappresentanti della cosiddetta neoscolatistica sono giunti a isolare la considerazione della Trinità dall'insieme del mistero cristiano e a non tenerne sufficientemente conto nel modo di comprendere l'incarnazione o la deificazione dell'uomo. Talora si è totalmente trascurato di rilevare l'importanza della Trinità, sia nell'insieme delle verità di fede, sia nella vita cristiana. Nella sua forma moderna tale separazione frappone come uno schermo tra gli uomini e la Trinità eterna, come se la rivelazione cristiana non invitasse l'uomo a conoscere il Dio trinitario e a partecipare alla sua vita. Essa conduce a una specie di «agnosticismo» inaccettabile in ciò che concerne la Trinità eterna. Se Dio, infatti, è più grande di tutto ciò che possiamo sapere di lui, la rivelazione cristiana ci assicura che questo «più» è sempre trinitario. Bisogna guardarsi ugualmente da ogni *confusione* immediata tra l'evento Gesù Cristo e la Trinità. Non è vero che la Trinità si sia costituita solo nella storia della salvezza, con l'incarnazione, con la croce e con la risurrezione di Gesù Cristo, quasi che Dio avesse avuto bisogno di un processo storico per divenire trinitario.

Nel pensare all'auto-determinazione di Dio in Cristo ci si deve guardare dal considerare questo atto divino come qualcosa di separabile dalla sua realizzazione storica in Gesù, come realtà indipendente dalla considerazione concreta dell'umanità del Cristo, ricavabile per semplice deduzione dall'analogia psicologica dal dinamismo dello Spirito assoluto che si conosce e si ama (separazione neoscolastica e/o idealista). Ma si deve anche evitare di relativizzare questo atto, riducendolo alle dimensioni di un avvenimento storico, senza portata reale per la conoscenza della stessa vita divina: Dio nell'economia dice di sé a noi e estende a noi l'auto-comunicazione che Lui è dall'eternità (separazione moderna). Ciò però, di nuovo, non significa che Dio si costituisca Trinità in rapporto a noi nella storia della salvezza (confusione).

Occorre quindi mantenere la distinzione, da un lato, tra la Trinità immanente, per cui la libertà è identica alla necessità nell'essenza eterna di Dio, e, dall'altro, l'economia trinitaria della salvezza, dove Dio esercita assolutamente la sua libertà, senza alcuna necessità di natura. [...] Dunque i grandi avvenimenti della vita di Gesù traducono chiaramente per noi e arricchiscono di una nuova efficacia a nostro vantaggio il dialogo della generazione eterna, nel quale il Padre dice al Figlio: «Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato» (Sal 2,7; At 13,33; Eb 1,5; 5,5; e anche Lc 3,22)<sup>40</sup>.

La distinzione che tutela la trascendenza della Trinità immanente rimanda a una differenza di logiche, più che alla giustapposizione di due realtà o oggetti: c'è una logica di natura (che unisce nell'eminenza della divinità necessità e libertà) e una logica di volontà libera (relazione con le creature). L'articolazione di queste due logiche è tentata, giustamente, a partire dall'incarnazione, ossia dall'evento decisivo dell'identificazione di Dio con la storia di Gesù. Per cogliere la portata di questo avvenimento si tenga conto

---

<sup>40</sup> EV 8, nn. 424-426.

che non si tratta di un travestimento di Dio per dirci qualcosa o della recitazione di un ruolo sul palcoscenico della storia. Dio dice di sé, si esprime totalmente facendo sua quella storia, identificandosi con essa e esprimendo così in essa se stesso, per quello che è. Il testo parla di «traduzione» di una relazione eterna (di generazione). Ciò avviene proprio in quella storia e solo in essa, mai più dopo di essa, veramente e liberamente in essa:

Se l’incarnazione di Dio viene presa sul serio fino in fondo, allora il Figlio di Dio diviene a tal punto davvero e in maniera reale totalmente uomo, che nulla di lui si tiene “al di fuori” di questo essere-uomo, come se a partire da allora vivesse solo “in parte” la propria vita divina come uomo e per l’altra “parte” proseguisse la vita eterna e beata della divinità. [...] L’incarnazione significa che il Figlio di Dio ha “trasposto” totalmente la propria vita divina in una storia umana, nella quale il trinitario essere-altro rispetto al Padre viene ora radicalizzato nell’essere-altro di un uomo, in modo tale che il suo essere proprio consistente nell’accogliere e ridonare – si attua ora solo in quella missione, voluta dal Padre, nella creazione e dunque nell’obbedienza creaturale. In tal senso l’incarnazione significa per il Logos una modalità “radicale” del suo stesso eterno essere-persona. Qualcosa di simile va detto dello Spirito... Dall’incarnazione di Dio non esiste più alcuna Trinità “sopra” il mondo e la storia, bensì ormai solo “in essi” (ove comunque la formulazione “sopra il mondo e la storia” è senz’altro inadeguata, perché la creazione è da sempre inserita nella vita del Dio trinitario). La vita divino-trinitaria non prosegue più – per dirla in maniera visiva – nelle altezze celesti; non si volge per così dire a guardare “in giù” alle vicende storiche, intervenendo “dall’alto” unicamente in forma di provvidenza e di determinazione all’interno di esse. Nell’avvenimento di Cristo non troviamo un qualche margine o residuo oscuro di un “Deus absconditus” che si troverebbe dietro il Deus “revelatus”. No, se il Figlio di Dio si fa vero uomo e lo Spirito è intessuto nel creato e il Padre è in entrambi unito in modo nuovo con noi, allora in virtù della libertà divina la Trinità “finora” immanente è divenuta tutta e per sempre quella economica... Dato che Dio volle essere in radicalità ultima e in piena libertà un “Dio degli uomini”, ha legato per sempre la propria stessa identità al creato<sup>41</sup>.

La creatura non è solo inclusa nella divinità infinita come la sua causa fondante, ma è inscritta nelle relazioni personali che costituiscono la vita trinitaria, al punto che queste relazioni sono «tradotte» e realizzate nelle relazioni storiche di Gesù col Padre e con lo Spirito.

Si noti però che la generazione eterna viene connotata come «dialogo»: non si tratta di un processo divino neutro e formale di auto-mediazione di un soggetto assoluto che si afferma nell’altro da sé. Si presuppone una relazione personale dialogica. Ora, lo spazio di questo dialogo offre l’ambito in cui ospitare l’«arricchimento» della relazione divina trinitaria «a nostro favore». Torna alla mente l’immagine balthasariana di una differenza/abbraccio di Padre e Figlio, in cui viene inclusa ogni relazione tra libertà infinita e finita, con i suoi drammi, distanze, fallimenti. La differenza personale trinitaria è la condizione di possibilità di ogni alterità, compresa quella tra Creatore e creatura, alleato e partner, Dio giusto/misericordioso e peccatore. Si tiene qui in vista la storicità della verità rivelata di Dio, che non vuole essere se stesso senza la sua relazione al mondo e realizza il riferimento a sé in una sempre più grande relazione all’altro. Questo vale per noi perché vale già del mistero di Dio Amore e quindi Trinità.

(c) *L’identità di Trinità economica e immanente: alcuni modelli.* Questo principio fondamentale della teologia trinitaria contemporanea deriva dall’intuizione della

<sup>41</sup> G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, cit., 366-368.

rivelazione come auto-manifestazione, auto-comunicazione e auto-determinazione di Dio ed esprime la regola fondamentale e il tratto distintivo della teologia trinitaria contemporanea. In altri termini, questo assioma non intende dedurre la Trinità immanente dalla Trinità economica, ma piuttosto esprimere la certezza conoscitiva e salvifica che nell’agire di Dio nella storia del mondo Dio stesso è soggetto dell’azione e questo agire è veramente divino. La distinguibilità dei livelli economico e immanente della teologia trinitaria è mantenuta nella misura in cui tutela la libertà di Dio, che pur si dona e si esprime nel mondo e nella storia. Questa identità è stata diversamente compresa e affermata: come corrispondenza piena, come reciprocità d’azione, come trasparenza o ancora come implicazione<sup>42</sup>.

(1) *La perfetta corrispondenza di essenza e manifestazione del «Dio che dice di sé».*

K. Barth sottolinea una stretta corrispondenza anzi una vera identità di Trinità immanente ed economica, compresa però come identità di essenza e manifestazione. Ma la manifestazione rimane esteriore all’essenza e in effetti non esiste una retroazione dalla Trinità economica a quella immanente. L’umanità di Dio è in funzione della determinazione della sua divinità, senza interesse. In Barth domina l’unità di essenza divina colta nel suo essere Signore. Si tratta di tutelare la divinità di Dio ovvero la sua soggettività assoluta nella Rivelazione. L’identità è funzionale alla soggettività di Dio nella sua rivelazione e quindi alla sua assoluta autodeterminazione. In tal senso va intesa la formula «Dio è Dio nella sua Parola». A partire da un concetto formale di Rivelazione l’identità di Trinità economica e immanente è sviluppata totalmente a partire dalla Trinità immanente. Ciò porta a sottolineare l’unità dell’essere di Dio nella sua opera, a scapito delle distinzioni personali. L’identità di economia e teologia è dunque pensata a partire dalla teologia e precisamente a partire dalla rappresentazione dell’essenza divina come soggettività assoluta che si auto-determina nella sua manifestazione. L’operare di Dio *ad extra* resta all’ombra dell’auto-realizzazione di Dio che si auto-determina. La Trinità economica è come assorbita nell’evento della Trinità immanente, in cui Dio corrisponde a sé<sup>43</sup>.

(2) *L’identificazione formale mediante il concetto di auto-comunicazione.* Con il suo assioma «la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa», che parte da un interesse storico-salvifico, Rahner recupera una maggior attenzione all’identità «dal basso», più che dall’alto. Il rapporto di determinazione tra Trinità economica e immanente rimanda alla categoria della reciprocità di effetti. Ma una simile azione reciproca non è di fatto pensata, almeno in Rahner. La sua attenzione è tutta tesa a dimostrare che la dottrina trinitaria non è piva di funzione e utilità in ordine alla comprensione della storia della salvezza. In tal senso l’economia della salvezza va compresa come una rete di operazioni in cui ciascuna persona divina è impegnata insieme alle altre e nella pienezza delle relazioni con esse, ma in modo tale che il suo

<sup>42</sup> Per quanto segue si veda M. BÖHNKE, *Die Wahrheit der ökonomischen Trinität. Versuch über das Axiom der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität in ökumenischer Absicht*, in *Theologie und Glaube* 96 (2006) 262-289.

<sup>43</sup> Mette in luce questo esito della dottrina trinitaria barthiana M. MURRMANN-KAHL, *Mysterium Trinitatis? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatiken des 20 Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin-New York, 1997, 17-100.

ruolo specifico corrisponda alla sua singolare posizione nella vita divina. Vi opera secondo la sua proprietà personale. La totalità dell'agire divino ha quindi la forma della piena corrispondenza con la vita divina. Del resto la storia della salvezza va intesa come una comunicazione in cui Dio rende partecipe a noi l'auto-comunicazione che lui è. È cambiato il modello di comprensione della rivelazione: non più un modello dottrinale e istruttivo, bensì personale e comunicativo, in cui Dio si comunica a noi così come è. Quindi la storia della salvezza è radicalmente determinata dalla logica e dall'ordine dell'auto-comunicazione che Dio realizza in sé. Il procedimento di Rahner parte dalla storia della salvezza e risale al suo concetto sistematico, l'auto-comunicazione, inteso come la sua condizione di possibilità trascendentale. La condizione di possibilità teologica che Dio sia veramente auto-comunicazione per noi, è che egli sia auto-comunicazione trinitaria in sé dall'eternità. Nel suo agire *ad extra* egli estende a noi gratuitamente, liberamente, per grazia questa auto-comunicazione. La Trinità immanente è la condizione di possibilità teologica dell'economia. L'identità è qui pensata mediante il concetto di auto-comunicazione, che da un lato porta a concetto ciò che c'è in gioco nella rivelazione e dall'altro esprime ciò che Dio è in sé e per sé da sempre, quale condizione di possibilità del suo esprimere se stesso a noi nel Figlio e nello Spirito. Domina, sullo sfondo, un modello agostiniano e monosoggettivo di Trinità: si tratta di un soggetto assoluto che si comunica nei tre modi di sussistenza. Ciò esclude nella Trinità immanente l'esistenza della reciprocità di un tu. In tal modo però è salvato appena il carattere personale dell'auto-espressione dello spirito assoluto nel Figlio e dell'amore di sé nello Spirito. Sembra quindi che l'identità tra Trinità economica e immanente non sia personale, ma rimandi al dinamismo di auto-comunicazione divino. Il motivo di tale esito nel pensare l'unità sta nel carattere formale della nozione di auto-comunicazione.

(3) *L'identità nell'amore kenotico quale condizione di possibilità in Dio di ogni altro dramma salvifico.* H.U. von Balthasar supera il rischio di formalismo nello stabilire la Trinità immanente quale condizione di possibilità di quella economica, nella misura in cui cerca di pensare la *kenosi* di Dio resa visibile sulla croce, piena espressione o estrinsecazione dell'amore, come la manifestazione piena dell'essenza intima di Dio. Il presupposto (da verificare) è una metafisica dell'amore inteso come perdita di sé, svuotamento nel dono, privazione e ri-appropriazione attraverso l'altro. Ma occorre mantenere il passaggio stretto dall'economia alla vita immanente, intesa ancora come la condizione di possibilità teologica in Dio di ciò che avviene sulla croce. Ciò non significa che Dio si realizzi nel processo storico culminato sulla croce. In tal senso va escluso il «viceversa» dell'assioma rahneriano, per tutelare la libertà e trascendenza della Trinità immanente. La Trinità economica presuppone quella immanente. Questa relazione esclude il reciproco, poiché la Trinità immanente non è fondata da quella economica né è da questa deducibile. L'identità reale tra l'agire economico e l'essenza eterna di Dio rimanda alla libertà di Dio che opera nel mondo e trova il suo termine medio nell'idea della *kenosi divina*: il dono di sé realizzato sulla croce ha nell'amore eterno di Dio Padre che si comunica al Figlio donandosi senza riserve in una *kenosi* originaria. Tale *kenosi* originaria è la condizione di possibilità di ogni altra relazione, differenza in cui si inscrive il rapporto drammatico tra Creatore e creatura.

*(4) L'identità come trasparenza radicale: la Trinità economica si ripercuote su quella immanente.* Anche Moltmann parte dalla croce di Gesù, intesa come evento che riguarda Dio stesso e per questo luogo reale dell'auto-manifestazione di Dio. Ma l'identità tra economia e teologia è pensata in modo originale come «ripercussione» della Trinità economica su quella immanente: la prima non solo rivela, manifesta la seconda, ma si ripercuote su di essa, agisce su di essa. In tal senso il dolore della croce determina la stessa vita intima di Dio dall'eternità. Dio è entrato veramente nel dolore del mondo per assumere in sé e superare la drammatica storia di dolore dell'umanità. È questo il senso del processo salvifico realizzato nell'alleanza. Questo coinvolgimento e ripercussione implicano che sulla croce si laceri la stessa unità divina tra Padre e Figlio e quindi si ricompone nella comunione nuova dello Spirito. In questa dinamica si articolano i rapporti tra la Trinità economica, implicata nel processo di redenzione dal dolore del mondo, e la Trinità immanente o escatologica, che sta al compimento di questo processo nella comunione nuova di Dio. Il pensiero della corrispondenza tra Trinità economica e immanente è pensato in modo indubbiamente conseguente, fino al rischio di legare troppo la vita trinitaria di Dio al processo storico-salvifico del mondo. Ma per Moltmann è proprio qui che si gioca la novità del Dio cristiano: la sua unità non è un dato pacifico e disponibile, come nell'idea di sostanza immutabile o di una soggettività assoluta che si corrisponde e si recupera attraverso l'altro da sé. L'unità di Dio è l'unità concreta di un processo di unificazione escatologica, in cui i tre soggetti divini della storia della salvezza ci coinvolgono nelle loro relazioni, creando un nuovo tipo di società. L'idea che domina è quella dell'«unità pericoretica», ossia di un nuovo essere gli uni con gli altri e negli altri. Qui è cambiata non solo l'idea di unità, ma anche il modello causale nel pensare la salvezza: non si tratta di una causalità fisica, ma relazionale, interpersonale e quindi di un nuovo modo di agire. In definitiva potremmo parlare di un'identità come totale trasparenza dell'economia rispetto alla Trinità immanente, in virtù della quale la storicità e il destino di morte di Gesù si ripercuotono sulla stessa essenza divina, esigendo il superamento critico dell'assioma dell'apatia e immutabilità di Dio. Del resto l'essere di Dio si determina nella storia della salvezza. La forma concreta dell'identità è pensata storicamente. Ma la prova definitiva dell'identità va attesa dal compimento escatologico. La Parola in cui Dio dice di sé, si determina, ha la forma di una promessa che dice cosa attendere, non è una voce divina in cui risuona un'auto-manifestazione di Dio astratta, dall'alto, verticale.

*(5) L'identità come evento dell'amore, ovvero come identificazione di Dio con l'uomo Gesù crocifisso.* E. Jüngel vede nell'evento della croce l'auto-interpretazione di Dio come amore, ossia come unità di vita e morte a favore della vita. Dunque l'affermazione che «Dio è amore» è la spiegazione dell'auto-identificazione di Dio con l'uomo crocifisso Gesù. Questa auto-interpretazione di Dio nella rivelazione, ossia l'atto della sua identificazione col crocifisso, rende possibile a noi l'interpretazione corretta dell'essere di Dio a partire dal suo atto. Tale essere si rivela appunto come amore, essendo questo l'evento di un riferimento a sé pur tanto grande in un più grande riferimento all'altro nel dono di sé. Questa dinamica di auto-riferimento e auto-distinzione è adeguatamente colta nella dottrina trinitaria, che diventa la giusta prospettiva in cui raccontare la croce di Gesù: in lui l'essere di Dio è nel «divenire», in quanto Dio viene da Dio (Padre), Dio viene a Dio (Figlio) e Dio viene come Dio

(Spirito). Nell'auto-distinzione e auto-riferimento di Padre, Figlio e Spirito quindi l'essere di Dio si rivela come evento dell'amore, unità paradossale di vita e morte a favore della vita e evento di un riferimento a sé tanto grande, pur in una più grande perdita di sé a favore dell'altro. In questa formula è espresso il passaggio alla Trinità immanente, ossia all'amore che Dio è in quanto principio dell'amore, da cui l'amore sorgivamente e gratuitamente si espande. L'identità è dunque espressa qui come evento e ha un senso fortemente dinamico, in quanto rimanda all'atto di identificazione di Dio con Gesù crocifisso. Tale evento, che si realizza nell'identificazione con l'uomo Gesù, è in Dio avvenimento di un riferimento a sé tanto grande, in una più grande perdita di sé.

(6) *L'identità come implicazione delle auto-distinzioni storico-salvifiche nell'essere eterno di Dio* (W. Pannenberg). L'evento dell'auto-rivelazione storica di Dio va intesa come manifestazione dell'essenza divina. Tale auto-manifestazione è finalizzata al coinvolgimento degli uomini nella comunione divina e perciò implica una chiamata alla pienezza escatologica. Si trova qui indicata la via della ricerca teologica: dall'economia alla Trinità immanente. La teologia trinitaria si apre come teologia della storia. La rivelazione è di fatti l'auto-dimostrazione storica di Dio. Questa auto-dimostrazione nella storia è indiretta e trova la sua forma insuperabile in Gesù, nel quale la realtà escatologica del Regno di Dio, annunciato nella parola, realmente appare e si realizza. Perciò la storia di Gesù opera retroattivamente sul concetto di Dio, poiché è nell'avvenimento di Gesù che viene definito chi e cosa Dio è. Ma se la dottrina trinitaria si deve radicare in questa auto-dimostrazione storica di Dio, occorre superare la deduzione speculativa della Trinità dalla nozione di spirito soggettivo o dall'amore. Tale metodo non accede al riconoscimento della distinzione personale di soggetti storici in azione. Per mantenere in vista lo spessore della rivelazione storica non si deve partire dalla monarchia del Padre che si auto-comunica nella sua Parola e quindi nel Figlio e nello Spirito, ma si deve partire dall'auto-distinzione storica di Gesù e del Padre. La concreta relazione di Gesù col Padre è la via della ricostruzione di una dottrina trinitaria. In questa auto-distinzione Gesù si rivela come il Figlio, che tutto riceve dal Padre e dà spazio alla divinità del Padre. La risurrezione conferma che questo faccia a faccia del Figlio col Padre fa parte dell'essere eterno di Dio. L'auto-distinzione dello Spirito, che glorifica il Padre e il Figlio e sta di fronte a loro, da cui pur si riceve, completa la dottrina trinitaria. La dimensione attiva della relazione del Figlio e dello Spirito nei confronti del Padre deve entrare nella dottrina trinitaria come elemento costitutivo dell'identità delle persone divine. La Trinità viene così pensata nello schema dell'auto-distinzione reciproca. La stessa monarchia del Padre deve essere pensata non come il presupposto, bensì come l'effetto dell'operare insieme delle persone. L'identità è pensata in questo schema di pensiero come perfetta corrispondenza: come Dio si rivela, così è nella sua divinità eterna. La corrispondenza va intesa come stretto rapporto di implicazione: le relazioni di auto-distinzione dell'economia riguardano la stessa divinità. Di più non si può dire. La verità di questa identità/corrispondenza deve attendere il compimento escatologico e per ora ha solo un valore ipotetico.

*Conclusione.* Dagli esempi analizzati possiamo tentare di ricostruire una tipologia essenziale di affermazione dell'identità.

Si può anzitutto distinguere tra *un'impostazione dall'alto*, cioè a partire dalla rivelazione intesa come auto-comunicazione di Dio, e/o *una dal basso*, ossia a partire dall'azione storica, dal comportamento di Gesù. Tale distinzione individua il diverso fondamento della relazione tra Trinità economica e immanente. Appaiono insufficienti sia il modello dall'alto, di impostazione platonica, sia i tentativi di identificazione dal basso. Il primo perché depotenzia la storia della salvezza a modo di manifestazioni plurali dell'una, eterna, immanente essenza divina. Le manifestazioni rimangono di fatto esterne all'essenza e alle sue dinamiche, col rischio continuo di cadere in forme di modalismo o comunque di rimanere a un livello formale del discorso. Se La Trinità immanente costituisce il presupposto della storia della salvezza, non può essere pensata come realtà a sé, separata dal mondo e dall'uomo. Viceversa, se l'economia salvifica presuppone la Trinità immanente, non si deve ridurla a sua mera manifestazione temporale, perché così si tratterebbe solo di uno sdoppiamento della Trinità immanente. Invece la partenza dal basso rende difficile ricostruire, a partire dalle sequenze trinitarie storico-salvifiche, l'unità dell'essenza divina.

Per superare queste aporie sembra necessaria una duplice rivoluzione nell'immagine di Dio. La prima è quella di uscire da una sorta di autosufficienza di Dio, per assumere l'idea di un Dio che ha deciso di non essere più se stesso senza la sua relazione all'uomo. La seconda rivoluzione è quella del superamento dell'idea della storia della salvezza come luogo di un'operazione di Dio retta dal principio di causalità, per concentrarsi sul modello del dialogo. Se è vero che l'altro diventa costitutivo del singolo, l'unità va ripensata come complessità o ricchezza originaria più che come semplicità.

A un livello più profondo possiamo distinguere tra una *comprendizione formale* e una *contenutistica* dell'identità tra Trinità economica e immanente. In effetti K. Rahner offre una concezione formale dell'identità, intesa come processo dell'auto-comunicazione di un Dio monosoggettivo, che non ammette presso di sé un vero dialogo con un Tu e rimane al di fuori del dramma della croce. Un'identità materiale invece esige di pensare a un'identità che pensa a una comunità personale in Dio. L'identità materiale tra Trinità economica e immanente e il pensiero dell'auto-rivelazione di Dio sulla croce di Gesù (Mc 14,34) lasciano poche altre possibilità: si deve ammettere un «tra» interpersonale in Dio stesso. In tal senso von Balthasar chiede di mantenere in vista come la Trinità immanente individui la condizione di possibilità in Dio del processo del mondo fino alla croce. Lo fa proprio evidenziando l'assoluto dono di sé che Dio realizza nel suo essere amore assoluto, senza bisogno di essere se stesso nel processo del mondo o attraverso la croce. Occorre allora mediare l'idea dell'auto-mediazione monosoggettiva e quella personalista dell'evento dialogico. La classica concezione agostiniana «monosoggettiva» della Trinità tiene in vista il riferimento a sé del Dio trinitario. Le concezioni che pensano in maniera piuttosto interpersonale accentuano invece l'altruismo di Dio, tanto più grande in qualsiasi suo riferimento a se stesso. Nessuna di queste due concezioni si lascia inglobare nell'altra, ma occorre elevare lo sguardo attraverso la polarità inconciliabile delle due immagini, verso il modello originario ineffabile. Il modello interpersonale non può rendere ragione dell'unità sostanziale di Dio, quello monosoggettivo non può rappresentare il reale e permanente starsi di fronte delle persone divine. Occorre tenere insieme il riferimento a sé di Dio e l'altruismo come dimensioni costitutive e irrinunciabili dell'amore che Dio è. Dunque auto-posesso e auto-donazione, riferimento a sé e altruismo non possono rimanere estranei uno all'altro,

ma devono essere pensati nell'unità paradossale dell'essenza divina che è amore. Nella sua auto-comunicazione storica Dio si manifesta come colui che è già da sempre illimitatamente capace e desideroso di stringere relazioni.

Infine possiamo distinguere *una dimostrazione diretta e/o indiretta dell'identità*. La dimostrazione diretta pensa di potere affermare l'identità a partire dall'auto-determinazione di Dio nella sua rivelazione. Ma il rischio è sia quello di non tutelare abbastanza la differenza qualitativa tra tempo ed eternità, sia quello di ridurre il rapporto tra le due a una sorta di «sdoppiamento», che rende inutile una delle due. In questa prospettiva dimostrativa la Trinità immanente è la verità della Trinità economica. L'identità indiretta invece si presenta nella forma della totale trasparenza della Trinità economica verso quella immanente. Si tratta di un rapporto di implicazione, concepito dal basso e con riserva escatologica e quindi valore ipotetico. La Trinità immanente è la verità dell'economia nel senso del compimento escatologico più che in quello dell'eternità rispetto al tempo. L'affermazione dell'identità non è una possibilità dell'uomo, ma un'auto-determinazione di Dio, che l'uomo riceve come promessa escatologica: per avere la certezza di questa identità occorre attendere il compimento definitivo.