

Paolo Brambilla *

DIO PUÒ AGIRE NELLA STORIA SOLO CON LE SUE «MANI»,
OSSIA IL FIGLIO E LO SPIRITO

Per una teologia delle missioni divine

SOMMARIO: I. ALCUNE DOMANDE FONDAMENTALI SULLA TEOLOGIA DELLO SPIRITO SANTO – II. LA TEOLOGIA DELLE “MISSIONI DIVINE” – III. AGOSTINO: 1. *L'origine del concetto per interpretare la storia salvifica*; 2. *I tratti teologici del concetto di missione*; 3. *Si può parlare di missione nella creazione?*; 4. *Un testo sul Figlio*; 5. *Un testo sullo Spirito* – IV. IL PASSAGGIO MEDIEVALE: PIETRO LOMBARDO – V. TOMMASO: 1. *Alcuni elementi generali*; 2. *Il Dio eterno agisce nel mondo*; 3. *Alcune osservazioni critiche* – VI. CONCLUSIONI: 1. *La proposta di estendere il concetto di missione*; 2. *La risposta alle domande iniziali*; 3. *Prospettive per approfondimenti futuri*

L'obiettivo del presente studio è l'esposizione del concetto teologico-trinitario di «missione divina». Riteniamo, infatti, che sia un concetto fondamentale e imprescindibile per affrontare l'agire di Dio nella storia, o, come viene solitamente indicata in teologia, l'opera divina *ad extra*. Pensiamo, inoltre, che l'acquisizione di questo concetto sia necessaria per sviluppare una sana ed equilibrata pneumatologia cristiana. Insieme alla sua presentazione, vorremmo qui anche proporre di estendere l'uso del concetto, equiparandolo a quello di «processione temporale», caro alla scolastica e sostanzialmente ivi confinato.

Se questa estensione di linguaggio fosse ritenuta lecita, ci si potrebbe esprimere semplicemente in questo modo: Dio opera nel mondo nelle sue missioni. Il Padre crea, guida, salva la storia, e in essa ogni uomo, solamente con le sue due «mani»¹, quella del Figlio e quella dello Spirito, che

* Professore incaricato di Teologia Dogmatica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ Cf il famoso testo di IRENEO DI LIONE, «Contro le eresie», in *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 345; IV, 20,1: «Dio non aveva bisogno di loro [gli angeli] per creare ciò che aveva deciso di creare. Come se non avesse le sue Mani! Da sempre, infatti, gli sono accanto il Verbo e la Sapienza, il Figlio e lo Spirito. Mediante loro e in loro ha creato tutte le cose, liberamente e spontaneamente». Esplicativo quanto

altro non sono che queste due missioni. Egli non ha altri modi di agire, in quanto tutto ciò che opera nei confronti della creatura, ragionevole o meno, avviene per l'invio del Figlio e dello Spirito. E questo duplice invio non è che un'estensione, un prolungamento della sua vita intima. Egli nella storia è coinvolto "personalmente".

Procederemo secondo i seguenti passaggi. Anzitutto porremo alcune semplici domande per attivare l'attenzione del lettore (§ I). Passeremo poi a considerare dove oggi si colloca il discorso sulle missioni divine (§ II) e percorreremo la proposta di Agostino (§ III) e Tommaso (§ V). Chiuderemo rispondendo alle domande iniziali e rilanciando per studi futuri (§ VI).

I. ALCUNE DOMANDE FONDAMENTALI SULLA TEOLOGIA DELLO SPIRITO SANTO

Per valorizzare i tratti teologici che presenteremo, all'inizio dello studio, ci pare opportuno porre alcune domande. Sono domande semplici nella loro posizione, ma può essere arduo rispondere senza l'opportuno strumentario teologico. Crediamo che una buona teologia delle missioni – che certamente presuppone una solida teologia trinitaria – consenta di rispondere con un certo agio a tutte le domande. Le raccogliamo in alcune categorie.

a. Riguardo all'onnipresenza di Dio e all'invio dello Spirito

Dio è presente in tutte le cose, secondo la teologia. E allora, che senso ha l'invio dello Spirito? Inoltre, la creazione è "naturale" e incontra successivamente la grazia o è già "graziosa" in sé?

b. Riguardo alla grazia

Come si può definire, in ambito trinitario, la grazia? La grazia coincide con lo Spirito Santo? Ha senso parlare di grazia di Cristo?

c. Riguardo alla storia salvifica

Nell'opera lucana (Lc 24,49; At 1,7; At 2,1ss) e nel Vangelo di Giovanni (Gv 7,39; Gv 16,7) il dono dello Spirito Santo è strettamente legato alla Pa-

si trova in IRENEO DI LIONE, «Esposizione della predicazione apostolica», in *Ibid.*, 489-490; nn. 4-7.

squa di Cristo: solo il Risorto può donare lo Spirito. Ma, allora, lo Spirito Santo ha operato nel mondo prima della venuta di Cristo? «Ha parlato per mezzo dei profeti»?

d. Riguardo allo Spirito in noi oggi

Chi dona la salvezza, Cristo o lo Spirito? Si parla di centralità della Pasqua che tuttavia ha il suo compimento nella Pentecoste. Cristo ha compiuto la salvezza e lo Spirito la “trasmette” a noi? Le persone divine hanno ruoli diversi nella storia? Oggi opera solo lo Spirito, essendo Cristo limitato nello spazio e nel tempo? Infine, nei sacramenti, si riceve talvolta il Figlio (nell’Eucaristia), talvolta lo Spirito (nella Confermazione)?

II. LA TEOLOGIA DELLE “MISSIONI DIVINE”

Nella teologia scolastica medievale, il concetto di missione divina è stato uno dei cardini per interpretare l’agire economico di Dio verso la creatura. Escludendo i manuali di teologia trinitaria, che lo riportano necessariamente², oggi questo concetto teologico-trinitario è passato, ci pare, in secondo piano³.

Crediamo che una delle ragioni di questo oblio sia stato lo spostamento dei termini di riferimento del concetto di missione divina. *Missio*, come

² Cf L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità* (= L’abside), San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 63-146, che pone le due missioni descritte in Gal 4,4-6 come chiavi di lettura trinitaria di tutto il NT.

³ In alcuni dizionari la definizione appare imprecisa o incompleta: cf T. OHM, «Missione. II. Esposizione sistematica», in *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia 1967, II, 309-319; G. O’COLLINS - E.G. FARRUGIA, «Missioni divine», in *Dizionario sintetico di teologia*, LEV, Roma 1995, 222; W. LÖSER, «Missione», in *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990, 420-421; H. BÜRKLE, «Mission. VII. Systematisch-theologisch», in *Theologische Realenzyklopädie*, De Gruyter, Berlin - New York 1976, XXIII, 59-68 (e più ampiamente 18-80); E. NUNNENMACHER, «Mission», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg - Basel - Rom - Wien 1998, VII, coll. 288-295; S. DIANICH, «Missione», in *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1009-1026. In altri ci si limita al senso che il vocabolo assume in ecclesiologia, senza coglierne il radicamento fortemente trinitario: K. RAHNER, «Missione», in *Sacramentum mundi*, Morcelliana, Brescia 1976, V, 306-383; C. MOLETTE, «Mission et Missions», in *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris 1980, X, coll. 1349-1404. Vi sono casi in cui il termine missione non viene neanche considerato: G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985; C. FLORISTÁN - J.-J. TAMAYO (edd.), *Concetti fondamentali del cristianesimo*, 3 voll., Borla, Roma 1998.

si vedrà, è un concetto proposto nella riflessione teologica per mostrare la stretta connessione tra la vita di Dio e la sua azione *ad extra*: la Trinità immanente “prolunga” le sue stesse azioni intime nel mondo e nella storia, e questa è ciò che possiamo chiamare Trinità economica.

Tuttavia, nel rispetto dell’assioma per cui ogni azione *ad extra* di Dio è sempre “essenziale” (o forse sarebbe meglio dire di tutte e tre le indivisibili persone divine), il baricentro della riflessione attorno al concetto di missione è cambiato. Non potendo connettere strettamente la singola missione divina con un preciso effetto nella storia, l’enfasi si è spostata dalla storia salvifica all’azione di Dio nel singolo uomo. Si è così legato strettamente il concetto di missione divina con quello di inabitazione della Trinità nell’anima del giusto⁴.

Oggi vi è una sostanziale assenza del concetto di missione nelle riflessioni sull’economia trinitaria. Si preferisce, rispetto alla tradizione scolastica, richiami ritenuti più scritturistici. Si parla, ad esempio, dello Spirito che soffia e guida gli uomini, oppure del Risorto sempre presente nella sua Chiesa. Il concetto di «missione» viene spesso confinato in un capitolo finale della teologia trinitaria e, da cardine per comprendere la Trinità economica, è divenuto estraneo a qualsiasi lettura dell’azione di Dio nel mondo. Al massimo rimane adottabile in qualche trattato di teologia spirituale.

Noi crediamo, invece, che la forza di questo concetto sia notevole. E comunque esso risulta la chiave ermeneutica di uno dei testi più “trinitari” del Vaticano II, ovvero il primo capitolo di *Ad gentes*:

La Chiesa durante il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine. Questo piano scaturisce dall’amore nella sua fonte, cioè dalla carità di Dio Padre [...] da cui il Figlio è generato e lo Spirito Santo attraverso il Figlio procede (AG 2).

⁴ Si veda A. MICHEL, «Trinité (Missions et habitation del personnes de la)», in A. VACANT - E. MANGENOT - É. AMANN (edd.), *Dictionnaire de théologie catholique. Tome 15/2*, Letouzey et Ané, Paris 1950, coll. 1830-1855. Dopo un ricco e preciso studio dello stesso Autore sulla dottrina trinitaria alla voce precedente («Trinité. II. La théologie latine du VI ai XX siècle», coll. 1702-1830), egli passa a studiare le missioni; le energie dell’Autore sono qui concentrate unicamente a comprendere come avvenga e si possa descrivere l’inabitazione divina nell’anima.

Il celebre testo continua quasi criticando un certo modo riduttivo di concepire la missione divina, dicendo che «non si attua soltanto in una maniera per così dire segreta nell'animo degli uomini» (AG 3). Infatti, quando passa a descrivere l'azione o missione dello Spirito, non si limita assolutamente all'interiorità umana⁵.

III. AGOSTINO

1. *L'origine del concetto per interpretare la storia salvifica*

Sarà la teologia trinitaria agostiniana⁶ a proporre al mondo latino i concetti di processione e di missione. Nel libro II del suo *De Trinitate*⁷, in particolare, Agostino si interroga riguardo ad alcune espressioni che sembrano mostrare un'inferiorità del Figlio al Padre non solo nella natura umana assunta, ma anche nella natura divina. Secondo Agostino, esse devono essere interpretate nella prospettiva per cui ogni cosa che il Figlio ha, l'ha dal Padre; Egli non è inferiore al Padre, ma ha origine da Lui⁸. Anche dello Spirito Santo si deve credere che riceva tutto dal Padre come lo riceve il Figlio⁹. Ecco la descrizione delle azioni immanenti in Dio che saranno chiamate processioni.

Da qui prende avvio il discorso sulle missioni divine. Esse hanno anzitutto un tratto paradossale per il fatto che il Figlio e lo Spirito, mandati dal Padre nel mondo, si rendono presenti dove, in qualche modo, sono già, in quanto Dio – e quindi le tre persone divine – è onnipresente¹⁰.

⁵ Cf AG 4: «Ed è ancora lo Spirito Santo che in tutti i tempi “unifica la Chiesa [...]” (LG 4) vivificando – come loro anima – le istituzioni ecclesiastiche ed infondendo nel cuore dei fedeli quello spirito missionario da cui era stato spinto Gesù stesso». Appare forse scontato affermare l'azione dello Spirito nella Chiesa; tuttavia, per un approfondimento, ci pare di poter rimandare a F. MANZI, «L'azione dello Spirito nella Chiesa degli Atti degli Apostoli. Spunti di teologia della storia pneumatologicamente fondata», *La Scuola Cattolica* 147/2 (2019) 195-228.

⁶ Non abbiamo trovato uno studio che affronti il concetto di missione trinitaria dal punto di vista dell'evoluzione storico-teologica prima e dopo Agostino.

⁷ Per uno studio dettagliato dei libri II-IV si veda R. FERRI, «Le missioni divine nel De Trinitate di Agostino d'Ipbona», *Lateranum* 82/1 (2016) 55-75.

⁸ Cf AGOSTINO, *La Trinità* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 4), Città Nuova, Roma 1987, II, 1.3.

⁹ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, II, 3.5.

¹⁰ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, II, 5.7.

La missione del Figlio si riconosce nella sua venuta nella carne (cf Gal 4,4-5), mentre la missione dello Spirito si rende visibile sia nel Battesimo di Gesù (cf Mt 3,16; Lc 3,22), sia nell'evento di Pentecoste (cf At 2,1-4)¹¹. Ma Figlio e Spirito possono essere detti "mandati" anche prima della loro manifestazione neotestamentaria?¹²

2. I tratti teologici del concetto di missione

Solo nel IV libro del *De Trinitate* vengono enucleati gli elementi che fonderanno la dottrina delle missioni. Li elenchiamo a beneficio del lettore:

- la manifestazione di una sola persona nel mondo non esclude il fatto che le tre persone della Trinità operino sempre in modo inseparabile¹³;
- la missione può essere detta anche donazione o dispensazione¹⁴;
- la missione è attuabile solamente da una persona che ha un'origine¹⁵, per questo sono inviati solo Figlio e Spirito che procedono dal Padre;
- l'essere mandato nel mondo non coincide con il procedere eterno dal Padre¹⁶, missioni e processioni non sono lo stesso concetto teologico;
- l'invio di Figlio e Spirito Santo nel mondo è sempre avvenuto anche prima dell'evento pasquale; tuttavia nel compimento si notano particolari caratteristiche¹⁷;
- l'invio di Figlio e Spirito dice una novità presso la storia¹⁸.

¹¹ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, II, 5.8-10.

¹² Cf AGOSTINO, *La Trinità*, II, 7.13.

¹³ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 21.30.

¹⁴ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20.29.

¹⁵ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20.29, pag. 225: «il Padre, anche quando lo si conosce temporalmente, non si dice mandato, perché non ha alcuno dal quale ricevere l'essere o dal quale procedere. La Sapienza esclama: *Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo*, e dello Spirito Santo è detto: *Egli procede dal Padre*, ma il Padre da nessuno».

¹⁶ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20.28, pag. 223: «il Figlio non è detto mandato per il fatto stesso che è nato dal Padre».

¹⁷ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20.29.

¹⁸ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20.29.

3. Si può parlare di missione nella creazione?

Certamente è possibile parlare di Verbo e Spirito Santo nella creazione, in quanto operazione *ad extra* di Dio e quindi delle tre persone indivise. Tuttavia, considerando Dio nella sua eternità¹⁹, l'attività creatrice di Figlio e Spirito può essere riconosciuta connessa, o meglio coincidente, con le due missioni? La creazione può essere «l'inizio» di quel nuovo modo di presenza delle persone divine che esprime il concetto di missione?

Nel commentare la Genesi, Agostino ci invita a ricordare che la creazione non è un atto puntuale di Dio, ma indica la relazione stessa con la quale Dio mantiene il mondo nell'esistenza, in cui si rivela l'«Omnitenente»²⁰. Se è l'unico Dio che opera (l'azione *ad extra* è indivisa) e lo fa attualmente (anche ora), è possibile dire qualcosa dell'opera delle tre persone divine? Proprio continuando il suo discorso sull'attualità dell'opera del Creatore, più avanti Agostino porta a sostegno l'espressione di Gv 5,17, e li accenna a una contemporaneità dell'azione delle persone divine:

Contro l'opinione di costoro [che credono che Dio abbia cessato di operare dopo la creazione] possiamo addurre l'affermazione del Signore: *Il Padre mio agisce anche ora*. Ma perché nessuno pensasse che il Padre agisca solo in se stesso e non anche in questo mondo, aggiunge: *Il Padre che rimane in me compie le sue opere*²¹.

Ci pare che più di questo, riguardo all'agire delle persone divine nella creazione, Agostino non dica²². Crediamo però sia possibile spiegare

¹⁹ Si potrebbe forse indicare, con termini più specifici ma non comprensibili a molti, *sub specie aeternitatis* o *ex parte Dei*.

²⁰ Cf AGOSTINO, *La Genesi. II. La genesi alla lettera* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 9/2), Città Nuova, Roma 1989; IV, 12.22, pag. 183, con alcune piccole modifiche da parte nostra alla traduzione: «In effetti la potenza del Creatore e l'energia dell'Onnipotente e dell'«Omnitenente» (*omnipotentis atque omnitenentis virtus*) è la causa del sussistere di ogni creatura; se questa energia cessasse un sol momento di governare gli esseri creati, finirebbe allo stesso tempo anche la loro essenza, e ogni natura cadrebbe nel nulla. Poiché Dio non è come un costruttore che, dopo aver costruito un edificio, se ne va, ma la sua opera sussiste anche quando egli cessa di agire e se ne va; il mondo invece non potrebbe continuare a esistere neppure un batter d'occhio se Dio gli sottraesse la sua azione reggitrice». Similmente *Ibid.*, IV, 22.23; V, 20.40.

²¹ Cf AGOSTINO, *La Genesi. II. La genesi alla lettera*, V, 20.40, pag. 275. Per il versetto di Giovanni abbiamo usato la traduzione CEI 2008.

²² Ovviamente l'ampiezza dell'opera agostiniana rende praticamente impossibile escludere la presenza di un concetto. Però, anche dove lo si potrebbe attendere, ci sembra che

l'opera creatrice di Dio come connessa alle missioni a partire da alcune riflessioni attorno a due testi.

4. *Un testo sul Figlio*

Tornando al *De Trinitate*, Agostino, dopo aver indicato le proprietà delle missioni, si concentra sulla missione del Figlio. Essa è così importante che

tutti i fatti compiuti, per costituire la fede, nel corso del tempo in seno alle cose che hanno avuto inizio e che nell'eternità hanno avuto la loro origine ed hanno il loro termine [...] costituiscono o delle testimonianze di questa missione o la stessa missione del Figlio di Dio. [...] Era conveniente che fattosi creatura Colui per mezzo del quale è stata fatta ogni creatura, avesse come testimonio ogni creatura²³.

Certamente la premessa «per costituire la nostra fede» vuole risultare specificativa, limitando il riferimento alle azioni e ai fatti in cui Dio ha operato per generare alla fede. Tuttavia ci domandiamo: quali tra le azioni di Dio nel mondo (creazione, provvidenza, guida del creato e dell'uomo, salvezza) è inutile in ordine alla fede? Non sono forse tutte operate da Dio per istituire una relazione con Lui, a cui, in questo mondo, diamo il nome di fede? Inoltre, affermare che l'intera creazione (cf sopra «ogni creatura») testimonia la missione del Verbo, quale relazione presuppone tra ogni creatura e il Verbo incarnato?

Più avanti, il discorso continua mostrando come la missione del Verbo risulti concetto più ampio dell'assunzione della "singolare" carne di Gesù, sebbene trovi in essa il suo compimento²⁴. La missione del Verbo, quindi,

esso non si trovi. Ad esempio, tutto è stato creato nel Verbo, per mezzo di Lui, ma la connessione tra incarnazione e natura umana assunta dal Verbo non viene sviluppata; cf ad esempio AGOSTINO, *La Genesi. II. La genesi alla lettera*, V, 12,28 - V, 18-36; ID., *La Trinità*, IV, 1.3 - IV, 2.4. Così riassume R. WILLIAMS, «Creazione», in A. FITZGERALD (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 495-496: «Le funzioni delle persone divine nella c. sono perciò soltanto vagamente differenziate l'una dall'altra: il Padre dà avvio all'esistenza dell'ordine creato, il Verbo è la fonte della vita e il modello della sapienza e della beatitudine, lo Spirito "sorveglia" i processi mediante i quale il potenziale di armonia della c. viene realizzato».

²³ AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 19,25, pag. 217; abbiamo modificato la traduzione.

²⁴ Cf AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20,27, pag. 221. La traduzione è delicata e riportiamo il riferimento da un'altra traduzione: AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate* (= Patristica e del pensiero cristiano), Paoline, Alba 1977; IV, 20,27, pagg. 224-225: «È il Figlio infatti che ha origine dal Padre, non il Padre dal Figlio. Ammesso questo, si può già comprendere

non si esaurisce nella vita dell'uomo Gesù, sebbene l'atto dell'incarnazione venga riconosciuto come il centro della salvezza:

In questo sacramento [l'incarnazione] posteriormente rivelato c'era la salvezza anche dei sapienti e dei santi che nacquero dalla donna, prima che egli nascesse dalla Vergine. Nel suo compimento e nel suo annuncio c'è la salvezza di tutti coloro che credono, che sperano, che amano²⁵.

Gli elementi sono molti e intrecciati; quindi, facendo un poco di chiarezza, si può affermare che per Agostino:

- la missione del Verbo si attua già prima della presenza fisica dell'uomo Gesù;
- la missione del Verbo consente e attua l'incarnazione;
- la salvezza viene solo dal «sacramento» che è l'incarnazione;
- si salvano gli uomini anche prima della nascita di Gesù.

Alla luce di queste considerazioni, ci pare di poter affermare che la missione del Verbo, fin dal suo primo attuarsi nella storia, consenta e includa l'incarnazione salvifica, che è l'unico elemento che permette la salvezza di ogni uomo. L'incarnazione si configura, così, non solo come il vertice della missione del Verbo, ma come il suo cardine. Questa missione, nell'attuarsi nella storia, realizza sempre un riflesso dell'incarnazione, rendendola in qualche modo presente e salvifica, e questo prima e dopo il tempo storico di Gesù di Nazareth.

5. *Un testo sullo Spirito*

Successivamente Agostino passa alla riflessione sulla missione dello Spirito Santo, e prende in esame il duplice riferimento scritturistico allo Spirito donato dal Risorto (Gv 20 e At 2). Si deve pensare a due doni diversi?

In verità chi sarà così insensato da affermare che c'è uno Spirito che egli ha dato con il suo soffio e un altro che ha mandato dopo la sua ascensione?²⁶

che il Figlio non è detto “mandato” solo perché *il Verbo si è fatto carne*, ma “è stato mandato” perché il Verbo si facesse carne e con la sua personale presenza portasse a compimento ciò che era stato scritto. In altre parole: del Figlio è detto che è “mandato” non perché fu mandato “l'uomo” acciocché il Verbo si facesse carne, ma perché fu il Verbo stesso a essere mandato affinché si facesse uomo».

²⁵ AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20.27, pag. 223.

²⁶ AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20.29, pag. 225.

Per estensione, possiamo forse pensare ad uno Spirito diverso nella creazione? Si potrebbe obiettare che Agostino sta parlando, in entrambi i casi, dello Spirito donato dopo la Risurrezione di Cristo, ma il resto del paragrafo allarga la prospettiva:

Prima [della glorificazione di Cristo] infatti [la missione] non era mancata, ma non era stata uguale. Se prima lo Spirito Santo non veniva dato, di che spirito erano pieni i Profeti quando parlarono? La Scrittura dichiara in modo netto ed in molti passi che essi hanno parlato mossi dallo Spirito Santo²⁷.

Certamente si deve guardare il dono dello Spirito del Risorto come fondamentale per la comprensione della storia salvifica; tuttavia lo Spirito fin dai padri e dai profeti, fin dal primo uomo e anche prima (quando «aleggiava sulle acque» [Gen 1,2]), non ha mai smesso di soffiare nella storia.

Ciò detto, uscendo dalla prospettiva che vede la creazione come l'inizio dei tempi, entrando nella logica che ricorda che la creazione è il legame, reale e in atto, di ogni cosa con Dio, non ci pare vi siano particolari impedimenti per pensare, in accordo con la teologia di Agostino, che lo Spirito Santo compia l'atto creativo con il Padre e il Figlio al modo dell'invio.

E riprendendo quanto sopra proposto per la missione del Figlio, si potrebbe vedere il dono dello Spirito nella Pentecoste come il cardine della missione dello Spirito, la sua espressione più alta e insieme fondamentale.

IV. IL PASSAGGIO MEDIEVALE: PIETRO LOMBARDO

Come si è visto, Agostino non è interessato a introdurre un termine tecnico per la teologia, ma a ragionare attorno all'invio di Figlio e Spirito Santo. Dalla raccolta dei testi latini messi a disposizione dalla banca dati di *Brepolis*²⁸, si può notare che, nei secoli successivi, fino al XII secolo, il termine *missio* sarà saltuariamente utilizzato²⁹. Lo studio teologico, e con

²⁷ AGOSTINO, *La Trinità*, IV, 20.29, pag. 227.

²⁸ *Brepolis* è una banca dati a cura dell'editore Brepols e del *Centre «Traditio Litterarum Occidentium»* (CTLO) che include numerose collane di testi tra cui ricercare (ad esempio: *Corpus Christianorum*, *Monumenta Germaniae Historica*, *Patrologia Latina*, *Sources Chrétiennes*, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*).

²⁹ Per il lettore interessato a verificare le occorrenze, accedendo al *database*, è possibile svolgere una semplice ricerca con la stringa «missi* Spiritus Sancti, missi* Verbi, missi* Filii» (con la quale vengono cercate le espressioni intervallate dalle virgole, dove * può assumere qualsiasi valore).

questo la vera e propria determinazione di missione come termine tecnico, si avrà solamente con la scolastica, da Pietro Lombardo in poi³⁰.

Ed è proprio quest'ultimo che introduce nella trinitaria anche un nuovo concetto, quello di processione temporale. Se Agostino stabilì i due concetti di processione eterna e di missione temporale, il Lombardo, sfruttando una citazione di Beda il Venerabile³¹, parla dell'azione delle persone

³⁰ In ottica di storia delle dottrine teologiche, ci pare interessante notare tre fatti. Primo. Pietro Lombardo pubblica il testo definitivo delle sue Sentenze probabilmente nel 1158 (cf P.W. ROSEMANN, *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford - New York 2004, 55). Secondo. Pochi anni dopo, in prossimità della sua morte avvenuta nel 1173, Riccardo di San Vittore pubblica il suo celebre studio sulla Trinità, nel quale si rivela poco interessato al concetto di «missione» (cf RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate* [= *Textes philosophiques du moyen âge* 6], Vrin, Paris 1958; alcune righe di testo dedicate alla missione si trovano nel Libro VI, cap. 14, pag. 246; per la datazione dell'opera cf pag. 13). Terzo. Anche parecchi decenni dopo la pubblicazione delle *Sentenze*, sempre a Parigi, il celebre maestro Guglielmo, nella sua ampia *Summa aurea* (pubblicata tra il 1215 e il 1229, che include espliciti riferimenti al testo del Lombardo), non utilizza «missione» come termine tecnico (cf GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa aurea. Liber primus*, [= *Spicilegium bonaventurianum* 16], Centre national de la recherche scientifique - Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris - Grottaferrata 1980; a pag. 7 la presunta datazione dell'opera; alle pagg. 161-170 si può verificare il non uso di missione come termine tecnico). A nostro parere ciò significa che è proprio il Maestro delle Sentenze che ripropone il vocabolo agostiniano «missione». Esso non era né parte dell'insegnamento ordinario, né della dottrina comune. Saranno i commentatori del Maestro delle Sentenze a segnare l'ingresso pieno di questo concetto nella teologia trinitaria. Ad esempio cf ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum* (= *Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi* 12), Collegio S. Bonaventura, Ad Claras Aquas 1951; d.14, n.2, pag. 149, trad. nostra: «Nel discorso vanno distinti “missione” e “processione” dello Spirito Santo, in quanto la missione non è duplice come lo è la processione. Infatti la processione è temporale ed eterna, mentre la missione è solo temporale. Inoltre per la missione occorre la distinzione sia di chi manda, sia di colui che è mandato, sia di ciò a cui si viene mandati. E per questo è necessaria una distinzione delle sostanze, che non può esserci se non in riferimento a qualcosa di temporale». Il testo di Alessandro è databile tra il 1220 e il 1229 (cf *Ibid.*, 110*), quindi è degli stessi anni di Guglielmo; tuttavia qui il concetto di missione ha un valore ben preciso. I commenti alle Sentenze di Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso e la *Summa Halense*, sfrutteranno ampiamente il concetto di missione, che entrerà così nel trattato trinitario classico.

³¹ Il Maestro delle Sentenze cita Beda: «lo Spirito è mandato dal Padre, ed è mandato anche dal Figlio, perché la sua missione (*eius missio*) è la stessa processione (*ipsa processio*)» (PIETRO LOMBARDO, «Sentenze», in TOMMASO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, ESD, Bologna 1999; I, d.14; vol. 1, pag. 687). Nell'edizione critica del testo delle Sentenze, il Lombardo indica esattamente dove ha preso il riferimento: «Beda in homilia Dominicae I post Ascensionem» (PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, [= *Spicilegium bonaventurianum* 4], Collegio san Bonaventura, Grot-

divine che possono procedere nel tempo³². Il concetto “inventato” da Pietro Lombardo è in realtà solamente un’estensione di vocabolario: la processione temporale di una persona divina corrisponde alla sua missione, questi due concetti si equivalgono³³.

Questa ulteriore specificazione del Lombardo sarà però spunto di riflessione per i suoi commentatori, che avranno così a disposizione un ventaglio di concetti sviluppabili in modo diverso: processione eterna, processione temporale e missione.

Questa constatazione ci pare importante per determinare il contributo che Pietro Lombardo ha dato allo sviluppo del pensiero teologico. Non essendo però qui interessati all’evoluzione storica del concetto teologico di missione ma alle sue proprietà, noi ci concentriamo sulla sintesi di Tommaso d’Aquino, rappresentativa della teologia a lui contemporanea e allo stesso tempo con prospettive proprie.

V. TOMMASO

1. Alcuni elementi generali

1.1. Tratti di metafisica tommasiana

Anzitutto richiamiamo alcuni aspetti della teologia detta “classica” presenti anche in Tommaso, che proveremo a reinterpretare a conclusione del nostro ragionamento.

taferrata 1971; vol. I, pag. 126). Il testo tradotto dell’omelia può essere letto in BEDA IL VENERABILE, *Omellie sul Vangelo* (= Collana di testi patristici 90), Città Nuova, Roma 1990, 409-422. Qui andrebbe forse condotto uno studio sul vocabolario trinitario in uso a Beda, per comprendere il suo utilizzo di *missio* e *processio*, che vengono affermate ma non sviluppate (studio che qui tralasciamo).

³² Sempre sfruttando il database di *Brepolis*, è possibile controllare che le espressioni «procedere temporaliter», «temporalis processio» o similari, si trovano in altri autori del XII secolo, quali Alano di Lilla e Simone di Tournai. Tuttavia essi scrivono successivamente alla composizione delle *Sentenze* lombardiane.

³³ Cf PIETRO LOMBARDO, «Sentenze», d.15, passim; *Ibid.*, d.16: «Ora bisogna vedere a proposito dello Spirito Santo, oltre a quella ineffabile ed eterna processione con cui procede dal Padre e dal Figlio, e non da se stesso, quale sia la sua processione temporale, che è detta missione o donazione».

Dio è l'«*ipsum esse per suam essentiam*»³⁴: ciò significa che la sua identità, ciò che lo può descrivere e definire in chiave ontologica, è che Dio è lo stesso esistere (*l'esse*) di ogni cosa reale o potenziale. Ovviamente ciò è detto indipendentemente dalla concreta esistenza delle cose, per cui Dio è «l'esistere/l'essere stesso per essenza» sia nel caso che esista altro da Dio, sia nel caso che questo altro non ci sia. Egli è «l'esistenza dell'esistere».

Da qui deriva la connessione di Dio con tutte le realtà create, che esistono e quindi possiedono l'atto di essere (*l'esse*): egli è la causa dell'esistenza di tutte le cose, è colui che dona a loro l'esistere, «e questo effetto Dio lo causa nelle cose non soltanto quando cominciano ad esistere, ma fintanto che perdurano nell'essere»³⁵: la creazione è quindi relazione di dipendenza di ogni ente creato da Dio. Egli è allora sopra ogni cosa per la sua eccellenza, ma è detto essere anche in ogni cosa³⁶.

1.2. Vocabolario base

L'Aquinata sviluppa la teologia delle missioni divine nel suo *Commento alle Sentenze* (d.14-16)³⁷ e nella *Summa* (q.43). Prima di procedere allo studio della sua proposta, è bene chiarire il vocabolario di Tommaso³⁸.

a) *La processione eterna delle persone divine*

Egli parla anzitutto di processione eterna, intesa come un'azione eterna e immanente in Dio che dà origine a una persona divina³⁹. Le processioni

³⁴ TOMMASO, *La Somma teologica*, ESD, Bologna 2014; I, q.8, a.1, Resp.; vol. 1, pag. 94. Per una spiegazione ampia e precisa, rimandiamo a B. MONDIN, «Essere», in Id., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 231-239.

³⁵ TOMMASO, *STh*, I, q.8, a.1, Resp.; vol. 1, pagg. 94-95.

³⁶ Cf TOMMASO, *STh*, I, q.8, a.1, ad.1; vol. 1, pag. 95. Cf anche *STh*, I, q.8, a.2, Resp.; vol. 1, pag. 96: «egli riempie tutti i luoghi in quanto dà l'essere a tutte le realtà localizzabili che li riempiono».

³⁷ Per uno studio ampio su Tommaso, Bonaventura e Alberto Magno, con profonda analisi dei testi e proposta interpretativa, cf G. EMERY, *La Trinité Créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure* (= Bibliothèque thomiste 47), Vrin, Paris 1995.

³⁸ Nello studio seguiremo il *Commento alle Sentenze* perché più completo e articolato.

³⁹ Per articolare il concetto nella sua complessità si veda TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, ESD, Bologna 1999, I, d.13, q.1, a.1; I, d.11, q.1, a.1, ad.6; I, d.15, q.1, a.1, Resp.; *STh*, I, q.27, a.1.

in Dio sono la generazione del Figlio da parte del Padre e la spirazione⁴⁰ dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Questo è ciò che riguarda la cosiddetta Trinità immanente, ciò che “si svolge” nell’eternità senza avere necessariamente degli effetti nel tempo creato.

b) La processione temporale delle persone divine

Secondariamente egli parla di processione temporale delle persone del Figlio e dello Spirito Santo. Infatti non solo Dio Trinità ci dona qualcosa, ma sono le stesse persone divine che si dicono procedenti o donate nella storia⁴¹.

Ovviamente lo Spirito Santo è già presente ovunque, quindi il suo procedere temporale non dice che egli si rende presente dove prima era assente, ma indica una nuova relazione della creatura rispetto allo Spirito Santo, un nuovo modo di relazionarsi con Dio⁴².

Con un’immagine, si potrebbe dire che quando affermiamo che una persona divina procede nel tempo, stiamo in realtà descrivendo l’attrazione della creatura verso Dio, il mutamento e il progresso che il creato compie nella relazione con le persone divine, che rimangono immutabili⁴³.

c) La missione delle persone divine

Quando si parla di missione divina vanno compresi due aspetti, ossia il riferimento a una persona che origina (il principio) e il riferimento a una novità che sopraggiunge nella creatura (il termine)⁴⁴. Qual è la differenza allora tra la missione di una persona divina e il suo procedere temporale?

⁴⁰ Tommaso indica la seconda processione con il nome di spirazione o processione dello Spirito Santo. Onde evitare confusioni, la chiameremo spirazione.

⁴¹ «Lo Spirito Santo stesso procede con la processione temporale, o viene dato, e non solo i suoi doni» (TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.2, a.1, Resp.; vol. 1, pag. 709).

⁴² Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.2, a.1, ad.1, vol. 1, pag. 709.

⁴³ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.2, a.1, ad.3, vol. 1, pag. 711: «Non si dice che egli procede in noi perché in lui avvenga qualcosa, ma poiché per il fatto che noi ci rapportiamo diversamente a lui si può significare che egli stesso si rapporta in modo diverso a noi».

⁴⁴ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.1, a.1, Resp.; vol. 1, pagg. 737-739.

Le due realtà appaiono infatti affini e si usano in modo differente solamente per indicare qual è il significato principale che si intende:

- la missione dice principalmente l'effetto nella creatura e solo in seconda battuta l'origine da un principio;
- la processione temporale dice anzitutto l'uscita da un principio originante e solo di conseguenza l'effetto nella creatura⁴⁵.

d) La processione delle creature

Infine troviamo l'indicazione delle creature che «procedono»: esse vengono all'esistenza avendo Dio come origine⁴⁶.

2. Il Dio eterno agisce nel mondo

Come è possibile pensare, in chiave trinitaria, il legame tra Dio e il creato? Nella prospettiva tommasiana, la connessione tra Trinità (immanente) e agire di Dio nel mondo (Trinità economica) appare espressa chiaramente: «le processioni eterne delle persone sono la causa e la ragione di tutta la produzione delle creature»⁴⁷. Ossia, le due azioni immanenti ed eterne in Dio, le due processioni, dette generazione e spirazione, sono l'origine di tutto il creato.

L'obiettivo del seguente paragrafo è proprio comprendere come, nel pensiero di Tommaso, si possa articolare questo legame.

2.1. La vita di Dio in sé nelle processioni divine eterne

Anzitutto si potrebbe dire, secondo la teologia trinitaria classica, che nell'eternità il Padre non fa altro che generare il suo Figlio e spirare – con il Figlio – lo Spirito di entrambi; questo è tutto ciò che “avviene” in Dio.

⁴⁵ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.1, a.2, Resp.; vol. 1, pagg. 741-743. Da una parte i due concetti sono affini e in qualche modo equivalenti, dall'altra l'Aquinate continua ad utilizzarli in maniera distinta; cf § V.2.3; § V.3.1.

⁴⁶ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, Prologo, vol. 1, pag. 117: «come la corrente trasversale deriva dal fiume, così il processo delle creature temporali [deriva] dal processo eterno delle persone».

⁴⁷ TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.1, a.1, Resp.; vol. 1, pag. 699. Cf anche *Ibid.*, Prologo, vol. 1, pag. 117; *Ibid.*, d.14, q.2, a.2, Resp.; vol. 1, pag. 713.

Il mistero della vita e dell'amore di Dio viene descritto "semplicemente"⁴⁸ dalle due processioni.

2.2. La vita eterna di Dio si prolunga *ad extra* nelle processioni temporali

Tommaso poi suggerisce che l'azione di Dio nel mondo, possa essere compresa e spiegata solo a partire dalle azioni intime e "interne" di Dio, come se siano proprio queste due uniche azioni a "prolungarsi" nel mondo.

Se nell'eternità il Padre genera il Figlio e spirava lo Spirito, lo stesso – con le dovute precisazioni – si realizza nel mondo, tanto che si può parlare di un procedere eterno di Figlio e Spirito, e di un procedere temporale. Le processioni, eterna e temporale, infatti, «non differiscono essenzialmente, né sono più di una secondo la semplicità divina»⁴⁹. Si tratta ovviamente di specificare in cosa differiscano, in quanto, proseguendo il ragionamento, ci sarebbe il rischio di non distinguere tra temporale ed eterno⁵⁰:

La processione temporale e quella eterna, considerate secondo il rapporto del procedente al principio di cui è, sono totalmente la stessa cosa, nonché hanno la stessa *ratio*⁵¹; e da questo punto di vista non si contano come due. Invece, considerate dal punto di vista di ciò verso cui è la processione [...], non hanno la stessa *ratio*, anche se questo va detto in modo non univoco ma analogico.

⁴⁸ "Semplicemente" ha qui una duplice accezione. Anzitutto in senso teologico, in quanto ogni azione descrivibile (in modo analogico) in Dio, coincide in realtà con queste due azioni, il generare e lo spirare. Se infatti si vuole parlare in Dio di amore, di scambio, di comunione, etc., si parla in realtà di qualcosa che è già incluso in queste due atti; essi sono come il concetto formale (derivato dalla Scrittura, riformulato nella Tradizione) in cui comprendere tutto quello che "avviene" in Dio. A valle di ciò, si trova l'altro senso di "semplicemente": se le due processioni vengono così intese, se in esse si trova tutto l'agire di Dio, esse bastano a parlare di Dio, aiutando anche il nostro ragionamento.

⁴⁹ TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.1, a.1, contra 5; vol. 1, pag. 703; abbiamo modificato la traduzione.

⁵⁰ È esattamente la domanda che viene posta in TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.1, a.2; vol. 1, pag. 701: «Se la processione temporale si distingua realmente da quella eterna».

⁵¹ Il *contra* a cui risponde il testo della citazione è TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.1, a.2, contra 6; vol. 1, pag. 703; si osserva che il temporale e l'eterno non hanno la stessa *ratio*. Nei testi medievali la traduzione di *ratio* è molto complessa, tanto che il traduttore Roberto Coggi traduce inizialmente «natura» per poi passare, al termine dell'ad.6, a «ragione»; si potrebbe dire che *ratio* è il principio che dà senso, fonda ontologicamente e insieme spiega una realtà. Lo lasceremo non tradotto, lasciando al lettore di interpretare ogni volta il concetto con tutta questa sua ricchezza.

Questo perché, una [la processione eterna] è la *ratio* dell'altra [la processione temporale]; e così si possono contare come due⁵².

È come se ogni processione potesse essere guardata da due punti di vista, quello eterno e quello temporale. Nell'eternità essa dà origine a una persona divina, nel tempo comporta degli effetti nella creatura.

2.3. Le processioni temporali come azione creativa e attrattiva di Dio

Le due processioni del Figlio e dello Spirito Santo vengono poi impiegate per descrivere in sintesi l'azione di Dio verso il mondo: solo attraverso le processioni tutto esce da Dio e tutto a Dio ritorna.

Si è detto che la processione delle persone è la *ratio* della produzione delle creature da parte del primo principio. La medesima processione è poi la *ratio* del ritorno al fine, poiché, come siamo stati creati per il Figlio e lo Spirito Santo, così [per essi] veniamo congiunti al fine⁵³.

In questo modo è possibile distinguere il procedere delle persone divine nella creatura. Da una parte questo procedere fonda, dà forma e realizza il venire da Dio (*exitus*): la creazione, l'essere posto in esistenza, l'elargizione dei doni naturali⁵⁴; si potrebbe forse dire che questo riguarda tutto ciò che si attua senza la collaborazione della libertà umana, per una "pura" azione divina.

Dall'altra parte, questo procedere delle persone divine è la *ratio* del nostro ricongiungerci a Dio che è il fine dell'uomo, e viene operato con la grazia giustificante⁵⁵. Così considerate, secondo la prospettiva del ritorno

⁵² TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.1, a.2, ad.6; vol. 1, pag. 705; abbiamo modificato la traduzione.

⁵³ TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.2, a.2, Resp.; vol. 1, pag. 713; abbiamo modificato la traduzione.

⁵⁴ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.2, a.2, Resp.; vol. 1, pag. 713.

⁵⁵ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.2, a.2, Resp.; vol. 1, pag. 713. Nel testo di Tommaso la grazia giustificante o, come traduce l'edizione consultata, santificante è – secondo la classica denominazione scolastica – la *gratia gratum faciens*, ossia l'opera di Dio che salva l'uomo e implica quindi la libertà, distinta dalla *gratia gratis data*, che dice i doni di Dio in noi, che possono essere presenti anche senza che l'uomo si salvi.

a Dio (*reditus*), le due processioni temporali assumono allora il nome di missioni⁵⁶.

Tommaso non parla di altre “azioni” di Dio verso il mondo, includendo così tutta l’opera di Dio *ad extra* nel procedere temporale del Figlio e dello Spirito. Non solo Dio in sé compie solamente due azioni eterne (il Padre genera il Figlio, il Padre e il Figlio spirano lo Spirito), ma anche nel tempo Dio può essere colto nello stesso dinamismo.

Infatti ciò che compie Dio rimane lo stesso: sono i medesimi atti eterni, ai quali si aggiunge un effetto temporale. Il Padre fa procedere nel mondo il Figlio e, con il Figlio, lo Spirito. In questo procedere è contenuta tutta l’opera creatrice e salvifica di Dio. Dio Padre dall’eternità dona la vita al Figlio e allo Spirito, e nel tempo ci include in questo dono di vita, sapendo che nulla cambia in Dio, ma la novità si realizza solamente in noi.

2.4. Gli effetti delle due processioni temporali

Come poi affrontare la domanda sugli effetti di queste processioni?

Anzitutto nel suo argomentare l’Aquinata è interessato a non perdere nessun elemento della teologia. Ogni azione *ad extra* di Dio ha a che fare con le tre persone insieme; quindi anche qualsiasi frutto di una missione divina dovrà venire dall’azione delle tre persone indivise. In questo senso la missione si presenta come “essenziale”.

Tuttavia i soggetti del procedere sono le persone del Figlio e dello Spirito, e quindi la missione (del Figlio e dello Spirito) include il legame della persona procedente con la sua origine (quando il Figlio procede, viene dal Padre; quando lo Spirito procede, viene dal Padre e dal Figlio): in questo senso la missione viene detta “nozionale”⁵⁷. Quanto detto per la missione può essere detto analogicamente anche per la processione temporale.

Tommaso si domanda anche quale sia il proprio delle due processioni temporali nel confronto con quelle eterne:

Le processioni eterne delle persone sono la causa e la *ratio* di tutta la produzione delle creature. In base a questo, occorre che, come la generazione del Figlio è la *ratio* di tutta la produzione della creatura (secondo l’espressione

⁵⁶ Tommaso non lo dice espressamente, ma si comprende da TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.5, a.1, ad.3; vol. 1, pag. 779: «La missione pertiene al ritorno della creatura al fine».

⁵⁷ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.1, a.2, Resp.; vol. 1, pagg. 741-743.

“il Padre ha fatto tutto nel Figlio”), così si abbia anche che l’amore del Padre (tendente al Figlio come all’oggetto) sia la *ratio* per la quale Dio elargisce ogni effetto di amore alle creature. Da ciò deriva che lo Spirito Santo, che è l’amore con cui il Padre ama il Figlio, è anche l’amore con cui ama la creatura impartendo ad essa la sua perfezione⁵⁸.

Nel testo non sono ancora specificate le processioni temporali, che Tommaso indicherà più avanti nello studio, ma si comprende, alla luce di quanto già esposto, che sono esse il punto focale del discorso. La creazione avviene in stretta connessione con la processione del Figlio nel tempo; l’amore di Dio verso il mondo accade in stretta connessione⁵⁹ con il procedere dello Spirito nella storia.

Lo studio di Tommaso, fin qui, si è mantenuto a livelli generali, avendo come referenti Dio, il mondo e la storia. In alcune parti, poi, egli entra nel merito degli effetti delle due processioni e il discorso si particularizza, rischiando, secondo noi, di lasciare molte domande e aspetti inevasi⁶⁰.

2.5. La stretta connessione delle due processioni temporali

Ultimo elemento che desideriamo raccogliere dalla teologia di Tommaso è il fatto che le due missioni, e quindi anche le due processioni temporali, possano essere riconosciute e distinte ma mai separate. Esse sono definite in due modi diversi perché differiscono per origine e per l’effetto sulla creatura⁶¹. Tuttavia, se consideriamo la loro separazione, si può dire così:

Una missione non è mai senza l’altra. Infatti, l’amore segue la conoscenza e la conoscenza perfetta (secondo la quale avviene la missione del Figlio)

⁵⁸ TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.14, q.1, a.1, Resp.; vol. 1 pag., 699; abbiamo modificato la traduzione.

⁵⁹ Diciamo in stretta connessione perché essi, comunque, essendo atti *ad extra*, si devono comprendere come essenziali.

⁶⁰ Cf ad esempio TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.4, a.1; vol. 1, pagg. 763-767, dove si tratta della missione invisibile del Figlio nella mente umana, cercando di distinguere come Egli guidi l’uomo a Dio per la sapienza e come lo Spirito lo guidi per l’amore. Come si compone questo con il fatto che l’azione di Dio *ad extra* è sempre essenziale? Guida solo l’uomo nella sua mente o anche nelle sue azioni? Se sì, in che modo?

⁶¹ La missione del Figlio indica l’origine dal Padre e riguarda un dono per l’intelletto; la missione dello Spirito indica l’origine dal Padre e dal Figlio e fa progredire l’affetto e la volontà; cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.4, a.2, Resp.; vol. 1, pag. 769.

conduce sempre all'amore. Ne consegue che le due virtù sono infuse insieme e insieme aumentano⁶².

Questo è quanto Tommaso scrive in riferimento a quanto avviene nell'uomo, ma il discorso, nel resto del testo, appare più generale: in Dio non c'è un prima e un poi, quindi le due missioni – e di conseguenza le due processioni temporali – si danno necessariamente insieme. Ciò che va mantenuto, sostiene l'Aquinate, è l'ordine logico, per cui il procedere del Figlio viene prima del procedere dello Spirito Santo⁶³.

3. Alcune osservazioni critiche

Tommaso nel Commento propone una teologia complessa e unitaria, che sarà rifinita e semplificata nella *Summa*. Segnaliamo, però, alcuni aspetti che ci paiono o non chiari o comunque non soddisfacenti.

3.1. Quale differenza tra una processione temporale e una missione?

Inizialmente essi vengono trattati come concetti equivalenti, mentre al termine del discorso la missione appare legata al *reditus* e al conferimento della grazia, come se la missione coincidesse solamente con la processione temporale che incontra la libertà umana e spinge (o attira) l'uomo verso il suo fine, che è la comunione con Dio.

Questa distinzione può apparire feconda a livello descrittivo dell'opera storico-salvifica di Dio, visto che egli prima crea e poi redime. Passando però al livello ontologico, processione temporale e missione possono essere realmente diversi? L'opera di Dio della creazione non è già opera graziosa, dove la libertà creata viene posta in essere? I «doni naturali», provenienti dalla processione temporale del Figlio e dello Spirito Santo secondo la *ratio* della produzione, non interseca, o meglio istituisce, la libertà umana?

Al fine di una semplificazione insieme terminologica e concettuale, volta a migliorare la comprensione dell'impostazione tommasiana, proponiamo di omettere il termine «processione temporale» per sostituirlo

⁶² TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.4, a.2, Resp.; vol. 1, pag. 769; abbiamo modificato la traduzione.

⁶³ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.4, a.2, ad.2; vol. 1, pag. 771.

completamente con «missione». Intenderemmo quindi la missione come un nuovo modo di presenza di una persona divina procedente (Figlio o Spirito) presso la creatura umana, sia nell'ambito dell'«uscita» da Dio, sia nell'ambito del ritorno di tutto a Lui⁶⁴.

3.2. La vita di Cristo e la sua Pasqua dove si collocano?

Nel suo studio trinitario, Tommaso incrocia saltuariamente il riferimento alla storia della salvezza. Crediamo però non sia corretto imporgli una poca considerazione della Parola di Dio o della storia salvifica, anche perché il compito del *magister* di teologia, nell'università medievale, era quello di commentare la Scrittura⁶⁵. Tuttavia, la sinteticità della sua

⁶⁴ Nel *Commento*, come si è visto, i due concetti sono chiaramente presenti e distinti. Nella *Summa*, Tommaso sembra abbandonare il concetto di «processione temporale» e quasi sovrapporlo con quello di «missione». Ad esempio, si può notare che, nella sezione dedicata allo studio della Trinità (*STh*, I, qq.27-43), si parla di processioni eterne (q.27) e di missioni (q.43), arrivando a dire chiaramente che «Missio autem est temporalis processio» (*STh*, I, q.43, a.3, sed contra; vol. 1, pag. 504); cf *STh*, I, q.43, a.2-3. Noi crediamo, però, che il concetto specifico di «processione temporale» non sia superato o semplicemente sovrapposto ma volutamente poco utilizzato per rendere la spiegazione più semplice, a beneficio dei «principianti» per cui la *Summa* è stata scritta (cf TOMMASO, *STh*, I, Prologo, vol. 1, pag. 25). Infatti, per illustrare nel dettaglio il concetto di «missione», lo stesso Tommaso chiama in causa il concetto – non introdotto precedentemente – di processione temporale: «la missione include la processione eterna e le aggiunge qualcos'altro, cioè l'effetto temporale: infatti la relazione della persona divina al suo principio non può essere che dall'eternità. Per cui la processione è detta doppia, cioè eterna e temporale: non che si raddoppi la relazione al principio, ma il raddoppiamento avviene dalla parte del termine temporale ed eterno» (*STh*, I, q.43, a.2, ad.3, vol. 1, pag. 503). Inoltre, nella sezione successiva (qq.44-103), dove «dopo il trattato sulle persone divine rimane da studiare la processione delle creature da Dio» (*STh*, I, q.44; vol. 1, pag. 515, traduzione modificata), si arriva a dire che «le processioni delle persone divine sono causa della creazione» (*STh*, I, q.45, a.6, ad.1, vol. 1, pag. 535). Ciò si spiega con i passaggi concettuali illustrati nel *Commento* (processione eterna, processione temporale, processione delle creature), ma qui viene ommesso il secondo termine, senza sostituirlo con il concetto di «missione», e quindi senza sovrapporlo o identificarlo con esso. Ne concludiamo che i due concetti rimangono presenti e distinti, ma solo quello di «missione» viene proposto come importante da ritenere.

⁶⁵ Nonostante l'insistenza degli studiosi di Tommaso – noi compresi – sulle sue opere sistematiche, egli ha insegnato e scritto soprattutto riguardo alle Scritture. «A lungo misconosciuto a vantaggio delle Sentenze o della Somma, quest'insegnamento biblico costituiva tuttavia l'impegno ordinario di Tommaso ed è così che egli ha commentato un po' più della metà del Nuovo Testamento e parecchi libri dell'Antico» (J.-P. TORRELL,

impostazione sulla Trinità economica, che riduce tutta l'opera di Dio alle processioni temporali del Figlio e dello Spirito, all'apparenza non si sposa con una lettura dell'azione di Dio che trova la sua fonte e il suo vertice nella Pasqua del Figlio incarnato. Seguiamo un suo ragionamento.

Viene posta la domanda «Se la missione invisibile sia stata più piena dopo l'incarnazione che prima»⁶⁶, che corrisponde a chiedersi se l'opera di Dio nel mondo veda un cambiamento. Dalla parte del mittente, visto che in Dio non vi è nessun cambiamento, «la missione avviene uguale in ogni tempo»⁶⁷. Viene evidenziata ancora una volta la forte unità dell'opera divina, di un Dio che, pur operando nel tempo, agisce secondo la sua vita intima senza ombra di cambiamento o ritrazione. Da sempre e per sempre l'opera di Dio si compie con la processione del Figlio e dello Spirito, sia essa prima o dopo l'avvento storico del Redentore. A noi questo pare un punto fondamentale per ogni buona teologia trinitaria della storia della salvezza.

Contemporaneamente, questo aspetto rischia di porre in secondo piano l'umanità di Cristo, che potrebbe apparire come superflua. Se la salvezza è anche prima della nascita del Figlio di Dio secondo la carne, la natura umana del Figlio poteva non esserci? A parte le riflessioni attorno alla famosa «questione ipotetica»⁶⁸, vediamo qui cosa propone Tommaso.

Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino, ESD, Bologna 2006, 89). Si può ipotizzare che egli spiegò a Orvieto il libro di Giobbe nell'anno accademico 1261-1265; a Roma varie lettere di Paolo nel 1265-1268; a Parigi il Vangelo di Matteo nel 1269-1270 e il Vangelo di Giovanni nel 1270-1272; a Napoli la lettera ai Romani 1-7 nel 1272-1273, il Salterio dal 1273 fino alla partenza per Lione dove incontrerà la morte (cf *Ibid.*, 268-269. 338. 342-343. 346).

⁶⁶ TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.5, a.2; vol. 1, pag. 785.

⁶⁷ TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.5, a.2, Resp.; vol. 1, pag. 785. Abbiamo cambiato la traduzione, mettendo in risalto l'*aequalis* che è riferito alla missione, uguale sempre da parte di Dio; Dio, *ex parte eius* o *sub specie aeternitatis* fa sempre la stessa cosa, invia il Figlio e lo Spirito nel mondo.

⁶⁸ La celebre domanda «Dio si sarebbe incarnato se l'uomo non avesse peccato?» viene affrontata almeno in TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, III, d.1, q.1, a.3; vol. 5, pagg. 41-47; *STh*, III, q.1, a.3; vol. 4, pagg. 29-32. Per approfondire il tema si veda il più teologico G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno* (= Già e non ancora 255), Jaca Book, Milano 1994 e il più antologico e recente V. BATTAGLIA, *A lode della gloria e della grazia di Dio. Saggio storico-sistematico sul "motivo" dell'Incarnazione* (= Spicilegium 42), Antonianum, Roma 2019.

Passiamo ad osservare la missione dalla parte di chi vive nella storia della salvezza, ossia dal punto di vista di chi riceve la missione nel tempo:

Bisogna dire dunque che, dato che con la venuta di Cristo è stato rimosso l'ostacolo dell'antica dannazione, tutto il genere umano è stato reso più preparato di quanto lo fosse prima a ricevere la grazia: sia per l'assolvimento del prezzo e la vittoria sul diavolo; sia anche per l'insegnamento di Cristo [...]. È però vero che ad alcune persone speciali fu fatta nell'Antico Testamento una pienissima missione secondo la perfezione della virtù; e tuttavia [anch'] essi ricevettero dalla pienezza di Cristo⁶⁹.

Nella parte finale della citazione, riguardo alla necessità della mediazione di Cristo per la salvezza, Tommaso fa riferimento esplicitamente ad Agostino, che risulta molto chiaro sul tema⁷⁰: la salvezza viene solo dalla mediazione di Cristo, ossia dal suo essere anche vero uomo.

Sorgono a questo punto alcune domande. Come è possibile comporre questa certezza teologica⁷¹ con il sistema di Tommaso? Per lui le due missioni dicono "da sempre" l'interezza dell'opera creatrice e salvifica di Dio. Ciò detto, quindi, riguardo alla missione del Figlio, l'umanità del Redentore non rischia di venir considerata solo come appositiva e supplementare? E riguardo la missione dello Spirito, essa fu solamente resa "più piena" dopo la Risurrezione? Non dobbiamo considerare in modo più serio espressioni come quelle di Gv 7,39: «non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato»?⁷² Crediamo che la consi-

⁶⁹ TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.5, a.2, Resp.; vol. 1, pagg. 785-787.

⁷⁰ Secondo l'edizione dell'ESD e secondo l'edizione curata da Mandonnet, si tratta di un riferimento a AGOSTINO, «La grazia di Cristo e il peccato originale», in ID., *Natura e Grazia* (= NBA 17/2), Città Nuova, Roma 1981, 135-267; libro II, n. 29,34; pag. 249: «Nessuno pertanto, nessuno assolutamente, è stato liberato o è liberato o sarà liberato dalle mani del perditore se non in forza della grazia del Redentore». Un testo molto simile si trova in ID., *La città di Dio* (= NBA 5/1-3), Città Nuova, Roma 1978, X, 32,2; vol. 1, pag. 767.

⁷¹ La necessità e la centralità di Cristo per la salvezza non avrebbe bisogno di un riferimento, ma nel caso cf CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, 2000, n. 14: «Deve essere, quindi, fermamente creduto come verità di fede cattolica che la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio».

⁷² Tommaso cita il versetto di Giovanni nell'argomento a favore della sua tesi riportando il commento di Agostino al Vangelo stesso: cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.5, a.2, contra; vol. 1, pag. 785: «S. Agostino, spiegando il testo [...], dice: "Come intendere ciò se non nel senso che quella donazione dello Spirito o missione sarebbe stata

derazione dell'evento pasquale, come centro e fonte della salvezza, dovrà ricollocare le missioni come strettamente connesse all'opera di Cristo, o meglio, radicate e fondate proprio in essa⁷³.

3.3. Vi sono altri modi di agire di Dio?

L'opera di Dio si svolge sempre per le processioni temporali, le quali assumono il nome di missioni quando hanno a che fare con il ritorno dell'uomo a Dio (*reditus*) e quindi descrivono la grazia che incontra la libertà.

La conseguenza di questa scelta terminologica, per la teologia dell'Aquinata, è che le missioni hanno come destinatari solamente le creature razionali⁷⁴.

Il vantaggio di questa specificazione è di riservare il vocabolo di missione all'ambito della redenzione e della libertà. Il rischio, però, ci pare sia quello di classificare il resto dell'azione divina come "generico": Dio opera verso l'uomo "in grazia" con le sue missioni, ma nella creazione, nel mondo, dove l'anima umana non è posta come oggetto delle cure di Dio, Dio opera in modo essenziale. Padre, Figlio e Spirito operano insieme, ma in un modo che faticiamo a definire.

Ci pare di aver mostrato come Tommaso dica che anche il resto dell'azione di Dio, anche l'*exitus* delle creature da Lui, è realizzata con le due processioni temporali, sempre strettamente connesse e intrecciate. Quindi risponderemmo così alla domanda "vi sono altri modi di agire di Dio?": no, non vi sono altri modi. Anche verso le creature inanimate, verso il generico svolgersi della storia, verso i diavoli e i dannati, Dio opera sempre facendo procedere il suo Figlio e lo Spirito Santo, creando, guidando e amando il creato, rendendosi presente sempre in modo nuovo e così sostenendo la loro esistenza.

come mai era stata prima? Infatti c'era anche prima, ma non era così". Quindi sembra che dopo l'incarnazione fu più piena».

⁷³ Questa ci pare sia la prospettiva di *Ad Gentes* 2-4, che tuttavia sostiene l'opera incessante dello Spirito in perfetto accordo con la teologia di Tommaso e Agostino: «Indubbiamente lo Spirito Santo operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato. Ma fu nel giorno della Pentecoste che esso si effuse sui discepoli, per rimanere con loro in eterno» (*AG* 4, con riferimenti a Leone Magno e Crisostomo).

⁷⁴ Cf TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.5, a.1, Resp; vol. 1, pag. 777; tra le creature razionali destinatarie delle due missioni, però, sono escluse i dannati e i demoni.

Certamente vi sono casi in cui questo dinamismo processuale non incontra una libertà, come nel caso di ciò che è inanimato o di chi, essendo all'inferno, ha, in qualche modo, "spento" la sua libertà.

Al fine di semplificare il linguaggio teologico, visto che comunque anche le processioni temporali hanno sempre a che vedere, nelle loro conseguenze, con la libertà umana, non potremmo utilizzare solamente il termine missione per dire qualsiasi nuova presenza di una persona divina presso il creato?

3.4. È possibile dire cosa fa esattamente una persona divina che procede?

Qual è "il proprio" dello Spirito? Il lavoro svolto in questo Dossier, come in quello dello scorso anno⁷⁵, ruota tutto intorno a questa domanda. Secondo la teologia trinitaria, alla domanda si può dare una risposta precisa solamente nell'immanenza. In Dio lo Spirito Santo è colui che spira dal Padre e dal Figlio, risultando – secondo un linguaggio sempre analogico – l'Amore, il Dono, il legame dei due⁷⁶.

Quando poi ci si concentra a guardare l'opera di Dio nel mondo, si tratta di rimanere fedeli al principio per cui tutte le opere *ad extra* della Trinità sono essenziali e quindi delle tre persone indivise. Ciò significa che non c'è nulla nel creato che si possa assolutamente dire effetto proprio della singola persona divina: sebbene in Dio lo Spirito sia la «Persona-amore», l'amore nel cuore dell'uomo non è opera del solo Spirito ma delle tre persone divine, in quanto è dono di Dio *ad extra*. I vari tentativi di Tommaso per riuscire a coordinare l'effetto essenziale della missione con l'origine personale della stessa, ci pare non portino a strade promettenti⁷⁷.

⁷⁵ Cf *La Scuola Cattolica* 147/2 (2019).

⁷⁶ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 10: «amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio. [...] È Persona-amore. È Persona-dono».

⁷⁷ In TOMMASO, *Comm. alle Sentenze*, I, d.15, q.4, a.2; vol. 1, pagg. 767-771, si mette a tema, come visto sopra, la distinzione delle missioni divine. Ivi, nel *Respondeo*, si dice che «il dono che perfeziona l'intelletto, cioè la sapienza, secondo il quale si considera la missione del Figlio, è altro dal dono che perfeziona l'affetto o la volontà, secondo il quale si considera la missione dello Spirito Santo» (769). E poco più avanti nel testo il concetto viene ribadito: «il modo proprio con cui si dice che il Figlio è nella creatura non è il modo proprio con cui lo è lo Spirito Santo: anzi, uno [lo è] mediante la sapienza, l'altro mediante l'amore» (769). Tuttavia altrove Tommaso non parla di proprio ma

VI. CONCLUSIONI

1. La proposta di estendere il concetto di missione

Al termine di questo studio, come già più volte accennato nel testo, vorremmo proporre di ampliare il concetto di «missione divina» rispetto all'uso fatto da Tommaso. Si tratterebbe di far coincidere «missione» con la definizione tommasiana di «processione temporale», e definirla, quindi, come un nuovo modo di presenza, e quindi di azione, di una persona divina originata (Figlio e Spirito) presso il creato. Questo crediamo porterebbe a una serie di vantaggi.

Prima di tutto semplificherebbe il linguaggio trinitario dell'Aquinate. Parlare di processione eterna, processione temporale e missione ci pare troppo complesso; di fatto “processione temporale” è stato abbandonato nella teologia trinitaria. Il binomio Trinità immanente (processioni eterne) e Trinità economica (missioni), rende più fruibile la teologia dell'Aquinate senza perderne la ricchezza, avvicinandosi alla scelta terminologica di Agostino. Si ometterebbe un passaggio analitico ma, crediamo, senza detrimento per la profondità teologica; anche perché, processione temporale e missione sono spesso equiparate, come abbiamo visto, nella stessa teologia di Tommaso.

Secondariamente il concetto di missione fornirebbe uno strumento concettuale semplice ma al tempo stesso potente per interpretare l'agire di Dio nel mondo. Alla domanda “cosa fa Dio? come agisce?” si potrebbe rispondere sempre allo stesso modo, ossia chiamando in causa le due missioni. Il Padre, crea, dona la vita, ama, perdona, fa grazia, converte, salva, solo per le sue due mani, che sono la missione del Figlio e la missione dello Spirito Santo. Il Figlio e lo Spirito si rendono presenti in modo nuovo presso la creatura umana: così e solo così Dio agisce.

Terzo si potrebbe facilmente connettere l'evento pasquale, che richiama il culmine delle missioni, con l'intero agire di Dio. Nel linguaggio

di appropriato: «sebbene la conoscenza venga appropriata al Figlio, tuttavia quel dono dal quale viene desunta la conoscenza sperimentale, che è necessaria alla missione, non viene necessariamente appropriato al Figlio, ma talvolta allo Spirito Santo, come amore» (*Ibid.*, I, d.15, q.2, a.1; vol. 1, pag. 747). Per vedere la difficoltà di tenere insieme l'aspetto essenziale e personale, si può seguire l'ampia risposta alla domanda «Se qualche persona mandi o dia se stessa» (*Ibid.*, I, d.15, q.3, a.1; vol. 1, pagg. 749-755). Interessante la lettura di *Ibid.*, I, d.15, q.4, a.1, ad.2; vol. 1, pagg. 765-767, per dire la distinzione delle missioni nella loro attuazione.

di Tommaso le processioni temporali riguardano l'*exitus* e il *reditus*; le missioni, invece, solo il *reditus*. Quindi, nell'impostazione dell'Aquinate, la creazione (il procedere delle creature) si spiega con il procedere temporale delle persone; la salvezza, il ritorno a Dio, invece, si spiega con il procedere temporale che assume il nome di missione. Sovrapponendo i concetti, l'agire di Dio appare unico. Vi è un unico atto di Dio: il Padre invia il Figlio e lo Spirito perché l'uomo sia creato (*exitus*) e sia redento (*reditus*), venga da Dio e a Dio ritorni. Creazione e redenzione verrebbero così descritti con la duplice missione, incentrata nella Pasqua, dove dono del Figlio e dello Spirito trovano il loro compimento⁷⁸. Nella Pasqua si realizza la pienezza di quanto, da sempre, fin dall'inizio dei tempi, Dio opera: essa è la pienezza dell'*exitus* e del *reditus*, che per noi si attuerà, con tutta la sua ricchezza, nella vita eterna, quando parteciperemo della risurrezione della carne del Figlio di Dio per opera dello Spirito.

2. La risposta alle domande iniziali

Secondo l'impostazione teologica qui evidenziata, riprendiamo quanto posto nel § I.

a. Riguardo all'onnipresenza di Dio e all'invio dello Spirito

Dio è presente in tutte le cose non secondo un modo di concepire pan-teistico, ma come colui che dona l'esistenza a ogni creatura in ogni momento. L'esistenza di ogni ente non è altro che la comunicazione, sempre in atto e sempre nuova, dell'essere da parte di Dio. E questo avviene solamente attraverso il procedere temporale (o missione secondo la nostra proposta) del Figlio e dello Spirito. Non esiste istante della nostra esistenza in cui non si dia l'invio per noi del Figlio e dello Spirito, non solo per la nostra progressione nel bene, ma anche per il nostro stesso sussistere.

⁷⁸ In questo senso vanno le riflessioni di S.N. BULGAKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 413-414: «Dio, creando il mondo, prende su di sé la responsabilità della sua salvezza, e decide di colmare con se stesso l'insufficienza nel creato, divinizzare la creatura, dare eternità al diveniente. Perciò l'idea della Redenzione è indissolubilmente legata all'idea di creazione e in certo senso e ontologicamente ad essa identica» (corsivi nel testo).

Certo vi sono aspetti del mondo che diciamo “naturali”, perché disponibili immediatamente e, al nostro sguardo, liberi dall’agire attuale di Dio. In realtà tutto è dono suo, dono non fatto una volta, ma che si rinnova sempre. Il “soprannaturale”, in questo discorso, si potrebbe semplicemente definire come quell’ambito in cui l’uomo o la comunità, nel loro discernimento, riescono a percepire ciò che di per sé è sempre presente, ossia l’azione trinitaria di Dio. Ma anche il “naturale” è voluto, abitato e guidato al compimento da Dio.

b. Riguardo alla grazia

Grazia è uno dei termini più generici, usati e complessi di tutto il vocabolario teologico. Però alla luce di quanto detto, potremmo dire che la grazia “si realizza” con le missioni del Figlio e dello Spirito a nostro favore. Descrive in qualche modo, per l’uomo e per la sua libertà, il venire di Dio verso l’uomo al fine dell’incontro, del perdono, dell’alleanza, dell’unione, della santificazione. Dio può essere incontrato come Padre per l’opera delle sue due mani. La *gratia gratum faciens* o la *gratia gratis data*, la grazia attuale, abituale, creata, increata, non sono altro che un modo di descrivere questo dinamismo trinitario, di dono, da parte del Padre, del Figlio e dello Spirito, al fine dell’inclusione nella loro stessa vita. Quindi, da un certo punto di vista, è grazia il dono dello Spirito, è grazia il dono del Figlio, è grazia l’attrazione verso il Padre: nulla si compie se non nell’unica dinamica trinitaria.

Ciò che qui rimane evidentemente in ombra è la centralità dell’evento di Cristo per la definizione di questa grazia. Ma procediamo un passo alla volta; questo chiarimento, per ora, ci pare sufficiente e non banale.

c. Riguardo alla storia salvifica

La storia dell’uomo è da sempre sostenuta e guidata dalle missioni del Figlio e dello Spirito. Ciò è talmente vero che ogni opera buona, ogni gesto d’amore, ogni libertà che si volge al bene è sempre opera della grazia di Dio⁷⁹. Prima e dopo Cristo. Crediamo che questo debba essere la base per ogni ragionamento ulteriore.

⁷⁹ Questo pensiero è fortemente radicato nella teologia agostiniana. Ma diamo due citazioni per allargare lo sguardo, entrambe focalizzate in particolare sull’opera dello

Certamente i passi successivi dovranno consentire, senza perdere quanto detto, di radicare il dono totale di Dio nell'evento di Cristo. Talvolta vengono rivolte, ad Agostino e Tommaso, accuse di "amartiocentrismo" (il peccato dell'uomo come motivo dell'agire di Dio) che si rivelano, alla luce di quanto detto, completamente infondate. Certamente si tratterà di trovare un modo per imperniare le missioni divine del Figlio e dello Spirito sull'evento della Pasqua del Figlio incarnato, proponendo un cristocentrismo che non perda nulla della dinamica sopra espressa. Ma il dono del Figlio e dello Spirito per noi sono già dalla creazione.

d. Riguardo allo Spirito in noi oggi

Risulta infine semplice affermare, in quest'ottica, chi doni la salvezza. Padre, Figlio e Spirito agiscono sempre insieme, il Padre sempre e per sempre usa le sue "mani" per amare, salvare e guidare l'uomo. Questo avviene nel venire all'esistenza, nelle scelte di vita, nell'amare, nel soffrire, nel vivere. Certamente queste due mani non sono uguali, "non fanno la stessa cosa" e si tratta di approfondire l'aspetto specifico della singola persona nell'unica operazione *ad extra* di Dio⁸⁰.

L'opera di salvezza di Dio emerge in modo chiaro nell'azione liturgica. Questa si svolge davanti al Padre, per il dono dello Spirito, che rende presente, in modo sempre nuovo, il Cristo. La liturgia, come ogni altro momento della vita dell'uomo, si svolge sorretta dalle due missioni, che

Spirito Santo. Si può riprendere l'Ambrosiaster citato dagli scolastici: «ogni cosa vera, da chiunque venga detta, è dallo Spirito Santo» (LOMBARDO, «Sentenze», I, d.46; vol. 2, pag. 951; si ritrova in tutti i suoi commentatori), oppure il cardinal Martini: «Non è facile parlare dello Spirito santo: è invisibile ed è dappertutto, pervade ogni cosa ed è al di là di ogni cosa. Tutto ciò che di bello e di positivo avviene nel mondo è opera sua, tutto ciò che di santo e di vero si fa e si dice nella Chiesa è opera sua» (C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito. Lettera pastorale per verificarci sui doni del Consolatore. 1997-1998*, Centro Ambrosiano, Milano 1997, 23).

⁸⁰ Ci pare che i contributi del presente Dossier *La Scuola Cattolica* 148/2 (2020) aprano prospettive per comprendere come le due mani o missioni siano distinte ma interconnesse: F. MANZI, «La memoria Iesu dello Spirito nella Chiesa per la salvezza del mondo. La pneumatologia cristocentrica del Vangelo secondo Giovanni», 191-230, mostra il forte legame tra Figlio e Spirito nel Quarto Vangelo; P. CASPANI - N. VALLI, «Eucaristia e Spirito Santo», 263-294, sottolineano l'opera di Cristo e dello Spirito nell'Eucaristia; M. MORTOLA, «Discernere l'azione dello Spirito Santo nel cammino ecumenico», 295-322, mostra l'azione sinergica di Figlio e Spirito nella nascita della Chiesa.

li si rendono presenti in modo reale ed evidente⁸¹. Ed è proprio nella preghiera più alta della Chiesa, nella preghiera eucaristica, che si invocano le due persone divine perché vengano. Lo Spirito viene invocato perché sia presente Cristo, nelle offerte e negli offerenti; il Verbo, nelle preghiere eucaristiche ambrosiane, viene invocato perché venga ancora per la nostra salvezza⁸². Similmente avviene in ogni liturgia sacramentale: ogni effetto di santificazione è prodotto per le missioni del Figlio e dello Spirito, che mai si danno separatamente⁸³.

3. Prospettive per approfondimenti futuri

Quanto detto fin qui è conseguenza delle teologie di Agostino e Tommaso. Da un certo punto di vista non è nulla di nuovo, sebbene, come si è visto (§ II), la teologia delle missioni non appare lo strumento teologico più utilizzato per rileggere l'agire di Dio nella storia.

Nel solco di questa teologia, ci pare che un passo ulteriore potrebbe essere quello di rileggere le missioni nell'evento di Cristo come *fons et culmen* delle missioni divine. Impostare cioè una riflessione sul rapporto tempo ed eternità, storia dell'uomo e cura di Dio, che permetta di sfruttare ogni aspetto della Rivelazione senza alcuna riduzione. Ci sembra si possa pensare la missione visibile del Figlio, ossia la storia di Gesù di Nazareth e la sua Pasqua, come il cardine attorno a cui raccogliere ogni dono e nuova presenza del Figlio nella storia, azione che porta sempre a formare il Cristo, capo o corpo, in ogni epoca e in ogni uomo. E insieme si possa vedere la Pentecoste, l'invio dello Spirito dal Risorto alla destra del Padre, come cardine di ogni altro dono dello Spirito. Se le missioni sono due, se sono le stesse processioni divine con un effetto temporale, cosa ci impedisce

⁸¹ Cf *Sacrosanctum concilium* 6-7.

⁸² Nella Pr. Euc. II, ad esempio, vi sono due epiclesi dello Spirito: «santifica questi doni con l'effusione del tuo Spirito» e «lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo». Nella Pr. Euc. V ambrosiana, si trova la richiesta della venuta del Figlio, dopo le parole dell'istituzione: «Manda a noi, o Padre onnipotente, l'unigenito tuo Figlio, tu che ce lo hai mandato con amore spontaneo prima ancora che l'uomo potesse cercarlo»; similmente nella VI ambrosiana.

⁸³ Una buona teologia delle missioni potrebbe interagire con frutto con la teologia sacramentaria, la quale, talvolta, fatica ad articolare l'azione delle tre persone divine nei sacramenti, come ben ha mostrato P. CASPANI, «La Confermazione sacramento dello Spirito?», *La Scuola Cattolica* 147/2 (2019) 257-282.

di pensarle come gli unici atti che Dio compie? E se sono unici non sono scomponibili se non allo sguardo temporale dell'uomo⁸⁴.

Un secondo passo ci sembra possa essere lo sviluppo di un cristocentrismo che ponga l'umanità di Cristo effettivamente come ciò che è connesso con tutto il creato (cf Col 1,16). Se «tutte le cose sussistono in Lui» (Col 1,17), quali prospettive si possono aprire rileggendo la solida metafisica tradizionale? Quando si parla di «atto di essere» che Dio partecipa alle creature, non si dovrà forse comprenderlo attuato in Cristo, in connessione alla sua umanità (*en autō*)? E perché ogni cosa sussista in Lui, non vi è forse già sempre all'opera la missione dello Spirito?

Infine, un altro sentiero promettente ci pare possa essere la comprensione dell'uomo Gesù come primo destinatario delle missioni divine. In Cristo vi è la coincidenza tra persona e missione del Verbo⁸⁵; ed egli stesso, secondo la sua natura umana, viene creato, guidato e santificato dallo Spirito, ne riceve quindi la missione.

Queste rimangono prospettive per approfondimenti futuri.

18 marzo 2020

⁸⁴ Ci pare che nella stessa direzione portino alcune riflessioni sul rapporto tra Dio eterno e storia della salvezza di AGOSTINO, *La città di Dio*, XII, 17, 2; vol. 2, 191: «Ovviamente le nozioni del prima e del poi si riferirono alle cose che prima non esistevano e poi sono esistite. In Dio, al contrario, non si ebbe un volere successivo che mutò o sostituì il volere antecedente, ma con una sola medesima eterna e immutabile volontà Egli fece sì che le cose create non esistessero finché non esistettero, e che poi esistessero quando cominciarono ad esistere» (abbiamo modificato la traduzione). Ci pare che in questo senso abbia aperto interessanti prospettive G. BIFFI, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Jaca Book, Milano 2004, 128-129.

⁸⁵ Cf ad esempio H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. 3. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 141-242.