

TRINITÀ COME STORIA

Saggio sul Dio Cristiano (*)

Davvero infaticabile l'attività del giovane teologo napoletano Bruno Forte, recentemente venuto alla ribalta del grande pubblico grazie al suo apprezzato intervento al Convegno ecclesiale italiano di Loreto. Nello stesso mese di aprile ha visto infatti la luce, per i tipi delle Edizioni Paoline che si stanno sempre più aprendo alla pubblicazione di lavori teologici originali «made in Italy», il suo libro *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*.

Si tratta del terzo grosso lavoro di sintesi teologica dovuto a Bruno Forte, dopo *La chiesa nell'eucaristia* del 1975 e *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia* del 1981, pur trascurando altre pubblicazioni di minore mole e impegno. Per un sacerdote, professore di teologia, di appena 36 anni, non è davvero poco.

Di conseguenza, la prima tentazione, occorre confessarlo, se non di accantonare i suoi libri, è quello di leggicchiarli con un occhio solo nella presunzione che si tratti dell'ennesimo «enfant prodige» dotato soltanto di grande facilità espressiva e di una buona resistenza al tavolo di lavoro ma poco o niente di forza speculativa e di originalità di pensiero.

Invece, la piacevole sorpresa che si trova alla lettura di questo libro, ancor più che di quello su Gesù, è di trovarsi di fronte ad un tentativo in gran parte riuscito di vera o originale sintesi di teologia dogmatica su di un tema fondamentale, eppure ampiamente trascurato, perché ritenuto troppo astruso e specialistico, nell'ambito della fede cristiana. Tanto fondamentale, sostiene Forte, che «per il cristiano niente è più vitale e concreto che la fede nella Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, nel nome dei quali e per la cui gloria egli è chiamato ad essere e a compiere ogni cosa» (p. 20).

Già l'intento qui implicitamente dichiarato definisce la caratteristica collocazione del volume: non studio di dogmatica in senso aridamente scolastico, ma «libro di contemplazione», come lo ha presentato il card. Martini, vale a dire rivolto alla globalità del pensare e del vivere cristiano.

(*) B. FORTE, *Trinità come Storia. Saggio sul Dio Cristiano*, Roma, Ediz. Paoline, 1985, pp. 223.

Quanto questo scopo sia stato raggiunto lo dirà l'accoglienza e l'uso effettivo del libro, ma le premesse necessarie ci pare che in buona parte esistano.

Un discorso più complesso esigerebbe la sua non nascosta pretesa di originalità. Ma basterà qui segnalare previamente che Forte non intende dire a tutti i costi cose desuete, consapevole che l'originalità vera della teologia cristiana sta nel suo fondamento, cioè nella novità assoluta che è e rimane Cristo, rivelatore del Padre e donatore dello Spirito.

La peculiarità cui pretende il libro si colloca a livello del «principio ermeneutico» in base al quale il tema trinitario viene considerato. L'orizzonte in cui si pone Bruno Forte per contemplare e ragionare sul mistero di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, è quello della storia. Non si tratta, beninteso, di storia in senso piatto e banale, quasi che la teologia non dovesse far altro che tornare perennemente a raccontare la storia biblica come un insieme di aneddoti, saltando a piè pari come inutile, anzi dannosa, la fatica di duemila anni di speculazione e discussione concettuale.

Considerare la Trinità nell'orizzonte della storia è distinguersi, ma non necessariamente contrapporsi, rispetto agli altri due orizzonti che, secondo l'A., hanno comandato la considerazione «ragionata» di questo mistero dopo il decisivo episodio dommatico rappresentato dal breve periodo fra Nicea e Costantinopoli (325-381): quello del primato dell'essere o dell'oggettività (mondo antico e medioevale) e quello del primato della soggettività (epoca moderna e contemporanea).

Intendendo la storia come «circolarità permanente fra soggetto e oggetto», ne risulta che la considerazione storica della Trinità non è affatto una novità di oggi. Se, in modo esplicito e tematizzato, essa si connette all'emergenza moderna della coscienza storica, «ad un livello ermeneutico non tematizzato questa prospettiva si riscontra nella grande tradizione dei Padri greci» (p. 80). Per loro, la circolarità feconda che fa la storia è quella che connette fra loro senza risolverle l'una nell'altra, immanenza e trascendenza, soggettività dell'uomo e oggettività di Dio, «affermando contemporaneamente l'alterità e la comunione delle Persone in Dio e del Dio trinitario col mondo» (p. 81).

L'obiettivo della teologia trinitaria, secondo Bruno Forte, sarebbe dunque quello di «pensare storicamente la Trinità e trinitariamente la storia». Tra i tentativi di questo tipo, il suo sarebbe soltanto il terzo, dopo quello di Gioacchino da Fiore nel Medioevo e di Jürgen Moltmann negli anni recenti.

Tale intento, senza dubbio coraggioso, sta comunque alla base dell'impostazione del libro, singolarmente e non casualmente simile a quella del «Gesù di Nazareth». La prima parte, «*Trinità e storia*», dopo aver constatato «l'esilio» della Trinità dal pensiero e dalla vita dei cristiani e aver affermato l'esigenza del ritorno alla «patria trinitaria», sostiene che tale cammino passa attraverso il ritorno alla storia di rivelazione. Insomma, il Dio cristiano, che è essenzialmente trinitario, si può conoscere e incontrare soltanto nell'economia della salvezza. Mai però si può conoscere e incontrare pienamente. Ha ragione Rahner, il padre della svolta teologica moderna, nell'affermare che «la Trinità economica è la Trinità immanente», ma occorre aggiungere, in doverosa antitesi, che «la Trinità imma-

nente NON è la Trinità economica», nell'attesa della sintesi escatologica in cui Dio sarà tutto in tutti (p. 23).

«*La Trinità nella storia*» è dunque logicamente titolo e tema della seconda parte del libro che studia in tre momenti tutto l'arco cronologico della rivelazione biblica e della confessione ecclesiale. La presenza della rivelazione trinitaria è chiaramente posta nella Pasqua che si può definire «storia trinitaria», incontro trasformante col Risorto perché incontro in lui col Dio di Abramo grazie allo Spirito di santificazione.

Storia trinitaria di Dio appare anzitutto la risurrezione di Gesù, evento in cui «la Trinità si offre come l'unità del Risuscitante, del Risuscitato e dello Spirito di risurrezione e di vita, donato e ricevuto» (p. 34). È fondamentale la tesi espressa, ma anche la posizione che essa occupa: si noterà infatti che l'evento pasquale è letto trinitariamente proprio a partire dalla risurrezione, atto divino per eccellenza, anzi per esclusione. Ciò qualifica radicalmente la lettura trinitaria della croce di Gesù, portando l'A. a stilare questa curiosa tautologia: «Senza la croce, l'evento del risuscitamento del Crocifisso è inconcepibile»!

Tale lettura è condotta suggestivamente all'insegna di un'unica parola: la *consegna*. Alla serie delle «consegne» umane che portano Gesù alla morte corrisponde una serie di «consegne» divine, le quali appunto indicano il vero senso di quella morte come evento trinitario, giocato nella consegna che il Figlio fa di sé al Padre, nella consegna che il Padre fa del Figlio, nella consegna che il Figlio fa dello Spirito al momento della morte.

Stupisce l'insistenza su questa terza consegna, la cui consistenza teologica è solo esilissimamente appoggiata sull'espressione di Gv. 19,30 («Chinato il capo, consegnò lo Spirito»), ma soprattutto fa problema la lettura teologica dell'insieme dedotta per antitesi di sapore tutto hegeliano e, a nostro parere, poco biblico. Sono queste, indubbiamente, le pagine più stimolanti e problematiche di tutto il libro, da cui ombre e luci si proiettano su tutta la teologia trinitaria che vi si andrà delineando.

Ma questa tiene conto ovviamente di molti altri elementi, a cominciare dalla «Rilettura trinitaria della storia a partire da Pasqua» che viene condotta nel secondo capitolo di questa stessa seconda parte (pp. 43-59). «Dall'esperienza trinitaria della salvezza si passa all'intelligenza trinitaria dell'origine, del "frattempo" e della meta del cammino del popolo di Dio, analogamente a come Israele a partire dall'esperienza del Dio salvatore ha confessato il Dio creatore e Signore della storia» (p. 43).

Se è evidente la rilettura trinitaria della vicenda del Nazareno nei vangeli sinottici, non meno trasparente è la rilettura in tal senso della vicenda d'Israele ad opera soprattutto delle lettere di Paolo e di Pietro. Il fondamento veterotestamentario di tale «memoria trinitaria» non sarà però da cogliere in singoli passi quanto nella struttura globale dell'esperienza d'Israele, caratterizzata dalla storicità, vale a dire da una rivelazione in cui si coniugano dialetticamente trascendenza e immanenza di Dio, differenza e vicinanza. In questa luce, la chiesa nascente può confessare che anche la creazione è atto trinitario, che «il Dio trinitario è il signore di tutte le cose, perché tutto viene dal Padre per il Figlio nello Spirito» (p. 52).

Con una fitta serie di citazioni coerentemente concatenate, Forte può

assolvere il compito di documentare la coscienza trinitaria della chiesa delle origini a riguardo della propria realtà (chiesa del Padre, corpo di Cristo, chiesa dello Spirito) e poi del battesimo, dell'esistenza redenta, della Cena del Signore, della preghiera.

Memoria e coscienza trinitaria alla luce della Pasqua si saldano alla profezia trinitaria della storia illuminando come storia trinitaria di Dio anche il tempo della fine. Pure qui la speranza cristiana vede un gioco di «consegne» intradivine che riguardano e coinvolgono il mondo, perché quando il Figlio «consegnerà il regno a Dio Padre», il Padre in risposta effonderà su tutti lo Spirito e regnerà con l'uno e con l'altro nella gloria sull'universo rinnovato.

Da questa sintesi biblica, condotta con molta accuratezza e scioltezza, l'A. può ben concludere che «con la Trinità sta o cade la fede, la speranza e l'amore dei cristiani», e che, «lungi dall'essere un vuoto teorema celeste, la Trinità è l'evento in cui, nel rivelarsi della vita divina, trovano senso e forza le opere e i giorni degli uomini» (p. 59).

Con un'ingegnosa schematizzazione, Bruno Forte può quindi passare a sintetizzare «la confessione trinitaria nel tempo». Dalla Trinità «narrata» nella professione di fede, specie in occasione della celebrazione battesimale, alla Trinità «contestata» nel tentativo di eliminarne o ridurne lo «scandalo» di fronte alla pietà giudaica fortemente monoteista (monarchianesimo) o alla visione greca che spingeva ad un'affermazione rigorosa della divinità dell'Uno, Dio Padre, subordinando o rendendo solo più formale il ruolo dell'Altro, il Figlio (subordinazionismo ariano e modalismo nelle sue varie forme). In tutti questi vari tentativi di riduzionismo la logica di fondo, afferma l'A., è sempre la stessa: la figura divina non viene determinata dall'evento trinitario di Pasqua, e quindi dalla concretezza della storia di rivelazione, ma è predeterminata dalla concezione dell'Assoluto, proprio dello spirito del tempo» (p. 64).

In reazione alle contestazioni, ed ecco la terza tappa del cammino storico della fede ecclesiale, la Trinità non può più essere soltanto narrata, deve essere «professata», rispondendo ad esse in modo adeguato, ponendosi cioè sulla stessa lunghezza d'onda. Questa adeguatezza di risposta costituisce la grandezza dei concili di Nicea (consostanzialità del Figlio) e Costantinopoli (coadorazione e conglorificazione dello Spirito), ma anche il loro limite: «quello che nel kerigma è l'evento pasquale dei Tre, colto nel fecondo rapportarsi reciproco e col mondo nella storia trinitaria della croce e della risurrezione, nell'orizzonte destoricizzato in cui il dogma è formulato diventa l'unità dell'essere divino, in cui i Tre sono visti anzitutto nella loro parità sostanziale» (p. 69).

Così il «ragionare» sulla Trinità, compito primario assunto dalla teologia da allora ad oggi, si troverà ad oscillare tra questi due poli: l'attenzione prevalente al problema metafisico dell'unità dell'Essere divino nella Trinità delle persone e la preoccupazione preminente del messaggio soteriologico formulato in termini storici. Abbiamo già rilevato la scelta dell'A.: di fronte all'orizzonte del primato dell'essere (Agostino e Tommaso d'Aquino) e all'orizzonte del primato della soggettività (Hegel e Barth), privilegia l'orizzonte della storia (Gioacchino da Fiore e Moltmann). Questa scelta significa accettare la circolarità ermeneutica fra Tri-

nità economica e Trinità immanente, impegnandosi a «leggere storicamente la Trinità e trinitariamente la storia».

È il senso della terza e quarta parte del libro: «*La Trinità come storia*» e «*La storia nella Trinità*».

Se la teologia della Trinità non deve partire dall'astratto problema del rapporto fra unità e trinità in Dio, occorre cominciare dalla storia delle singole persone, o meglio di ciascuno dei Tre cui la teologia darà poi il nome (spesso contestato) di persone. Partendo per ciascuno dal racconto pasquale, si cerca di cogliere il «proprium» indicato dalla Scrittura e identificato dalla speculazione teologica, dalla dossologia liturgica, dalla intuizione mistica.

Se il Padre viene definito come amore, se il Figlio è il Figlio amato dal Padre, se lo Spirito Santo può essere detto amore personale del Padre e del Figlio, la Trinità si potrà definire come «storia eterna dell'Amore».

Questo è, secondo Forte, il modo migliore, perché biblicamente il più corretto, per interpretare l'unità del Dio cristiano. «Per superare i rischi dell'essenzialismo "forsennato" e la cattura nella soggettività,... si offre la via del pensiero storico: l'unità divina è concepita in esso non come essenza statica, ma come dinamismo, processo, vita, come storia dell'amore trinitario. A partire dalla rivelazione dell'amore Amante, Amato e Unificante nella libertà, che è la storia di Pasqua, si affermerà allora che l'unità, o, se si vuole, l'essenza divina una ed unica (dinamicamente intesa) è l'Amore, che il Dio unico è Amore, nella incancellabile differenziazione trinitaria dell'Amante, dell'Amato e dell'Amore personale» (p. 142).

In questa direzione, secondo Forte, muoveva l'intuizione agostiniana («Se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?») e soprattutto la tradizionale idea della pericoresi, intesa sia come mutua compenetrazione (circumincessio) sia come mutua inabitazione (circuminseccio) delle divine persone, a indicare il movimento inesauribile della vita trinitaria, il suo dispiegarsi e raccogliersi nell'amore.

Tale prospettiva permette pure di cogliere il giusto significato del tradizionale termine di «persone» usato per indicare insieme i Tre. Esso non è privo di equivoci, perché generalizza e addiziona ciò che propriamente non si può né generalizzare né addizionare. E tuttavia deve continuare ad essere usato, cercando piuttosto di comprenderlo giustamente nella luce del pensiero storico della Trinità.

La intuizione agostiniana, sviluppata da Tommaso d'Aquino, secondo cui le persone in Dio sono da intendersi come «relazioni sussistenti», acquista qui il suo più pieno significato. «Le persone divine appaiono in questa prospettiva come i Tre che, nel loro eterno relazionarsi nell'amore, fanno il processo dell'amore eterno, i «soggetti» della storia eterna dell'amore: Colui che ama nella sorgività dell'amore; Colui che è amato nella recettività dell'amore; Colui che unifica l'Amante e l'Amato, nella reciprocità e nella libera fecondità dell'amore» (p. 153).

Ciò non significa tuttavia farne tre soggettività autonome, perché le tre persone partecipano dell'unica coscienza e dell'unica libertà divine, distinte fra loro unicamente per la relazione reciproca.

Su questa via cessa di costituire problema diventando più propriamente mistero, cioè sorgente di luce alla contemplazione credente, il rapporto

stesso visto come antinomia tra unità e pluralità e quello tra perfezione e movimento in Dio. La trinità non è a scapito dell'unità, anzi ne è la massima affermazione («Dio è unità che diviene eternamente se stessa nell'amore»). Dio perché perfetto non è stasi assoluta, ma assoluto movimento nell'amore, motivato dunque non dalla ricerca di ciò che non possiede ancora ma dalla sovrabbondante esuberanza di ciò che è, dalla sua inesauribile pienezza di vita.

Abbiamo richiamato più diffusamente il senso del quarto capitolo della terza parte che porta lo stesso titolo dell'intera sezione. Essendo impossibile rendere in breve la ricchezza dei tre precedenti, ci limitiamo a segnalare l'originalità, che ci auguriamo feconda di sviluppi, del capitolo riguardante lo Spirito Santo. Il «*proprium*» della terza persona divina viene colto in un duplice risvolto: amore personale tra Padre e Figlio, dono di amore del Padre e del Figlio. Questa duplice caratterizzazione permetterebbe, secondo Bruno Forte, di superare la secolare controversia del «*Filioque*» (che egli ripercorre in pagine esemplari per lucidità di sintesi nel suo aspetto storico, teologico ed ermeneutico), facendo cogliere la ricchezza reciprocamente integrabile delle tradizioni occidentale e orientale che in essa controversia sono evidenziate.

Se lo Spirito è amore personale del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre, giustamente deve essere detto procedente dal Padre e dal Figlio (formula occidentale). Se è anche dono verso ciò che è altro da Dio, si deve pure dire che «*procede dal Padre PER MEZZO del Figlio*» (formula orientale).

In ogni caso la teologia deve prendere atto di questo lontano tentativo di sopperire con l'aggiunta del «*Filioque*» al silenzio del simbolo sul rapporto tra Figlio e Spirito, impegnandosi a metterlo in luce sulla base della Scrittura che sottolinea con insistenza la reciprocità e la complementarietà dell'azione della seconda e terza persona della Trinità.

Un cenno all'ultima parte del libro, «*La storia nella Trinità*», che è come un ventaglio di aperture del discorso trinitario sugli altri discorsi della teologia, quale fondamento e scaturigine prima di tutti quanti. Secondo lo schema diacronico di passato, presente e futuro, vengono indicati l'origine trinitaria della storia nella creazione del mondo e dell'uomo, «*immagine del Dio trinitario*» sia nella singolarità di ogni persona sia nella comunità delle persone; il presente trinitario della storia nel singolo cristiano chiamato a vivere la presenza nella Trinità attraverso la fede, la speranza e la carità, realizzate nella preghiera e nell'esistenza quotidiana, e nella chiesa «*icona della Trinità*» soprattutto nell'Eucaristia e grazie all'Eucaristia; il futuro trinitario della storia come compimento di essa in quella che Forte chiama innumerevoli volte la «*patria trinitaria*».

La suggestione di questo lavoro, solidamente organizzato, fortemente sintetico, stilisticamente pregevole, è davvero grande, anche paragonata ai più recenti contributi sul tema della Trinità (specie Rahner, Moltmann, Kasper), tutti puntualmente citati e utilizzati.

Ma è importante, crediamo, non farsi travolgere dall'ammirazione per formulare alcuni interrogativi, davvero non di poco conto, che emergono dalla lettura. Riguardano soprattutto due suggestioni che sembrano a vol-

te aver fortemente condizionato il pensiero trinitario di Bruno Forte, fors'anche suo malgrado.

Anzitutto la suggestione hegeliana del pensiero dialettico, cui già abbiamo fatto cenno all'inizio. Valga ancora una citazione per tutte: «La trascendenza dossologica, adorabile e tremenda, del Dio dei padri tocca il suo vertice nella infinita separazione compiutasi sulla croce tra il Figlio, entrato nell'esilio dei senza Dio, e il Padre, totalmente altro nel consegnare il suo Unigenito alla morte e nell'accogliere — per amore dei peccatori — la consegna da lui fatta dello Spirito» (p. 50).

Al di là del grosso problema esegetico del come si debba intendere l'interpretazione che Gesù dà della sua morte (abbandono da parte del Padre o abbandono al Padre?), si può propriamente parlare di infinita separazione del Figlio dal Padre, di totale alterità del Padre rispetto al Figlio?

Certo, potrà rispondere Forte, cioè di contrari che reciprocamente e incessantemente si richiamano per superarsi, in modo dialettico. Ma non siamo allora al metodo hegeliano di tesi, antitesi e sintesi, che trascura (superandolo?) il principio aristotelico di non-contraddizione, permettendo così di parlare insieme di comunione e separazione, di identità e alterità? E allora, pur senza impegnarsi a discutere in sé il problema della logica trascendentale, non si rischia quanto meno, teologicamente, di fare della croce di Gesù un Venerdi santo speculativo e della sua risurrezione una Pasqua metafisica? Sembra insomma che tutto nella Pasqua avvenga esclusivamente all'interno di Dio, condanna, morte e risurrezione di Gesù. Nel N.T. non è soltanto la risurrezione ad essere detta propriamente opera di Dio? O comunque ci pare che andrebbe ben distinto il tipo di «volontà» con cui il Padre ha voluto la morte di Gesù e quella con cui vuole la sua glorificazione. Ma se il mistero pasquale è un'operazione interna a Dio, morte e risurrezione *in* Dio, come si può dire che in esso «res nostra agitur», se non perché Dio Padre, Figlio e Spirito tutto compiono per noi, per amore nostro? In realtà tutto avverrebbe però senza di noi, il peccato costituirebbe l'obiettivo da sconfiggere, ma non la causa storica della croce di Gesù, se questa non fosse altro che il mezzo o il segno della necessaria separazione del Figlio dal Padre per la loro necessaria riconciliazione. Il dramma sacro si svolge tutto in Dio avendo gli uomini soltanto come comparse e come beneficiari? Se tutto avviene così perché *deve* avvenire così, la storia non rischia di essere cancellata, o meglio di diventare soltanto storia di Dio e in Dio?

A chi infatti il Padre «consegna» il Figlio? Non alla morte, non al peccato, non al demonio, ma agli uomini per gli uomini, ai peccatori per i peccatori. La consegna non sarebbe dunque separazione, al massimo potrebbe sembrare tale agli uomini che non capiscono perché segnati del peccato. La croce non è piuttosto massimamente comunione del Padre col Figlio e del Figlio col Padre, proprio per aprire le porte della comunione agli uomini che il peccato ad essa preclude?

E non si potrebbe anche dire, in base alla complessiva teologia giovannea, che la morte di Gesù, lungi dall'essere «consegna» dello Spirito al Padre nel senso di privazione dolorosa, sia invece, in forza dell'amore che la anima, la massima apertura possibile per accoglierlo in pienezza nella sua umanità e così poterlo effondere sui suoi fratelli? Ancora, la sofferen-

za sembra far parte necessariamente della natura di Dio-Amore: ma il fatto è anche principio?

Sono interrogativi enormi, ma i loro termini almeno, ci pare, andrebbero meglio chiariti.

E poi l'altra suggestione, più sottile ma più diffusa da un capo all'altro del libro. Quella di Origene, citato appena due volte, ma il cui schema di pensiero ci sembra affiorare nell'interpretazione comunemente data a due coppie di termini di origine biblica: *exitus-reditus*, *esilio-patria*.

Se per Gesù si può parlare di «*exitus*» da Dio verso il mondo e di «*reditus*» dal mondo verso di lui, si può dire altrettanto dell'uomo se non a prezzo di supporre una certa qual *preesistenza* in Dio da cui sarebbe in qualche modo decaduto? Ma, soprattutto, l'insistente binomio *esilio-patria* non rischia di portare ad un esito di tipo *origenista*, facendo intendere la meta verso cui andiamo come la terra da cui pure già veniamo?

Altri grossissimi interrogativi che esigono forse maggiore chiarezza di impostazione, anche a costo di rinunciare a qualche suggestiva simmetria sintattica.

Ma certo non si può concludere con delle domande. Le questioni di cui sopra stimolano da sempre la teologia. Dal libro di Forte molta luce viene proiettata su di esse. Non è da stupire che non sia sufficiente. È da stupire come sia veramente tanta, in numerose pagine di una ricchezza teologica e spirituale difficilmente rinvenibile altrove. Bastino come esempio significativo, quasi un aperitivo di invito a consumare tutto il libro, quelle relative al paragrafo «L'amore è distinzione» sul mistero della Sofferenza di Dio. Buona lettura!

25 ottobre 1985

VITTORIO CROCE
Settime (AT)