

LA TEOLOGIA TRINITARIA OGGI

SOMMARIO: Introduzione — *I. La teologia manualistica*; 1. Il manuale; 2. I precedenti della sintesi manualistica; 3. Puntualizzazione — *II. La riflessione trinitaria oggi*; 1. Il "primato" della economia; 2. Il "risalimento" alla Trinità immanente; 3. Lo sviluppo della pneumatologia — *Conclusioni*.

INTRODUZIONE

La rinnovata attenzione dedicata alla tematica trinitaria è sicuramente uno degli elementi caratterizzanti il panorama della produzione teologica di questi ultimi anni: dalla notazione, già kantiana, concernente la concreta "inincidenza" dell'approfondimento speculativo riguardante il discorso sulla Trinità⁽¹⁾, si è passati a una riscoperta del mistero trinitario come «mistero strutturante tutta la fede cristiana»⁽²⁾.

Per riprendere in proposito una "sequenza" ormai diffusa per caratterizzare l'evoluzione della riflessione teologica più recente: se gli anni sessanta furono fondamentalmente segnati da un prevalere dell'interesse ecclesiologico, negli anni settanta l'attenzione si è più direttamente spostata sul tema cristologico, per poi sfociare, negli anni ottanta, in un approfondimento prevalentemente rivolto al *mysterium Trinitatis*⁽³⁾.

È stato anche fatto notare che i "passaggi" delineati non sono privi di

(1) «Dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla, tanto meno poi se ci si accorge che essa supera ogni nostro concetto»: I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, tr. it. A. Poggi, Genova, 1953, p. 47.

(2) B. SESBOÜÉ, *Bulletin de Théologie dogmatique. Trinité et Pneumatologie*, Recherches de Science Religieuse, 70 (1982), p. 379.

(3) Vedi, per questa sequenza, B. FORTE, *Pensare oggi la Trinità. Due recenti opere di teologia trinitaria*, Asprenas, 32 (1985), p. 211; V. HAHN, *Gültig von Gott reden. Erwägungen anlässlich von W. Kaspers Buch «Der Gott Jesu Christi»*, Theologie der Gegenwart, 28 (1985), p. 115. Cfr anche B. SESBOÜÉ, *Bulletin de Théologie dogmatique. Trinité et Pneumatologie*, Recherches de Science Religieuse, 66 (1978), pp. 417 ss.; R. MARLÉ, *Bulletin de Théologie protestante*, Recherches de Science Religieuse, 71 (1983), pp. 563 ss.

una loro alquale coerenza: in particolare per quel che riguarda più direttamente l'ambito cattolico⁽⁴⁾.

Il concilio Vaticano II aveva dedicato attenzione all'"aggiornamento" della chiesa, in vista di un rinnovato dialogo con il mondo moderno: sotto questo profilo e per questo aspetto, un concilio indubbiamente "ecclesiologico".

Ma per "aggiornarsi" veramente, la chiesa non può prendere altri punti di riferimento se non il Cristo; anche al mondo, la chiesa non è mandata ad annunciare se stessa, bensì Gesù Cristo, perché «non esiste sotto il cielo altro nome dato agli uomini, per mezzo del quale noi possiamo essere salvi» (At. 4,12).

Ma, ancora, il Messia Gesù non è se non il Figlio del Padre, generato nello Spirito Santo e divenuto, con la sua risurrezione, «spirito vivificante» (1 Cor. 15,45): in Lui si attua definitivamente quel disegno di salvezza che ha la sua origine nel Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, il suo centro precisamente nell'unico Signore Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, e il suo compimento nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita. In questa prospettiva, allora, dalla chiesa, a Cristo, alla Trinità: non semplicemente nel senso di passaggio da un argomento a un altro, ma nella linea di un approfondimento, di un collegamento interiore e non solo estrinseco⁽⁵⁾.

Cheché ne sia del valore di simile ricostruzione⁽⁶⁾, di fatto la tematica trinitaria è oggi oggetto di molteplice attenzione: intendiamo procedere a delineare le caratteristiche fondamentali dello attuale *status quaestionis* in proposito.

Richiameremo innanzitutto le linee di fondo de I. *La teologia manualistica* (potremmo dire, in qualche modo, lo *status quo ante*); preciseremo

(4) Cfr su questo soprattutto W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia, 1986⁵, pp. 9 ss.; IDEM, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*, Brescia, 1986, pp. 66 ss.

(5) È noto che qualcosa del genere richiamato è rinvenibile anche a livello di magistero pontificio: dall'*Ecclesiam suam*, l'enciclica programmatica del pontificato di Paolo VI (6.8.1964), si è passati alla *Redemptor hominis*, la prima enciclica di Giovanni Paolo II (4.3.1979); e, dopo la *Dives in misericordia* (30.11.1980), presentando la sua successiva enciclica dedicata allo Spirito Santo (*Dominum et vivificantem*: Pentecoste 1986), lo stesso Giovanni Paolo II ha dichiarato: «Ho preparato una lettera enciclica sullo Spirito Santo... Incomincia con le parole che troviamo nel Credo niceno-costantinopolitano: *Dominum et vivificantem*: "è Signore e dà la vita". Essa costituisce una trilogia con le encicliche *Dives in misericordia* e *Redemptor hominis*, dedicate al Padre e al Figlio. Si tratta pertanto di trilogia trinitaria» (*L'Osservatore romano*, 19-20 maggio 1986, p. 6).

(6) Non è mai agevole, soprattutto a distanza così ravvicinata, una lettura sintetica del complessivo panorama teologico che renda ragione della sua complessità e, al medesimo tempo, ne sappia individuare gli elementi realmente polarizzanti: c'è anche chi ha visto questi anni più recenti come caratterizzati da un prevalente interesse per l'escatologia («Nella discussione postconciliare, all'interesse ecclesiologico ha fatto seguito quello cristologico, che ora sembra sostituito da quello escatologico»: H. VERWEYEN, *Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie*, in *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, hrsg. W. BREUNING, Freiburg im Breisgau, 1986, p. 15), oppure per la teologia sacramentaria (cfr H. BOURGEOIS, *Bulletin de théologie sacramentaire*, *Recherches de Science Religieuse*, 72 (1984), p. 291)...

poi quelli che a noi sembrano gli elementi più significativi de II. *La riflessione trinitaria oggi*.

I. LA TEOLOGIA MANUALISTICA

Per comprendere il rinnovamento attuale, è necessario delineare lo sfondo precedente, il *terminus a quo*: ora questo, per quanto riguarda l'ambito cattolico, è fondamentalmente rappresentato dalla sistemazione manualistica. Ripercorriamo allora innanzitutto le caratteristiche fondamentali della trattazione del manuale: dedicando anche attenzione esplicita al modo con il quale essa si è costituita.

1. Il manuale

È noto che la riflessione teologica propriamente detta era denominata "teologia dogmatica", perché faceva prevalente riferimento al dogma della chiesa e non direttamente alla rivelazione biblica: quest'ultima era letta alla luce del dogma e a sostegno di esso. Ciò fondamentalmente in funzione antiprottestante.

Per quanto riguarda il discorso su Dio, si deve dire che la prospettiva trinitaria non era immediatamente a tema dell'attenzione: la sintesi manualistica era articolata in due trattazioni adeguatamente distinte, il *De Deo Uno*, innanzitutto, e solo successivamente il *De Deo Trino* ⁽⁷⁾.

Il primo trattato, che era quello che propriamente dava inizio a tutta la serie dei successivi trattati di teologia, affrontava in apertura la tematica dell'*esistenza* dell'unico Dio: veniva sviluppata qui la tesi della conoscibilità naturale di Dio, in diretto riferimento alla presa di posizione dogmatica del concilio Vaticano I: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» ⁽⁸⁾. L'impegno era quello di chiarire che una ragione umana correttamente usata ha senz'altro la possibilità di arrivare ad affermare l'esistenza di Dio: in tale contesto si faceva normalmente menzione delle negazioni soprattutto illuministiche della realtà divina, in particolare dell'ateismo, per condannarle.

Dal momento che la conoscenza naturale dell'esistenza di Dio non può non porre il problema anche di una qualche conoscenza della sua natura, si

(7) Cfr su questo, K. RAHNER, *Osservazioni sul trattato dogmatico «De Trinitate»*, in *Id.*, *Saggi teologici*, Roma, 1965, 587-634; G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, in *I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi*, a cura di A. MARRANZINI, Milano, 1968, 27-61. V. anche P. SILLER, *Il Dio uno*, in *Bilancio della teologia del XX Secolo*, a cura di R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER, Vol. III (Roma, 1972), 13-25; W. BREUNING, *La dottrina trinitaria*, *ibid.*, 26-43.

(8) DS 3004. «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit» (DS 3026).

passava successivamente a trattare precisamente dell'*essenza* dell'unico Dio: ciò che lo caratterizza come tale, che lo distingue da tutti gli altri esseri e da tutte le realtà create, il suo volto più proprio. Si distingueva qui tra «essenza fisica», cioè quel complesso di caratteristiche che vengono riconosciute come intrinsecamente collegate con la natura divina (gli *attributi* divini), ed «essenza metafisica», cioè quella caratteristica che l'intelligenza riconosce come in qualche modo riassuntiva e fontale nei confronti delle altre, come la radice sulla quale si fondano e poggiano tutte le altre divine perfezioni; a questo proposito l'orientamento decisamente prevalente nei manuali era quello di rinvenire tale caratteristica fondamentale e decisiva nel fatto che Dio ha l'essere da sé e non da altri, è l'essere stesso: Egli è l'*Ipsum Esse Subsistens* ⁽⁹⁾.

Sin qui il *De Deo Uno*.

Approfondita la tematica dell'unità divina, il successivo trattato *De Deo Trino* metteva a fuoco il dato di fatto che il volto di quest'unico Dio è in realtà caratterizzato dalla presenza di tre Persone: veniva qui preso in considerazione il mistero più propriamente rivelato della Trinità, la conoscenza più direttamente soprannaturale di Dio come Padre, Figlio e Spirito, il dogma trinitario della chiesa.

Stante l'impostazione, l'attenzione era decisamente rivolta all'"in sé" di Dio: si trattava di chiarire come la verità trinitaria, sancita dal dogma, non fosse incompatibile con l'unità dell'essenza divina, analizzata e precisata in precedenza.

La trattazione prendeva le mosse non dalla rivelazione di Dio nella storia, bensì dalle *processioni* «ab aeterno» in Dio: come il Figlio procede dal Padre, come lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Veniva sviluppata in particolare la cosiddetta immagine psicologica⁽¹⁰⁾ della Trinità: l'analogia tratta cioè dalla vita "psicologica" e, più in genere, dalla realtà personale/spirituale dell'uomo, per comprendere la vita trinitaria (il Verbo procede dall'intelletto del Padre, lo Spirito Santo procede dalla volontà, o dal reciproco amore, del Padre e del Figlio).

Il discorso imponeva di precisare le *relazioni* tra Padre, Figlio e Spirito:

(9) Scrive ad esempio M. SCHMAUS (per citare un punto di riferimento recente ed illustre: che peraltro rappresenta già un tentativo di risistemazione del discorso *receptus*): «Non si può... dire nulla di più pregnante di Dio se non che egli è. La sua essenza consiste nell'essere, inteso come esistenza, realtà, attualità. Dio è l'essere assoluto, l'atto puro. Anche se tali espressioni derivano dalla filosofia greca, tuttavia sono assai atte a rendere la natura dell'essere divino quale si manifesta nell'agire storico di Dio rivelatoci dalla Scrittura. L'essenza di Dio sta nel fatto che essa esiste in modo assoluto; non si attua in quanto le si aggiunge l'esistenza. Anzi la sua essenza non *ha* esistenza, ma *è* esistenza. Non vi è in lui alcuna possibilità che debba o possa passare in atto. In Dio ogni possibilità è essenzialmente e necessariamente attuata. E ogni possibilità concepibile a mente umana si fonda, in ultima analisi, sulla realtà di Dio. *L'essenza di Dio è quindi l'essere per sé sussistente*» (M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica. I. Introduzione - Dio - Creazione*, Torino, 1959³, p. 337).

(10) O comparazione antropologica.

il concetto di relazione⁽¹¹⁾ era concetto-chiave nella riflessione manualistica, per poter chiarire come Dio potesse essere contemporaneamente uno e trino.

Si passava poi a considerare direttamente le tre *Persone*: determinando ciò che è “proprio” di ciascuna⁽¹²⁾, e ciò che invece è “comune” e deve essere riferito all’unica natura divina⁽¹³⁾.

Alla fine, quasi come appendice, si dedicava un accenno al tema delle *missioni*: all’invio cioè del Figlio e dello Spirito nel mondo e nella vicenda dell’umanità, nella storia della salvezza.

Per quanto concerne il riferimento alla Bibbia, il manuale ritrovava sostanzialmente nell’Antico Testamento l’affermazione della unità di Dio (affermazione che implicava, evidentemente, la convinzione della sua esistenza): il Nuovo Testamento rivela invece la Trinità, nel senso che il Nuovo Testamento condivide fundamentalmente e riprende l’idea anticotestamentaria di Dio, sottolineando nel contempo che anche Gesù e lo Spirito sono da mettere sullo stesso piano di Jahwè, fanno parte a pieno titolo dell’unica realtà divina⁽¹⁴⁾. Stante la chiave di lettura dogmatica, il punto di riferimento del discorso era costituito dalle formule del dogma, delle quali si ricercava il fondamento/continuità con la Scrittura: per quel che riguarda direttamente il tema trinitario, ciò significava privilegiare le “formule” trinitarie neotestamentarie come condensazione di un “insegnamento” che, abbozzato nei Sinottici (ciò che Gesù ha insegnato sulla Trinità, ciò che Mt, Mc, Lc hanno insegnato sulla Trinità), sarebbe stato approfondito da Paolo soprattutto a proposito della divinità del Figlio, e da Giovanni per quanto concerne in particolare la divinità/ “personalità” dello Spirito Santo.

Delle molte osservazioni che si potrebbero fare, ci limitiamo qui a due, capitali:

— innanzitutto, la decisa secondarietà, nel manuale, del vero e proprio discorso trinitario: nettamente prevalente è il tema dell’unico Dio, dell’unità divina, rispetto al quale solo successivamente viene introdotta e approfondita la prospettiva della Trinità, la realtà del Padre, del Figlio e dello Spirito

— in secondo luogo, è evidente la scarsissima influenza dell’orizzonte più propriamente storico-salvifico: per quanto riguarda il *De Deo Uno*, è fuori di ogni dubbio il carattere prevalentemente filosofico-razionale di tutta la trattazione; sul versante del *De Deo Trino* è indiscutibile l’attenzione

(11) L’espressione va intesa in senso proprio: il “contesto di riferimento” delle riflessioni era qui costituito dalle precisazioni *concettuali* che distinguevano tra relazione reale, relazione logica, ecc.

(12) Le “proprietà” e le “nozioni” divine.

(13) E, se mai, solo “appropriato” alle singole persone.

(14) In questa prospettiva ricercare le eventuali prefigurazioni anticotestamentarie del mistero più propriamente trinitario equivaleva a ricercare i “preannunci” di una qualche pluralità in Dio: in proposito il manuale citava Gn 1,26 («Poi Iddio disse: “Facciamo” l’uomo a nostra immagine e somiglianza»), l’episodio dei tre personaggi comparsi ad Abramo al querceto di Mamre (Gn 18)...

data all'“in sé” di Dio, alla Trinità immanente, alla “dottrina” trinitaria, a tutto scapito della Trinità economica (la considerazione delle “missioni”, dell’“economia”, è collocata solo al termine della riflessione, quasi “aggiuntivamente”).

Per riprendere in proposito delle lucidissime notazioni di G. Colombo: «la divisione in *De Deo Uno* e *De Deo Trino* suggerisce un'interpretazione che, al limite, si risolve in una duplice considerazione di Dio, rispettivamente quella filosofica e quella teologica, dove — si deve aggiungere — la considerazione filosofica prevale su quella teologica, perché, da un lato, il carattere filosofico del *De Deo Uno* risulta assolutamente e, dall'altro, la considerazione teologica del *De Deo Trino* risulta chiusa in se stessa, senza rapporto operativo col *De Deo Uno* e — si deve aggiungere — con la storia della salvezza. L'idea conclusiva che ne risulta è che Dio è l'*Ipsum Esse Subsistens*, entro cui s'iscrive la determinazione particolare della sussistenza trinitaria. Con la conseguenza che se la trattazione generale della teologia si apre ed è dominata, cioè riceve la sua impostazione dal trattato su Dio, la nozione di Dio che comanda la trattazione teologica è quella dell'*Ipsum Esse Subsistens*, mentre la concezione trinitaria resta annidata nell'organismo teologico come un corpo estraneo, presente ma inassimilato»⁽¹⁵⁾.

2. I precedenti della sintesi manualistica

Si deve dire che il manuale si colloca al termine di una lunga evoluzione precedente di pensiero e di riflessione; di essa richiamiamo brevemente qui i “passaggi” fondamentali⁽¹⁶⁾.

In epoca patristica rimane vivissimo il contatto con la Bibbia e con il suo orizzonte storico-salvifico: è l'azione divina nella storia della salvezza che è in primo piano. Dominanti i temi della paternità di Dio, dell'incarnazione del Figlio, dell'inabitazione dello Spirito Santo nella chiesa e nei credenti... L'impostazione è di tipo soteriologico: a tema c'è comunque la nostra redenzione (la nostra divinizzazione, per usare il linguaggio dei Padri)⁽¹⁷⁾.

L'incontro però con la riflessione ellenistica ha comportato uno sviluppo dell'attenzione dedicata ai rapporti intratrinitari, all'approfondimento dei legami tra le tre persone divine: per chiarire il radicamento ultimo di quell'economia salvifica presentata dalle Scritture⁽¹⁸⁾.

(15) G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, cit., p. 30.

(16) Per una simile ricostruzione cfr., sinteticamente, L. SERENTHÀ, voce *Dio*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Vol. 1 (Torino, 1977), pp. 694-697, e la bibliografia ivi citata. V. anche A. MILANO, voce *Trinità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba, 1977, pp. 1788-1794.

(17) «*Deus factus est homo ut homo fieret Deus*»: è questa un'espressione spesso usata in epoca patristica come riassuntiva di tutto il disegno divino di salvezza.

(18) Con la differente sensibilità, in proposito, tra Oriente e Occidente: su questo v. sotto, nota 68 (cf anche l'accento di nota 22).

In tale direzione portava anche la necessità di rispondere alle eresie: queste mettevano in questione precisamente il collegamento tra storia della salvezza e vita intradivina. Le posizioni modaliste parlavano di tre modi unicamente "economici" di presentarsi dell'unica natura divina; le visioni subordinazionarie vedevano il Figlio e lo Spirito come entità inferiori, non appartenenti alla realtà stessa di Dio.

Il dovere di respingere simili presentazioni del discorso cristiano impone esattamente di precisare la *theologia*: proprio perché la vita intima divina non rimanga "al di là", radicalmente intoccata dalla *oikonomia*.

Ciò ha implicato di fatto degli spostamenti di accento: in collegamento soprattutto con gli interventi dogmatici, resi necessari dalle provocazioni provenienti dall'ambiente culturale.

In particolare dopo la presa di posizione nicena va progressivamente persa l'affermazione neotestamentaria della creazione in Cristo, della funzione del Verbo nella creazione: per evitarne ogni lettura di tipo ultimamente demiurgico-subordinazionista. Ciò significa, per fare un solo richiamo, che la "natura umana" ("chi è l'uomo") viene sempre meno letta in chiave cristocentrica: il riferimento del primo Adamo all'ultimo Adamo diventa sempre più debole. In tale prospettiva l'agostiniana dottrina psicologica della Trinità appare in meno diretto collegamento con la storia della salvezza: la "base antropologica" si presenta con una sua certa "autonomia", con una alquale consistenza sua propria.

In epoca medioevale-scolastica si sviluppano le problematiche riguardanti la "pensabilità" del volto di Dio: la *ratio*, pur nella "ancillarità" nei confronti della *fides*, acquista progressivamente un suo spazio relativamente autonomo.

Si allarga la messa in luce, la ricerca, l'approfondimento degli armoniosi nessi logici esistenti tra le diverse realtà rivelate: si evidenzia la distinzione tra "teologia" ed "economia"⁽¹⁹⁾.

Per quanto riguarda il discorso sul Dio cristiano, è con Tommaso che si diffonde la precedenza data alla trattazione dell'unità di Dio (I, qq. 2-26) rispetto a quella della Trinità (I, qq. 27-43): mentre ancora in Pier Lombardo nell'unico trattato *De Trinitate* è evoluta anche la problematica concernente l'unità divina, nella *Summa Theologiae* il *De Deo Uno* ("ea quae ad essentiam, de unitate et Trinitate, de generatione et processione quantum potuimus. Nunc agendum de beneficiis" (cit. da A. GRILLMEIER, *Du «Symbolum» à la Somme Théologique. Contribution à l'étude des relations théologico-historiques entre la patristique et la scolastique*, in *Eglise et tradition*, a cura di J. BETZ - H. FRIES, Le Puy - Lyon, 1963, p. 133, nota 76).

(19) Significativo in proposito un testo del sec. XII, appartenente alla scuola abelardiana, posto a conclusione della trattazione su Dio: «Diximus illa, quae pertinent ad theologiam. Nunc dicendum est de his, quae pertinent ad beneficia, quia fides catholica in duobus consistit, in cognitione divinae essentiae et beneficiis. Egimus de divina essentia, de unitate et Trinitate, de generatione et processione quantum potuimus. Nunc agendum de beneficiis» (cit. da A. GRILLMEIER, *Du «Symbolum» à la Somme Théologique. Contribution à l'étude des relations théologico-historiques entre la patristique et la scolastique*, in *Eglise et tradition*, a cura di J. BETZ - H. FRIES, Le Puy - Lyon, 1963, p. 133, nota 76).

(20) Abbiamo scritto non a caso che «è con Tommaso che si diffonde la precedenza data alla trattazione dell'unità di Dio»: perché non è propriamente il Dottore Angelico l'iniziatore di una simile prospettiva. Su questo, c per quanto riguarda anche in partico-

Tra l'altro, è noto che l'Aquinate ritiene che il Simbolo Apostolico e, con esso, il Niceno-Costantinopolitano, insegnino prima l'unità di Dio, e poi la trinità delle persone⁽²¹⁾.

Il pericolo allora è che l'unità della quale si parla diventi più di tipo filosofico-razionale: non essendo letto alla luce della rivelazione trinitaria, bensì precedentemente a essa⁽²²⁾, il volto dell'unico Dio tende ad assumere caratteri meno direttamente legati all'economia rivelata.

E nella stessa considerazione della Trinità, il legame con la storia della salvezza tende sempre più ad allentarsi: si evidenziano i problemi concettuali (il concetto di processione, il concetto di relazione...).

Anche l'approfondimento delle analogie trinitarie (segnatamente quella antropologica) in tale contesto può finire per contribuire a mettere sempre più sulla sfondo il discorso più direttamente economico-salvifico.

Tutto ciò soprattutto verso la fine dell'epoca medioevale: con il progressivo dissolversi delle stesse prospettive elaborate nell'arco della riflessione scolastica.

Quando in epoca moderna alla *Summa* e ai *Commenti alla Summa* si sostituisce a poco a poco il manuale, quest'ultimo per parte sua riprende e sistematizza la divisione in *De Deo Uno* — *De Deo Trino*; il contesto più globale è quello della polemica anti-protestante, da un lato, e del progressivo diffondersi della visione illuministica, dell'affermazione della *ratio* a prescindere dalla *fides*, dall'altro.

In opposizione alla Riforma la riflessione teologica manualistica, come s'è già richiamato, fa sempre più diretto riferimento al dogma della Chiesa, e non immediatamente alla rivelazione biblica; d'altro canto le negazioni illuministiche impongono un approfondimento delle capacità della ragione umana in particolare in ordine all'affermazione dell'esistenza di Dio⁽²³⁾.

Ecco allora che nel *De Deo Uno* del manuale acquista notevole sviluppo la tematica della conoscibilità naturale di Dio, facendo prevalente riferimento a quello che sarà poi il pronunciamento dogmatico del concilio Vaticano I: ma qui il discorso sull'unità di Dio è ormai diventato globalmente e genericamente un discorso su Dio, sul suo volto, sulla sua essenza, sui suoi attributi..., per cui il successivo tema trinitario tende immediatamente a diventare accessorio, svolto all'interno di un quadro pre-dato e pre-definito.

E nel *De Deo Trino* l'unica natura divina non è riletta alla luce dell'economia salvifica, trinitariamente (non si rilegge il volto di Dio alla luce di

lare una analisi più precisa dei rapporti tra la visione tomista e la sistemazione di Pier Lombardo, cfr segnatamente G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, cit., pp. 32 ss.

(21) Cfr II-II, q. 1, a. 8.

(22) Per quanto questo sia evidentemente in continuità con una visione in particolare latina, occidentale del mistero trinitario: la quale non significa, direttamente e *per se stessa*, immediata dimenticanza del contesto economico-salvifico. La cosa va tenuta presente per una corretta valutazione globale della posizione tomista.

(23) Tutto ciò sullo sfondo del definitivo affermarsi di una nozione di rivelazione come rivelazione di verità, e della concomitante sempre più netta distinzione tra verità accessibili per fede e verità accessibili anche per via di riflessione razionale.

Gesù e dello Spirito, bensì si sa già “chi è Dio”, si tratta di precisare che anche Gesù e lo Spirito lo sono): per cui il mistero trinitario è prevalentemente il problema della tri-unità di Dio, di come Dio possa essere contemporaneamente uno e trino, di come conciliare l'uno e il tre. Di questo si ricerca la comprensione, l'intelligibilità, facendo riferimento ai concetti di processione, di relazione, di persona, di missione, all'analogia psicologica.

3. *Puntualizzazione*

A proposito di quanto siamo andati sin qui dicendo, si impone una precisazione non secondaria: la lettura da noi delineata della evoluzione globale della riflessione teologico-trinitaria costituisce uno degli elementi del rinnovamento recente riguardante il discorso su Dio. Ci spieghiamo.

La ricostruzione *recepta* del cammino della riflessione vedeva innanzitutto in particolare nella precisazione dogmatica un chiarimento/sistemazione/approfondimento di quello che nella rivelazione biblica era presentato unicamente in maniera iniziale, non sistematica, senza preoccupazioni di concatenazione logica; ciò che la Bibbia solo abbozzava, il dogma chiariva e precisava, sia a livello di contenuti che a livello di modalità espressive. L'immagine più usata in proposito era quella del passaggio dal seme all'albero: quanto nella Scrittura era presente *in nuce*, veniva successivamente fatto fruttificare portandolo, con il dogma, a piena maturazione ed esplicitazione⁽²⁴⁾. Il simbolo niceno-costantinopolitano acquistava qui una centralità tutta peculiare: poi via via i successivi interventi dogmatici, fino in particolare al concilio Vaticano I.

Su tale sfondo la riflessione più propriamente teologica era intesa come avente il compito di offrire le categorie di pensiero per elaborare e approfondire il quadro biblico-dogmatico: precisandolo ulteriormente, arricchendolo, fornendone le motivazioni più direttamente speculative.

Il momento medioevale-scolastico era, in questa prospettiva, nodale: qui veniva sviluppato un contributo decisivo alla pensabilità del discorso teolo-

(24) Punto di riferimento qui era in particolare il *Commonitorio* di VINCENZO DI LERINS, soprattutto il cap. 23 (cfr DS 3020): «Crescano, dunque, e progrediscano in ogni modo possibile l'intelligenza, la conoscenza, la sapienza, sia dei singoli che della collettività, sia di un individuo che di tutta la Chiesa, secondo l'età e i secoli; purché ciò avvenga esattamente secondo la loro peculiare natura, e cioè nel medesimo dogma, nel medesimo senso, secondo una medesima interpretazione... Facciamo un esempio. I nostri padri hanno nel passato seminato nel campo della Chiesa il buon granto della fede; sarebbe oltremodo ingiusto e sconveniente se noi, loro discendenti, invece del frumento dell'autentica verità dovessimo raccogliere la zizzania fraudolenta dell'errore (cfr Mt 13,24-30). È invece giusto e logico che la mietitura corrisponda alla semina, e che noi raccogliamo, quando il grano della dottrina è giunto a maturazione, il frumento del dogma. Se, col procedere del tempo, qualcosa nei semi originali si è sviluppato giungendo felicemente a piena maturazione, non si può dire che sia mutato il carattere specifico del seme; vi può essere un mutamento nell'aspetto, nella forma, una differenziazione più precisa, ma la natura propria di ciascuna specie rimane intatta» (ed. it. a cura di G. COLAFEMMINA, Alba, 1968, pp. 136 s. 138 s.).

gico-trinitario e veniva offerta, in particolare in Tommaso, una sistemazione ragionata e non precaria del dato.

Il manuale avrebbe poi definitivamente correlato alla “chiarezza” della pensabilità la “certezza” del dogma: con l’affermarsi precisamente della teologia «dogmatica».

Ora, non che tutto ciò sia *simpliciter* dimenticato nel contesto del rinnovamento attuale⁽²⁵⁾: solo⁽²⁶⁾ si è molto più sensibili in particolare a due aspetti, che sottolineiamo esplicitamente.

Innanzitutto, la precisazione dogmatica non ha comportato unicamente chiarimenti, esplicitazioni, approfondimenti: di fatto ha voluto dire anche parzializzazioni, insistenza su alcuni aspetti invece che su altri, spostamenti di accento. Il dogma non vuole definire adeguatamente la verità in questione: interviene primariamente per condannare l’errore. La sua finalità non è direttamente positivo-espositiva, bensì prevalentemente negativa: è per escludere l’eresia che normalmente si hanno interventi dogmatici, non per offrire una trattazione adeguata della *res de qua agitur* ⁽²⁷⁾. L’attenzione è rivolta alle verità sottoposte a contestazione: non immediatamente alla globalità del quadro della rivelazione. La rivelazione biblica non è tanto il seme che poi a poco a poco si sviluppa fino a raggiungere le dimensioni dell’albero: la rivelazione biblica è per così dire il tutto, è l’elemento globale e permanentemente decisivo al quale la stessa puntualizzazione dogmatica, che prende posizione su aspetti specifici e precisi, perennemente rimanda. Per fare un solo esempio in proposito, riguardante direttamente il simbolo niceno-costantinopolitano: se quest’ultimo non viene letto alla luce della rivelazione e a servizio di essa, bensì, viceversa, come punto di riferimento a partire dal quale elaborare la riflessione teologico-trinitaria, la distinzione, presente in particolare nell’articolo cristologico, tra il Logos come Figlio di Dio nella sua preesistenza («Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero...») e il Logos incarnato nato da Maria («Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo...») può diventare divaricazione: contribuendo così di fatto ad allargare la distanza tra “teologia” ed “economia”, senza mantenere decisamente in primo piano la prospettiva storico-salvifica⁽²⁸⁾.

(25) Cfr, per quanto riguarda in particolare l’epoca patristica e scolastica, ancora recentemente: F. COURTH, *Trinität. In der Schrift und Patristik*, Freiburg im Breisgau, 1988; IDEM, *Trinität. In der Scholastik*, Freiburg im Breisgau, 1985.

(26) È un «solo» però dalle molte implicazioni: che comporta una risistemazione di tutto il quadro globale.

(27) «Non pro veritate cognoscenda erant necessariae synodi generales, sed ad errores reprimendos», afferma il relatore V. Gasser al concilio Vaticano I: MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 52 (Arnhem-Leipzig, 1927), col. 1211.

(28) Si veda in proposito la valutazione di W. KASPER nell’opera *Gesù il Cristo*: «È comprensibile che la teologia della chiesa antica non sia riuscita a tradurre in tutte le sue conseguenze la decisione fondamentale dei concili di Nicea e di Costantinopoli. Ciò avrebbe presupposto una riorganizzazione globale delle categorie in uso nella metafisica antica... Poté così accadere che, con l’*omoúsios* di Nicea, la metafisica ontologica abbia

Qui è, più globalmente, il corretto rapporto tra Bibbia e dogma che deve essere affermato: per riprendere in proposito una affermazione generale del concilio Vaticano II: «La sacra tradizione e la sacra scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla chiesa. Aderendo a esso tutto il popolo santo, unito ai suoi pastori, persevera costantemente nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle orazioni (cf Atti 2, 42 gr.), in modo che, nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa si crei una singolare unità di spirito tra vescovi e fedeli. L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo magistero vivo della chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio» (*Dei Verbum*, n. 10)⁽²⁹⁾.

Il secondo aspetto riguarda la tematica della pensabilità, dell'approfondimento più propriamente teologico-speculativo, in particolare medioevale-scolastico: oggi si è molto più sensibili ai costi che di fatto ha comportato per quanto concerne segnatamente il primato da dare e da mantenere all'orizzonte economico-salvifico.

Quando per esempio Tommaso sostiene la tesi che qualunque delle tre Persone divine poteva incarnarsi (pur con tutte le precisazioni del caso), tale tesi⁽³⁰⁾ viene oggi correntemente valutata come un sintomo notevole di allentamento dei rapporti tra "teologia" ed "economia"⁽³¹⁾.

fatto il suo ingresso nella teologia, soppiantando sempre più decisamente il modo di riflettere biblico, evoluto entro gli schemi escatologici e storico-salvifici. Il cristianesimo perse così parecchio del suo dinamismo storico e della sua prospettiva incentrata sul futuro... Basta dare uno sguardo alla tradizione per accorgersi che il Simbolo Niceno-Constantinopolitano, che professa Gesù Cristo come vero Dio, solleva delle difficoltà tutt'altro che superate e costituisce per la teologia un compito che fino ad oggi non è stato ancora assolto. Bisognerà sottoporre questo modo di raffigurare e concepire Dio e la sua immutabilità ad una fondamentale reinterpretazione cristologica, per far emergere nuovamente la concezione biblica del Dio della storia» (*o.c.*, pp. 248, 251; cfr anche quanto abbiamo richiamato sopra a proposito della progressiva messa in ombra, a seguito dell'eresia ariana e dopo la presa di posizione nicena, dell'affermazione biblica della creazione in Cristo: *supra*, p. 96). Per quanto riguarda più direttamente in particolare il pronunciamento del concilio Vaticano I, v. *sotto*, nota 39.

(29) *Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del concilio Vaticano II* (Bologna, 1981)¹², nn. 886 s. Nella medesima linea il concilio prescrive che il discorso teologico inizi non dal dogma, bensì dall'esposizione delle tematiche bibliche: «Nell'insegnamento della teologia dogmatica, prima vengano proposti gli stessi temi biblici; si illustri poi agli alunni il contributo dei padri della chiesa orientale e occidentale nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma...» (*Optatam totius*, n. 16: *Enchiridion Vaticanum*, cit., n. 807).

(30) III, q. 3, a. 5.

(31) Per riprendere ancora un'espressione di W. Kasper: «Ovviamente questo modo [economico- salvifico] di vedere la realtà divina non lo riscontriamo più nella speculazione scolastica, stando alla quale ciascuna delle tre persone divine avrebbe potuto, in fondo, diventar uomo. Tale arbitrarietà (per quanto successivamente "mitigata" con op-

La stessa precedenza data, nella riflessione tomista, al *De Deo Uno* è attualmente ritenuta ampiamente problematica: per le ragioni che sono state anche da noi richiamate, soprattutto per la “secondarietà” che quasi inevitabilmente riveste il mistero trinitario, oltre che per la scarsa attenzione al contesto più propriamente economico, dell'economia della salvezza⁽³²⁾.

Ecco allora che il quadro globale della ricostruzione storica muta sensibilmente⁽³³⁾: precisamente nella linea da noi delineata in precedenza.

* * *

In ogni caso, il dato della non-centralità del mistero trinitario nella sistemazione *recepta* è di fatto inequivocabile: comunque se ne ricostruiscano i precedenti e le motivazioni.

E tale dato non riguarda solo la riflessione teologica in senso stretto: ha permeato di sé molti aspetti della vita della chiesa.

Non si dimentichi che nel *Catechismo* cosiddetto di Pio X, alla domanda «Chi è Dio?», la risposta era: «Dio è l'Essere perfettissimo, Creatore e Signore del cielo e della terra»⁽³⁴⁾: senza alcuna esplicita menzione della realtà della Trinità.

Per riprendere delle osservazioni di K. Rahner spessissimo citate, riferentesi precisamente allo *status quo ante*: «i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, sono quasi solo dei “monoteisti” nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà... rischiare l'affermazione che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo un tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata... Poiché, quando oggi si parla dell'incarnazione di Dio, lo sguardo cade, in senso teologico e religioso, solamente sul fatto reale che “Dio” s'è fatto uomo, che “una” persona divina (della Trinità) ha assunto carne umana, ma non sul fatto che questa persona è appunto proprio quella

portuni argomenti di convenienza) sopprime l'intimo nesso esistente fra Trinità immanente e Trinità economica, e rende la prima una speculazione inutile, la seconda un'azione arbitraria di Dio» (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 257; cfr anche p. 351).

(32) «In S. Tommaso... si hanno due trattati distinti e disposti in modo che il *De Deo Uno* precede il *De Deo Trino*. Non è senza significato notare che nella valutazione di questo fatto la storiografia mostra un'evoluzione, nel senso che, mentre la storiografia del passato, anche recente, l'ascriveva a merito di S. Tommaso, la storiografia attuale gliene fa piuttosto una colpa»: G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, cit., p. 37. Per quanto riguarda in genere il pensiero di Tommaso, si veda il contributo di G. Angelini in questo medesimo Dossier.

(33) Per queste e per altre motivazioni: bisognerebbe qui richiamare in particolare tutta la discussione riguardante segnatamente la riflessione agostiniana. Per quanto concerne la cosiddetta immagine psicologica della Trinità, rimane tuttora fondamentale M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, 1967² (ed. or. Münster, 1927); cfr anche, più in generale, IDEM, *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*, in *Studia Patristica VI* (Berlin, 1962), 503-518. Cfr in proposito le riflessioni di G. Angelini nel contributo citato.

(34) *Catechismo della dottrina cristiana pubblicato per ordine del Sommo Pontefice S. Pio X*, Città del Vaticano, 1959, p. 12.

del *Logos*. Si può avere il sospetto che, per il catechismo della mente e del cuore (a differenza del catechismo stampato) la rappresentazione dell'incarnazione da parte del cristiano non dovrebbe punto mutare, qualora non vi fosse la Trinità... Nessuna meraviglia quindi se la pietà ispirata alla dottrina sull'incarnazione ricava di fatto che "Dio" si è fatto uomo, senza sentirvi insieme una chiara affermazione circa la Trinità. E così la chiara consapevolezza di fede nell'incarnazione non è ancora una prova che la Trinità significhi qualcosa nella devozione comune del cristiano»⁽³⁵⁾.

II. LA RIFLESSIONE TRINITARIA OGGI

La situazione odierna è stata descritta come un passaggio da «l'esilio della Trinità» a un «ritorno alla "patria trinitaria"»⁽³⁶⁾: per indicare appunto la recente "concentrazione" della produzione teologica sul tema della Trinità⁽³⁷⁾.

Richiamiamo qui gli elementi principali e più significativi che caratterizzano il panorama attuale della riflessione: con l'attenzione più alle prospettive fondamentali, che alle singole questioni particolari.

(35) Cfr K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, vol. 3 (Brescia, 1969), p. 404s.

(36) B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo, 1985, pp. 13.15. Sulla situazione attuale della teologia trinitaria cf in particolare, oltre agli interventi citati sopra, note 2, 3 e 7: J. M. ALONSO, *La reflexión teológico-trinitaria hoy*, in *La Trinidad, hoy*, Salamanca, 1973, 165-202; F. BOURASSA, *La Trinità*, in *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, a cura di K. H. NEUFELD, Brescia, 1983, 337-372; J. A. BRACKEN, *What are they saying about the Trinity?*, New York, 1979; W. LÖSER, *Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe*, in *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, hrsg. W. BREUNING, Freiburg im Breisgau, 1984, 19-45; CH. SCHÜTZ, *Gegenwärtige Tendenzen in der Gottes- und Trinitätslehre*, in *Mysterium Salutis. Ergänzungsband*, hrsg. M. LÖHRER - CH. SCHÜTZ - D. WIERDERKEHR, Einsiedeln, 1981, 264-322.

(37) Si deve dire che il "punto di svolta" verso l'attuale rinnovata attenzione alla tematica trinitaria è dato in ambito protestante già dalla *Kirchliche Dogmatik* di K. BARTH (in particolare I,1. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich, 1964⁸, 311-514), e in ambito cattolico dal contributo di K. RAHNER a *Mysterium Salutis*, risalente agli anni sessanta (K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, cit.). Diamo qui di seguito un elenco delle principali pubblicazioni recenti di teologia trinitaria, divise per aree linguistiche (con al termine un richiamo alla produzione orientale-ortodossa):

Area tedesca. J. AUER, *Il mistero di Dio*, Assisi, 1982; A. BRUNNER, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium*, Einsiedeln, 1976; K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Roma, 1986; *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, hrsg. M. BÖHNKE - H. HEINZ, Düsseldorf, 1985; W. JOEST, *Dogmatik. I. Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen, 1984; E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia, 1982; W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, 1984; P. LAPIDE - J. MOLTMANN, *Monoteismo ebraico - dottrina trinitaria cristiana. Un dialogo*, Brescia, 1980; J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina*

1. Il "primato" della economia

Si deve dire che il quadro di partenza di tutto il discorso teologico è oggi offerto precisamente dal mistero trinitario: e non immediatamente dal tema dell'unità di Dio. L'attenzione è primariamente rivolta al *De Deo Trino*: l'unità è intesa come un momento interno all'automanifestazione del Padre, del Figlio e dello Spirito, esprimente il fatto che è di un unico Dio che si parla, e non di diversi dèi, ma non un momento precedente e problematizzante la stessa manifestazione della Trinità⁽³⁸⁾.

E l'orizzonte globale della riflessione è la prospettiva economico-salvifica: così com'è testimoniata dalla Scrittura. È la Bibbia il primario punto di riferimento: nella sua rivelazione. Il centro è l'economia della salvezza: *l'istoria salutis*. Da questo punto di vista, non si prendono le mosse

su Dio, Brescia, 1983; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie. I*, Göttingen, 1988; *Saggi sul problema di Dio*, a cura di J. RATZINGER, Brescia, 1975; L. SCHEFFCZYK, *Il Dio che verrà*, Torino 1975; *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, hrsg. W. BREUNING, cit.; H. VORGRIMLER, *Dottrina teologica su Dio*, Brescia, 1989.

Area francese. F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, Roma, 1970; L. BOUYER, *Il Padre invisibile. Approcci al mistero della divinità*, Roma, 1979; A. DUMAS, *Dio unico e trino*, in *Iniziazione alla pratica della teologia. Vol. 3: Dogmatica II*, a cura di B. LAURET - F. REFOULÉ, Brescia, 1986, 753-808; CH. DUQUOC, *Un Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, Brescia, 1978; PH. FERLAY, *Père et Fils dans l'Esprit. Le mystère trinitaire de Dieu*, Paris, 1979; Y. LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, 1987; A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Brescia, 1988; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975; H.M. NICOLAS, *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*, Paris, 1985.

Area italiana. G. BAGET-BOZZO, *La Trinità*, Firenze, 1980; P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Roma, 1984; V. CROCE, *Il Padre di Gesù Dio di tutti*, Casale Monferrato, 1989; *Il Dio di Gesù Cristo*, Roma, 1982; B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, cit.; L. MELOTTI, *Introduzione al mistero di Dio. Saggio teologico sul Dio trascendente e vicino*, Torino, 1978; C. NIGRO, *Dio più grande del nostro cuore. Il mistero di Dio nella storia della salvezza: verso una sintesi teologica*, Roma, 1974; C. PORRO, *Il mistero di Dio*, Torino, 1976; G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, Torino 1987; L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore del Padre*, Roma, 1977; *La Trinità vita di Dio progetto dell'uomo. Per una risposta alla sfida dell'oggi*, a cura di P. CODA, Roma, 1987.

Area inglese. E.J. FORTMANN, *The Triune God. A historical Study of the Doctrine of the Trinity*, Philadelphia-London, 1972; W.J. HILL, *The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington, 1983; R.W. JENSON, *The Triune Identity*, Philadelphia, 1982; J. O'DONNELL, *Il Mistero della Trinità*, Roma, 1989; G.H. TAVARD, *The Vision of Trinity*, Washington, 1981.

Area latino-americana. L. BOFF, *Trinità e società*, Assisi, 1987; E. MUÑOZ, *O Deus dos cristãos*, Petrópolis, 1986.

Prospettiva orientale-ortodossa. B. BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, Paris, 1986; V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna, 1967; D. STANILOAE, *Dio è amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Roma, 1986.

(38) Già M. SCHMAUS, nella rielaborazione della sua *Katholische Dogmatik* (München, 1948³) aveva unificato i due trattati, facendo del *De Deo Uno* un capitolo interno al *De Deo Trino* («L'unica natura divina sussiste in tre Persone. Per l'intelligenza della

dall'“in sé” di Dio, per poi arrivare al “per noi”: bensì è precisamente dall'economia della rivelazione di Dio così com'è presentata dalla Bibbia che prende l'avvio tutto il cammino di precisazione e di approfondimento. Il “nodo” è Dio così come si rivela nella Scrittura: e non immediatamente l'unità/essenza di Dio investigata dalla ragione⁽³⁹⁾.

E nella Bibbia la rivelazione non è tanto rivelazione di verità, quanto auto-comunicazione di Dio nella storia: in primo piano non c'è una serie di verità su Dio, quanto l'azione personale di Dio a favore degli uomini. Quando Israele, già nell'Antico Testamento, ha voluto esprimere in breve la propria fede in Jahwè, non lo ha fatto raccogliendo una serie di affermazioni teoriche, bensì raccontando i gesti da Jahwè compiuti a pro del suo popolo: «Mio padre era un arameo errante; scese in Egitto... Là diventò una nazione grande, potente e numerosa, ma gli Egiziani ci maltrattarono... Noi gridammo al Signore, Iddio dei nostri padri, e il Signore udì la nostra voce... Ci trasse dall'Egitto con mano potente e con braccio disteso... Ci ha condotti in questo luogo e ci ha dato questa terra...» (Dt 26, 5-9).

E il concilio Vaticano II ribadisce: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (cf Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura... Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (*Dei Verbum*, n. 2)⁽⁴⁰⁾.

Investigare allora la Scrittura non significa primariamente raccogliere l'“insegnamento” scritturistico sulla tri-unità (o uni-trinità) di Dio: dando

Trinità è indispensabile pensare che l'unica essenza divina e le tre Persone distinte non si devono concepire come due strati in Dio, accostati sì, ma pur sempre separati e impenetrabili, che corrono paralleli o si sovrappongono. Al contrario, l'unico Dio è in tre Persone e le tre Persone sono l'unico Dio. Per mettere in luce questa cosa, anche già esteriormente, e superare così, fin da principio, il pericolo di considerare la Trinità delle persone come un'aggiunta complementare all'essenza di Dio, dovremo mutare un tantino la ripartizione usuale dei trattati di Dio uno e di Dio Trino. Seguendo S. Agostino, cercheremo di studiare Dio intrecciando la trattazione dell'unità della natura con quella della trinità delle Persone»: M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*, vol. cit., p. 136): anche per questo parlavamo della sua opera come di «un tentativo di risistemazione del discorso *receptus*» (sopra, nota 9, p. 93).

(39) Può essere richiamata in proposito la diversa articolazione presente nella *Dei Verbum* del concilio Vaticano II rispetto alla costituzione dogmatica *Dei Filius* del concilio Vaticano I: mentre quest'ultima prende le mosse dall'unico Dio creatore accessibile anche all'investigazione della ragione umana (cap. I, *De Deo rerum omnium creatore*: DS 3.001- 3.003) per poi passare alla vera e propria rivelazione soprannaturale di Dio (cap. II, *De revelatione*: DS 3.004 ss), nella *Dei Verbum* il cap. I, intitolato direttamente *De ipsa revelatione*, si apre immediatamente in una prospettiva trinitaria (*Dei Verbum*, n. 2: *Enchiridion Vaticanum*, cit., n. 873), e su tale sfondo richiama la tesi della conoscibilità naturale di Dio (*Dei Verbum*, n. 6: *Enchiridion Vaticanum*, cit., nn. 878 s).

(40) *Enchiridion Vaticanum*, cit., n. 873 (cfr il richiamo appena fatto alla nota prec.).

una sistemazione organica alla "dottrina" biblica sulla divinità⁽⁴¹⁾. Neppure sono in immediata evidenza le formule teologico-trinitarie: come condensazione di ciò che la Bibbia insegna sulla verità divina. Sono le tappe storiche della automanifestazione/autocomunicazione di Dio che vanno approfondite: sono esse a fornire la trama di tutto il discorso biblico. Su questo sfondo, se mai, le formule: come espressione di una realtà che non è tanto verità intellettuale, quanto azione storico-vitale. La Trinità è il modo con cui Dio si autocomunica storicamente: non tanto la verità da Dio rivelata su di sé⁽⁴²⁾.

E tale autocomunicazione ha il suo centro precisamente in Cristo e nello Spirito: per il Nuovo Testamento, è nella vicenda di Cristo e nel dono dello Spirito che si compie definitivamente la piena rivelazione di Dio. Ma ciò non può essere inteso in termini "aggiuntivi": quasi che, a quanto già rivelato su Dio nell'Antico Testamento (in concreto, la sua unità), si tratti unicamente di aggiungere quanto insegnato dal Nuovo Testamento (in concreto, la Trinità). Proprio perché non si tratta di una serie di verità semplicemente accostabili l'una all'altra, bensì di autocomunicazione storica, affermare che è in Gesù e nello Spirito che si compie la piena rivelazione/autocomunicazione di Dio significa che prima di loro e a prescindere da loro non si sa già definitivamente e globalmente "chi è Dio" (per cui, se mai, si tratta "soltanto" di chiarire che anche Gesù e lo Spirito lo sono: di conseguenza il problema teologico-trinitario diventa in effetti fondamentalmente il problema di come conciliare l'uno e il tre), bensì che è proprio in Gesù e nello Spirito che il volto del Dio cristiano si rivela pienamente e ultimamente.

Per stare a Gesù: la "pretesa" che Egli ha di essere uno con il Padre non implica unicamente la sua divinità, ma significa cogliere *nel Figlio* l'autorivelazione di Dio come Padre, un Padre che vuole la salvezza di tutta l'umanità, che si fa solidale con i peccatori, e che proprio per questo manda il Figlio suo per noi uomini e per la nostra salvezza... Molti dei contrasti tra Gesù e i suoi contemporanei vertono precisamente sull'idea di Dio: il Nuovo Testamento non si limita a riproporre il discorso anticotestamentario su Dio, bensì lo rilegge esattamente alla luce di Gesù (e dello Spirito)⁽⁴³⁾.

(41) Ciò che l'Antico Testamento ha insegnato su Dio...; ciò che Gesù ha insegnato su Dio...; l'insegnamento dei Sinottici su Dio...; la dottrina su Dio di Paolo e di Giovanni...

(42) O, se si vuole: la "verità" di Dio è precisamente il suo manifestarsi/autocomunicarsi nella storia.

(43) Su questo in particolare la ricerca biblica è in notevole sviluppo: cfr il materiale recentemente offerto in proposito nel numero monografico *La «teo-logia» di Gesù*, La Scuola Cattolica, 117 (1989), 119-224, e la letteratura ivi citata; v. anche il contributo di B. Maggioni nel presente Dossier. In ogni caso ciò implica che ricercare nell'Antico Testamento i "precedenti" di quella che sarà poi la rivelazione neotestamentaria su Dio non significa tanto "ricercare i «preannunci» di una qualche pluralità in Dio» (*sopra*, nota 14, p. 94): per riprendere al riguardo le lucidissime osservazioni di L. Serenità: a questo punto «è possibile comprendere in che senso si può trovare nell'Antico Testamento una prefigurazione del mistero trinitario. Non è una strada molto giusta quella

Quel Dio che Gesù *ha* rivelato è in realtà quel Dio che in Gesù *si è* rivelato e autocomunicato agli uomini. La divinità di Cristo implica la "cristianità" di Dio; o, per usare il linguaggio del simbolo niceno-costantinopolitano, la *omoousia* del Figlio (e dello Spirito) col Padre implica che la *ousia* di Dio non possa essere data totalmente e pienamente per preconosciuta prima e a prescindere da Gesù (e dallo Spirito).

Per tutto questo è di recente mutato anche il vocabolario: si parla sempre più spesso di monoteismo *cristiano*, di Dio *di Gesù Cristo*...⁽⁴⁴⁾.

In ogni caso, ciò comporta precisamente di rimettere in primo piano in tutta la sua ampiezza il discorso trinitario (dall'«esilio della Trinità» al «ritorno alla "patria trinitaria"»): non si può trattare di Dio, del Dio della nostra fede, senza trattare di Gesù e dello Spirito Santo.

È un discorso trinitario che al suo centro ha l'economia (il "primato" della economia): proprio perché è nella storia, nella economia della salvezza, che si rivela il volto divino.

Su tale sfondo l'unità di Dio: come si è detto, essa è momento interno alla rivelazione della Trinità, diretto a chiarire che è di un unico Dio che si parla quando si parla del Padre, del Figlio e dello Spirito⁽⁴⁵⁾.

Su tale sfondo anche la considerazione della "essenza di Dio" ("chi è Dio"): non si tratta tanto di distinguere con accuratezza tra «essenza fisica»

che si impernia sulla ricerca delle figure triadiche (per es. i tre personaggi comparsi ad Abramo) o delle personificazioni (per es. le personificazioni della Parola o della Sapienza)... La pista giusta è la ricerca di quei temi veterotestamentari in cui è contenuta la promessa, che Dio fa, di voler autocomunicarsi personalmente al suo popolo, di voler personalmente dimorare in esso. Infatti l'essenza del mistero trinitario, rivelato pienamente nel Nuovo Testamento, non è che Dio è insieme uno e tre, ma che in Gesù e nello Spirito noi abbiamo, nella storia salvifica, una presenza di Dio, così come è in se stesso. Allora che Dio sia uno e tre è la conseguenza che devo trarre dal fatto che Gesù e lo Spirito siano l'autentica autocomunicazione di Dio; ma è appunto questa autocomunicazione, non, di per sé, la tri-unità il vero nocciolo del mistero trinitario. Pertanto quando la primitiva comunità apostolica ha conosciuto, nella fede, Gesù e lo Spirito come il venire di Dio stesso tra noi, come la presenza di Dio, così come è in se stesso nella sua vita intima, ha trovato logico collegare questa manifestazione neotestamentaria di Dio con le promesse veterotestamentarie circa un'autocomunicazione personale di Dio al suo popolo; e ha trovato spontaneo il tentativo di esprimere il mistero ineffabile del venire di Dio in Gesù e nello Spirito col ricorso a quelle categorie bibliche (appunto il Messia, lo Spirito, la Parola, la Sapienza) in cui l'autocomunicazione personale di Dio era insinuata con particolare efficacia» (L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore del Padre*, cit. pp. 63 s.).

(44) Il discorso è evidentemente collegato, tra l'altro, con il recupero, nella riflessione teologica, della tematica del cristocentrismo; e con l'affermarsi, in particolare nella produzione cristologica, della prospettiva della "singolarità" di Cristo. Per dare due soli punti di riferimento in proposito, entrambi dovuti a G. Moioli: G. MOIOLI, «Cristocentrismo» - *L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato*, in *La teologia italiana oggi*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, 1979, 129-148; IDEM, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, La Scuola Cattolica, 103 (1975), 725-777.

(45) Già Ruperto di Deutz affermava che «Nomen Patris et Filii et Spiritus sancti perfecta et integra unius veri Dei definitio est»: cfr RUPERTUS TUITIENSIS, *De divinis officiis*, XI, 2: P.L. 170, 295 A (Corpus Christianorum, Continuatio medioevalis, vol. 7 [Turnhout 1967], p. 371).

ed «essenza metafisica», quanto di rileggere il volto di Dio (la «essenza» divina) alla luce della storia della salvezza. In proposito, nella produzione recente, l'orientamento prevalente è quello di muoversi non tanto nella direzione dell'*Ipsum Esse Subsistens*, quanto nella linea dell'affermazione giovannea «Dio è amore» (1 Gv 4,8.16)⁽⁴⁶⁾.

2. Il «risalimento» alla Trinità immanente

Quanto appena richiamato ci introduce al secondo aspetto della situazione odierna sul quale fermiamo la nostra attenzione: l'approfondimento dedicato all'«essere» di Dio in quanto tale, alla tematica della Trinità immanente.

Col termine «risalimento» vogliamo alludere al fatto che, nell'attuale rinnovamento trinitario, l'«in sé» di Dio, la sua realtà immanente, è realtà alla quale appunto si «risale»: a partire dalla rivelazione storico-salvifica. Il recupero della *historia salutis* non significa *simpliciter* dimenticanza dell'essere divino più profondo: il «primato» della *oikonomía* non implica l'abbandono di ogni *theología*.

Si deve dire che la difficoltà in questo campo è soprattutto di parte protestante: se il rimettere al centro la prospettiva economico-salvifica costituisce una novità nei confronti della riflessione dogmatico-cattolica sistematizzata nel manuale, l'attenzione rivolta alla Trinità immanente comporta delle innovazioni rispetto a molti elementi della tradizione riformata.

In polemica con quello che riteneva essere una indebita filosofizzazione/razionalizzazione del discorso operata dalla Scolastica («con quanta iniquità, per non dire empietà, si comportano quelli che speculano, fidando nelle proprie capacità, sull'altissimo mistero della Trinità... Con le loro speculazioni concludono tanto poco che non possono giovare o consigliare niente a nessuno»)⁽⁴⁷⁾, la Riforma ha sottolineato la necessità di restar fedeli alla rivelazione biblica, al suo orientamento economico-salvifico: «Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus», scrive seccamente Melantone⁽⁴⁸⁾.

Ma l'economia della salvezza è qui letta in chiave strettamente cristologica (*solus Christus*)⁽⁴⁹⁾: il mistero trinitario in quanto tale finisce decisamente in secondo piano.

F. Schleiermacher solo nell'«Epilogo» della sua *Dottrina della fede*

(46) Ciò non significa evidentemente che tutta la tematica cosiddetta degli «attributi» divini sia *simpliciter* accantonata: per una ampia rivisitazione di essa alla luce della storia della salvezza si veda per esempio B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris, 1981; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie. I, cit.*, pp. 365 ss.

(47) LUTERO, *Scholia in librum Genesis*, cap. 28; W A, IX, 406, 13-15.21 s.

(48) MELANTONE, *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae. 1521, Introductio*, in *Melanchtons Werke*, Vol. II/1 (hrsg. H. ENGELLAND), Gütersloh, 1952, p. 6.

(49) Solo «in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei»: LUTERO, *Disputatio Heidelbergae habita, Conclusio XX*: W A, I, 362. 18 s.

tratterà de «la Trinità di Dio»: e in proposito affermerà esplicitamente che «la nostra fede in Cristo e la nostra comunione di vita sarebbe identica anche se noi non avessimo alcuna notizia di questa realtà di fatto trascendente, oppure anche se con essa le cose stessero diversamente»⁽⁵⁰⁾.

Ecco allora che si realizza anche qui quell'«esilio della Trinità» al quale abbiamo ripetutamente accennato: sia pure per ragioni profondamente diverse rispetto alla prospettiva cattolica⁽⁵¹⁾.

Bisognerà attendere, in questo secolo, la produzione di K. Barth perché il mistero trinitario ritorni sull'orizzonte della riflessione⁽⁵²⁾: fino al rinnovamento recente.

Oggi l'attenzione anche alla Trinità immanente è diffusa pure in ambito protestante: in stretto collegamento con l'economia salvifica. La convergenza di fondo è su una trattazione trinitaria che mantenga strettamente uniti «per noi» e «in sé», *oikonomía* e *theología*, *supra nos* e *pro nobis*: senza indebite divaricazioni. Il centro del discorso scritturistico è certamente da ricercare nella *historia salutis*, nella storia della salvezza: ma lo «scandalo» della rivelazione biblica è precisamente rappresentato dal fatto che in tale storia si incontra Dio così come è in sé, nella sua realtà più profonda, nel senso che Dio stesso si è personalmente e definitivamente autocomunicato nel Figlio e nello Spirito. In proposito è punto di riferimento generalizzato, nella produzione attuale, l'assioma fondamentale (*Grundaxiom*) proposto da K. Rahner già negli anni sessanta: «la Trinità «economica» è la Trinità «immanente» e viceversa»⁽⁵³⁾.

Potremmo dire: non si dà un «in sé» a scapito del «per noi»: in questo senso rimane vero il «primato» della economia, della Trinità economica. Ma, d'altro canto, neppure si dà un «per noi» che sia unicamente tale, senza implicare Dio così come è «in sé»: in questo senso, a partire dalla Trinità economica si «risale» alla Trinità immanente⁽⁵⁴⁾.

(50) F. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, § 170: in IDEM, *Opere scelte*, vol. 3/2 (a cura di S. SORRENTINO), Brescia, 1985, pp. 610 s.

(51) Un autore protestante pure del secolo scorso sosteneva decisamente che «il problema della Trinità non riguarda affatto la salvezza» («la question de la Trinité n'interessa point le salut»: M. CHENEVIÈRE, *Essais théologiques*, Genève-Paris, 1831, p. 233). Si ricordi anche, sia pure in prospettiva allargata, l'espressione di KANT citata sopra, nota 1.

(52) Cfr sopra, nota 37, p. 102. Si tenga in ogni caso presente che anche in Barth la tematica trinitaria è collocata tra i «Prolegomeni» alla vera e propria riflessione sistematica (v. nota cit.: si tratta di *Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*).

(53) K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza, o.c.*, pp. 413 ss. Il riferimento al *Grundaxiom* citato è talmente frequente che, per fare un solo esempio, nel volume che raccoglie gli Atti del convegno del 1982 dei teologi dogmatici tedeschi dedicato al tema trinitario (con la partecipazione di oratori sia cattolici che protestanti), nella *Introduzione* il curatore dell'edizione deve praticamente scusarsi per l'incessante ritorno dell'assioma rahneriano nei contributi dei diversi autori: *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, hrsg. W. BREUNING, cit., p. 9.

(54) Per la verità c'è anche chi, questa volta in ambito cattolico, sembra aver inteso il *Grundaxiom* e, più in genere, il recente rinnovamento trinitario, nel senso di limitarsi

Tale “risalimento” nella riflessione recente si realizza fondamentalmente lungo due direttrici, peraltro non adeguatamente separabili: da un lato una rilettura delle categorie elaborate lungo i secoli per tentare di comprendere (evidentemente senza esaurire) il mistero trinitario, dall’altro un approfondito confronto col pensiero moderno.

Sul primo versante si deve dire che, se si prende come *terminus a quo* il manuale, il discorso implica innanzitutto che venga in primo piano il tema della Trinità economica, cioè delle “missioni”: quanto nella sistemazione manualistica era alla fine, quasi come appendice, diventa centrale ed elemento di riferimento. A partire da qui si approfondisce l’“in sé” di Dio: recuperando le categorie di processione, di relazione, di persone...

Certo, esse devono essere profondamente rilette: nel senso che il punto di partenza non è più rappresentato dal concetto di processione, dal concetto di relazione, ecc., bensì, come s’è appena detto, dall’economia salvifica; e ciò che deve essere approfondito non è primariamente come si possa conciliare l’uno e il tre, bensì i legami tra Padre, Figlio e Spirito così come appaiono nella storia della salvezza.

Per fare un solo esempio in proposito, facendo riferimento alla categoria di relazione: se questa non viene primariamente intesa in rapporto alla distinzione relazione reale/relazione logica ecc., bensì in rapporto alla *historia salutis*, allora può diventare notevolmente significativa per approfondire il dato biblico della totale relatività del Figlio al Padre («Filippo, chi ha visto me ha visto il Padre»: Gv 14,9; «Io e il Padre siamo una cosa sola»: Gv 10, 30), e dell’ineludibile riferimento dello Spirito al Figlio («Egli mi glorificherà, perché riceverà del mio e ve lo annunzierà. Tutto quello che ha il Padre è mio: per questo vi ho detto che riceverà del mio e ve lo annunzierà»: Gv 16, 14s) e al Padre.

In tale senso parliamo di rilettura⁽⁵⁵⁾.

Per alcuni aspetti qualcosa di analogo può essere detto, sia pure a un livello profondamente diverso, anche per quel che riguarda la cosiddetta immagine psicologica della Trinità: nella economia della salvezza concretamente esistente la realtà dell’uomo ha un obiettivo riferimento a Cristo, rivelatore del Padre nello Spirito (perché già la creazione è in Cristo; è Lui

ad approfondire l’“economia”, senza dedicare eccessiva attenzione alla “teologia”: si vedano in proposito le Tesi sulla Trinità avanzate in P. SCHOONENBERG, *Trinität - der vollendete Bund. Thesen zur Lehre von dreipersonlichen Gott*, Orientierung, 37 (1973), pp. 115-117. Ma il discorso è rimasto praticamente solo allo stato di abbozzo.

(55) Un problema specifico è rappresentato dal termine “persona” (le tre persone divine) e dalla proposta, avanzata soprattutto da K. Barth e da K. Rahner, di sostituirlo, fondamentalmente perché, nella sua accezione attuale, tale terminologia sembra affermare l’esistenza, nell’unico Dio, di tre centri di coscienza indipendenti, con la possibilità quindi di interpretazioni triteistiche: su tutto ciò si veda in particolare A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L’intelligenza della persona di Dio*, in *Persona e personalismi*, a cura di A. PAVAN - A. MILANO, Napoli, 1987, 1 - 286; P. SEQUERI, *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, *ivi*, 309-331; B. J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxeas»*, Innsbruck, 1986.

l'ultimo Adamo, la vera e definitiva immagine di Dio, il vero uomo). Se si recupera tale riferimento cristocentrico, storico-salvifico, la comparazione antropologica non è sostitutiva dell'economia della salvezza, non è (come finiva per essere nel manuale) la ricerca di un altro ambito semantico per poter rendere comprensibile la Trinità avendo praticamente obliato *l'historia salutis*, bensì è a servizio di questa e da questa strettamente dipendente⁽⁵⁶⁾.

L'altra direttrice lungo la quale si sviluppa il "risalimento" alla Trinità immanente è rappresentata da un approfondito confronto col pensiero moderno.

Il rimettere in primo piano la storia della salvezza e da essa prendere le mosse per la trattazione significa anche evidenziare tematiche come quelle della storicità, della storia, del divenire...: tutte tematiche alle quali in particolare la riflessione post-illuminista ha dedicato notevole attenzione. In altre parole, un discorso sulla Trinità che recuperi il suo originario contesto storico-salvifico finisce "quasi inevitabilmente" per confrontarsi con un pensiero moderno che nella sensibilità alla storia, alla dimensione storica del reale ritrova una delle sue caratteristiche più significative; ciò è precisamente quanto avviene nella attuale produzione trinitaria. Sono ormai molti gli sforzi in tale direzione: dall'impegno a verificare attentamente le categorie storiche recenti per poter meglio approfondire la stessa tematica della Trinità, fino ai tentativi di elaborare una globale "ontologia trinitaria"⁽⁵⁷⁾. Il nome di Hegel è qui senz'altro emblematico: per dirla con K. Barth, «un grande problema, una grande delusione, forse anche una grande promessa»⁽⁵⁸⁾.

Si deve dire però che richiamare il pensiero moderno significa anche richiamare in particolare la svolta atea: fenomeno ineludibile, soprattutto in Occidente.

E ciò per un verso rimanda direttamente ancora una volta al discorso globale su Dio: quale Dio annunciare oggi, segnatamente nel contesto della cultura occidentale? Nella letteratura che abbiamo in esame la provocazione dell'ateismo viene normalmente letta come una motivazione ulteriore per approfondire il volto trinitario, economico-salvifico di Dio: nel senso

(56) Si deve dire che è diffuso nella produzione trinitaria attuale tutto un filone di riflessione che ritrova l'*imago trinitatis* non tanto nelle facoltà dell'uomo, quanto nella sua "natura sociale", nella sua relazionalità: cfr su questo in particolare J. O'DONNELL, *The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, Gregorianum, 69 (1988), 5-34.

(57) P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, cit.; IDEM, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla «Denkform» hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Roma, 1987; K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, cit.; E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Roma, 1986.

(58) Su tutto questo si veda il contributo di A. Bertuletti al presente Dossier. Cfr ivi anche per l'espressione di K. Barth.

che, per dir così, se a un Dio senza storia ha finito per contrapporsi una storia senza Dio, il recupero del Dio di Gesù Cristo può fornire elementi di riflessione e di confronto, di là da ogni unilaterale atteggiamento di condanna⁽⁵⁹⁾.

Ma il tema dell'ateismo richiama anche il discorso più particolare della conoscibilità naturale di Dio: almeno nel senso che la diffusione del fenomeno ateistico sembra clamorosamente mettere in questione l'affermazione della reale possibilità, insita nell'uomo, di arrivare a conoscere Dio⁽⁶⁰⁾.

Sul versante più direttamente teologico è anche questo, come è noto, elemento "tradizionalmente" controverso tra cattolici e protestanti: nel senso che mentre i primi affermano la possibilità per l'uomo di risalire a Dio a partire dalle cose create, possibilità sancita dogmaticamente dal concilio Vaticano I, Lutero sostiene che «Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciunt; Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit»⁽⁶¹⁾.

Si deve dire che su tale aspetto le differenze confessionali sono ancora oggi abbastanza marcate⁽⁶²⁾; i punti sui quali la riflessione recente normalmente si sofferma sono da un lato che il discorso deve essere impostato a partire dalla economia, rivedendo in profondità, anche da questo punto di vista, il manuale⁽⁶³⁾: la tematica cioè non è primariamente filosofico-razionale, bensì economico-salvifica⁽⁶⁴⁾.

Proprio però, d'altro lato, se si recupera l'orientamento fortemente cristocentrico tipico della *historia salutis*, si può affermare che il peccato non ha distrutto del tutto l'uomo e le sue capacità: non perché abbia lasciato qualcosa di intoccato, di incorrotto, ma perché il peccato non è più forte di Cristo. L'uomo concreto creato è cioè obiettivamente al Cristo indirizza-

(59) Cfr. a quest'ultimo proposito, *nota seg.*

(60) È noto che nel manuale al fenomeno dell'ateismo si accennava precisamente nel contesto della trattazione riguardante la conoscibilità naturale di Dio (v. *sopra*, p. 92): il giudizio era di condanna perché la posizione atea veniva vista come possibile fondamentalmente solo o per inconseguenza logica o per malafede. Per un approccio diverso cfr. in particolare i nn. 19-21 della *Gaudium et Spes* (*Enchiridion Vaticanum*, cit., nn. 1373- 1384): un lucido commento è offerto in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, cit., pp. 75 ss.

(61) Sono le famose *Tesi XIX - XX* della *Disputa di Heidelberg* (W A, I, 354, 17-20): «Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere. Ma colui che comprende la natura di Dio, visibile e volta verso il mondo, per mezzo della passione e della croce» (tr. it. in *Scritti religiosi di Martin Lutero*, a cura di V. VINAY [Torino, 1967], p. 196).

(62) Anche perché in gioco qui non c'è solo il discorso su Dio, ma molti altri temi: in particolare la visione dell'uomo.

(63) È chiaro a questo punto che la sistemazione manualistica in quanto tale è definitivamente superata: quanto là era analizzato alla fine, quasi come appendice (le *missioni*), deve essere in realtà collocato all'inizio (il "primato" della economia), quanto là era approfondito all'inizio (la conoscibilità naturale di Dio), deve essere in realtà posposto. Tutto ciò a seguito della consequenziale riassunzione del trinitario orizzonte economico-salvifico.

(64) In linea con lo spostamento di prospettive avvenuto tra Vaticano I e Vaticano II richiamato *sopra*, nota 39, p. 104.

to⁽⁶⁵⁾: si può allora comprendere come possa essere obiettivamente (“naturalmente”) aperto, disponibile a conoscere Dio, il Dio di Gesù Cristo, pur con tutte le precisazioni del caso.

Ciò evidentemente dal punto di vista del “dover essere”: rimane il passaggio dalla possibilità alla realtà, le diverse cause che possono influire, ostacolare o facilitare⁽⁶⁶⁾.

3. Lo sviluppo della pneumatologia

Il recupero, nella riflessione teologica, della centralità della trattazione riguardante il mistero della Trinità ha portato a ridare attenzione anche alla figura e all'opera dello Spirito Santo: di fatto la produzione recente in proposito è notevolmente abbondante, tale da risultare senz'altro uno dei tratti caratteristici de “la teologia trinitaria oggi”⁽⁶⁷⁾.

È noto che si colloca qui una delle differenze più significative tra l'Occidente (in questo caso nel suo complesso) e l'Oriente: nel senso che men-

(65) Cfr quanto accennavamo sopra a proposito della immagine psicologica della Trinità: *sopra*, pp. 109 s.

(66) Nella recente produzione trinitaria, di là dal tema in particolare dell'ateismo, è spesso accennato anche il tema delle religioni non-cristiane come tematica necessitante attenzione, approfondimento, ecc.: ma, appunto, solo accennato. Lo sviluppo più consistente in proposito è (salvo errore) quello contenuto in W. PANNENBERG, *Systematische Theologie. I*, cit., in part. pp. 133 ss; proprio nell'Introduzione all'opera l'Autore afferma che «la realizzazione di confronti sistematici tra i diversi modi di vedere delle religioni universali apparterrà presumibilmente ai compiti che con maggior vigore impengeranno in futuro la teologia sistematica» (o.c., *Vorwort*, p. 9).

(67) Per richiamare qualche punto di riferimento in proposito: H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1987; H. BERKHOF, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. La dottrina dello Spirito Santo*, Milano, 1971; D. BERTETTO, *Lo Spirito santo e santificatore. Pneumatologia*, Roma, 1977; L. BOUYER, *Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia*, Roma, 1983; G. COLZANI, *Nella pienezza dello Spirito*, Casale Monferrato, 1985; Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 3 voll. (Brescia, 1981-1983); IDEM, *La Parola e il Soffio*, Roma, 1985; *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, 2 voll. (Città del Vaticano, 1983); F. - X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma, 1985; *El Espíritu Santo ayer y hoy*, Salamanca, 1975; *L'Esprit Saint*, Bruxelles, 1978; P. EV-DOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma, 1983; *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, hrsg. W. KASPER, Freiburg im Breisgau, 1979; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna, 1987; R. LAVATORI, *Lo Spirito santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, BOLOGNA, 1987; H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du- Wir*, Münster, 1966; IDEM, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma, 1968; *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, a cura di C. HEITMANN-H. MÜHLEN, Milano, 1977; CH. SCHÜTZ, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt, 1985; W. SIEBEL, *Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster, 1986; J.V. TAYLOR, *Lo Spirito Mediatore. Lo Spirito santo e la missione cristiana*, Brescia, 1975; *Theologie des Geistes*, hrsg. O.A. DILSCHNEIDER, Gütersloh, 1980.

tre per la tradizione orientale l'approfondimento del tema dello Spirito è usuale e diffuso, per l'Occidente l'impulso attuale dato alla riflessione pneumatologica è correntemente caratterizzato come una novità rispetto a una situazione precedente di sottosviluppo, per non dire di pratico oblio.

Si deve dire che a tutt'oggi manca una ricostruzione storica soddisfacente che chiarisca con precisione e nei particolari le cause e, prima ancora, l'entità stessa del sottosviluppo in questione: è questa una notazione comune, spessissimo ripetuta nella letteratura recente.

In ogni caso, tra gli elementi normalmente richiamati in proposito, un primo nodo è rappresentato senz'altro dall'epoca patristica: mentre la riflessione trinitaria segnatamente dei Padri greci è caratterizzata da una primaria attenzione alle singole persone della Trinità, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, nella visione latina è in primo piano l'unità della sostanza divina, concepita come trina in sé stessa. Ciò comporta una minore evidenziazione delle caratteristiche tipiche di ciascuna delle tre Persone e della loro azione propria nella storia della salvezza: particolarmente per quanto riguarda la figura e l'opera dello Spirito⁽⁶⁸⁾.

In epoca medioevale l'Occidente è caratterizzato tra l'altro dalla discussione attorno alle posizioni sostenute dall'abate Gioacchino da Fiore: di fronte al suo preannuncio di una nuova età della chiesa, l'età dello Spirito, successiva all'età del Padre (Antico Testamento) e all'età del Figlio (la chiesa attuale)⁽⁶⁹⁾, la riflessione è andata nella direzione di esplicitare la dipendenza dello Spirito dal Padre e soprattutto dal Figlio, nel senso che non si dà un "oltre" Cristo, qualcosa di radicalmente nuovo e altro rispetto a Lui⁽⁷⁰⁾.

È di quest'epoca anche l'introduzione in ambito latino di una festa liturgica autonoma dedicata alla Trinità: laddove invece in Oriente il mistero trinitario viene messo in evidenza in particolare nelle celebrazioni di Pente-

(68) Per una puntualizzazione recente del tema si veda per esempio B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Roma, 1986.

(69) «Come abbiamo già mostrato in quest'opera, il mistero contenuto nei libri sacri ci ha resi certi della successione, nella storia del mondo, di tre stati: il primo fu quello della schiavitù sotto la legge; il secondo fu quello sotto la grazia; il terzo, che stiamo aspettando, sarà sotto la grazia più grande... Il primo fu contrassegnato da servile schiavitù, il secondo da sudditanza filiale, il terzo dalla libertà. Il primo fu sotto la ferula delle punizioni, il secondo si svolse nell'azione, il terzo nella contemplazione. Il primo fu l'era del timore, il secondo della fede, il terzo dell'amore... Il primo fu l'età del Padre, creatore di tutti..., il secondo del Figlio, che assunse la nostra carne terrena..., il terzo sarà l'era dello Spirito santo, del quale l'Apostolo dice: Dov'è lo Spirito del Signore, ivi è libertà»: IOACHIMI ABBATIS, *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, V, 84, 112 b - c.

(70) S. Tommaso sottolinea che «L'antica legge non era soltanto del Padre, ma anche del Figlio... Così pure la nuova legge non è soltanto di Cristo, ma anche dello Spirito Santo, secondo l'espressione paolina: "la legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù, ecc.". Perciò non si deve attendere un'altra legge dello Spirito Santo» (*Summa Th I-II*, q. 106, a. 4, ad 3; esplicitamente contro Gioacchino I, q. 39, a. 5).

coste, quindi con una decisa accentuazione dello aspetto pneumatologico⁽⁷¹⁾.

In occasione della polemica nei confronti della Riforma, la riflessione occidentale segnatamente cattolico-romana è stata portata a dedicare ancor minore attenzione al tema dello Spirito: in opposizione dialettica alle posizioni protestanti viene accentuato l'aspetto esteriore, istituzionale soprattutto della chiesa, in particolare per quanto concerne la funzione magisteriale.

Si deve dire che la stessa lettura della compagine ecclesiale in termini di «incarnazione continuata» (J. A. Möhler), di *Christus prolongatus*, se da un lato permette una visione della comunità cristiana più attenta a calibrare meglio elemento visibile ed elemento invisibile, aspetto interiore/spirituale e aspetto esteriore/istituzionale, dall'altro può finire per comprimere ulteriormente il discorso pneumatologico: «schiacciandolo» sulla cristologia.

Di fatto, in epoca recente, invece della triade Padre-Cristo-Spirito è stata frequentemente evocata la triade Dio-Cristo-Chiesa; si ponga attenzione alle seguenti affermazioni di De Lubac in *Catholicisme*: «Mistero della Chiesa, più profondo ancora, se possibile, più «difficile a credersi» del Mistero di Cristo, come quest'ultimo era già più difficile a credersi del Mistero di Dio... Se Cristo è il Sacramento di Dio, la Chiesa è per noi il Sacramento del Cristo, essa lo rappresenta, secondo tutta l'antica forza del termine: essa ce lo rende presente in verità. Non solo prosegue l'opera di lui, ma continua lui stesso, in un senso incomparabilmente più reale di quanto qualunque istituzione umana continui il suo fondatore»⁽⁷²⁾.

In particolare Y. Congar, oltre che a «dimenticanze dello Spirito Santo» ha fatto cenno anche a «sostituzioni e alibi dello Spirito Santo»⁽⁷³⁾: parlando di una teologia della presenza reale di Cristo nell'eucaristia elaborata senza menzionare la tematica pneumatologica, di una mariologia nella quale la Madre di Dio tende spesso ad assumere le funzioni di consolazione, di intercessione presso il Padre tipiche del Paraclito, di una visione del Magistero (segnatamente del Papa) dove è visibilissima «un'insistenza dominante su di esso *come principio di unità della Chiesa*. Il concilio Vaticano II, su questo punto, è stato molto più esplicito nel dare allo Spirito Santo il suo giusto posto»⁽⁷⁴⁾.

Tutto ciò spiegherebbe il sottosviluppo, per non dire il pratico oblio,

(71) V. voce *Trinità*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XII (Firenze, 1954), coll. 541 ss; per la prospettiva orientale cfr C. HARRISIADIS, *La Trinité dans les Offices de la Pentecôte*, in *Trinité et liturgie. Conférences Saint - Serge. XXXe Semaine d'Etude Liturgiques*, Roma, 1984, 119-135.

(72) V. voce *Trinità*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XII (Firenze, 1954), coll. 541 ss; per la prospettiva orientale cfr C. HARRISIADIS, *La Trinité dans les Offices de la Pentecôte*, in *Trinité et liturgie. Conférences Saint - Serge. XXXe Semaine d'Etude Liturgiques*, Roma, 1984, 119-135.

(73) H. DE LUBAC, *Catholicismo. Aspetti sociali del dogma*, Milano, 1978, pp. 43.45.

(74) Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. I (cit.), pp. 180 ss.

(74) O.c., p. 184.

della pneumatologia: nei confronti del quale la recente rigogliosa produzione in proposito rappresenta una profonda correzione di rotta.

Abbiamo già richiamato che il discorso storico deve essere chiarito sia nei particolari sia, prima ancora, nelle sue linee generali: per poter parlare con piena cognizione di causa.

In ogni caso oggi, nell'ambito di una rinnovata attenzione al tema trinitario, trova il suo contesto di sviluppo anche una teologia dello Spirito Santo⁽⁷⁵⁾.

Questi da un lato rimanda a Cristo (e al Padre), di Lui fa memoria, a Lui rende testimonianza: «Ma quando sarà venuto il Consolatore, che io vi manderò da presso il Padre, lo Spirito di verità, che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza» (Gv 15,26; cfr anche Gv 16,14 s).

Ma, d'altro lato, la testimonianza dello Spirito non è pura ripetizione, bensì ha una caratterizzazione sua propria, una sua specificità: «Molte cose avrei ancora da dirvi; ma per ora non siete capaci a portarle. Quando invece sarà venuto lui, lo Spirito di verità, egli vi guiderà verso la verità tutta intera, perché non vi parlerà da se stesso, ma dirà tutto quello che ascolta e vi farà conoscere l'avvenire» (Gv 16, 12-13).

Tutto ciò implica (nel senso simultaneamente che viene influenzato e a sua volta influenza) una rivisitazione di diversi altri versanti del discorso teologico: una visione più pneumatologica della chiesa, dei sacramenti (dell'eucarestia), della teologia della grazia (antropologia), un riequilibrio delle prospettive mariologiche...

In questo contesto più globale trova una rinnovata collocazione la stessa questione del *Filioque*: uno degli elementi nodali della spaccatura del 1054 tra Oriente e Occidente.

Le origini storiche della problematica sono note: nel contesto di una visione prevalentemente latina del mistero trinitario, che sottolinea l'unità delle persone divine, la necessità di respingere definitivamente gli ultimi epigoni dell'arianesimo ha portato l'Occidente a mutare, nell'articolo pneumatologico, il testo originario del simbolo niceno-costantinopolitano, parlando di Spirito Santo «che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*). Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato...»⁽⁷⁶⁾.

La mutazione non fu sentita inizialmente come problematica: a poco a poco però l'Oriente vide in essa l'espressione di una eccessiva subordinazione dello Spirito al Figlio (il "cristomonismo" della visione occidentale) e, con l'approfondirsi delle divergenze tra greci e latini, l'origine della subordinazione, tipica dell'Occidente, del carisma all'istituzione, del profetismo al giuridismo, della mistica alla scolastica, una delle ragioni fondamentali del carattere fortemente "istituzionalizzato" della ecclesiologia occidentale, istituzionalizzazione che sfocia, nell'ambito della chiesa cattolico-romana, nella pretesa che ha il Papa di essere *vicarius Christi*.

(75) Noi ci limitiamo, in proposito, a richiamare il contesto più direttamente teologico: allargando lo sguardo si potrebbe evocare anche, per esempio, la diffusione di gruppi carismatici come elemento non certo influente per l'elaborazione di una pneumatologia.

(76) Cfr DS 150.

Si deve dire che l'attuale sviluppo della pneumatologia ha contribuito e contribuisce notevolmente ad accorciare le distanze tra le due tradizioni: rinnovando impostazioni, chiarendo equivoci, evidenziando punti di contatto... (77).

Per quanto concerne la questione specifica del *Filioque*, la proposta che si va facendo maggioritaria è quella che chiede agli occidentali di ripristinare il testo originario del niceno-costantinopolitano, sopprimendo o rendendo facoltativo il *Filioque*, richiedendo però contemporaneamente agli orientali di riconoscere come non immediatamente deviante o eretica la visione dell'Occidente che sviluppa i legami tra lo Spirito e il Figlio nella Trinità, legami presenti nella rivelazione biblica e sui quali il simbolo di Nicea-Costantinopoli tace.

CONCLUSIONE

Abbiamo cercato di mettere in luce le prospettive fondamentali emergenti dal tema in esame: senza soffermarci sugli aspetti più particolari o su questioni specifiche.

Si deve dire che siamo in presenza, nella riflessione teologica attuale, di un ritorno al "centro" del discorso cristiano: precisamente al tema trinitario.

Quanto al modo di accostare e di presentare tale "centro", emerge una notevole convergenza tra le diverse confessioni cristiane: rimettendo decisamente in movimento un panorama segnato da divergenze che si erano sedimentate nei secoli. Non si dimentichi, al riguardo, che il Consiglio Ecumenico delle Chiese, all'atto del suo definitivo costituirsi (Amsterdam 1948), ha posto a base della sua esistenza una formula nella quale si fa esplicita menzione del mistero della Trinità (78).

È evidente anche l'esistenza, nella produzione esaminata, di non marginali punti di contatto e di confronto tra l'annuncio di fede e alcuni tra gli sviluppi più significativi del pensiero moderno: di là da ogni atteggiamento di pregiudiziale chiusura o di superficiale irenismo.

A questo punto ci sembra si possa dire, con cognizione di causa, che le piste percorse da "la teologia trinitaria oggi" si rivelano indiscutibilmente interessanti e feconde di notevoli significativi sviluppi.

MARIO SERENTHÀ

Seminario Arcivescovile -Venegono Inferiore

28 settembre 1989

(77) Per citare una sola testimonianza in proposito, cfr le «Tesi sul Filioque», presentate al X Congresso dell'Associazione Teologica Italiana (12-16 Settembre 1983): *Tesi del gruppo sul «Filioque»*, in *La Scuola Cattolica*, 111 (1983), p. 492.

(78) La Formula di base approvata ad Amsterdam suona: «Il Consiglio Ecumenico delle Chiese è una comunione di chiese che, in conformità alla sacra Scrittura, professano la loro fede nel Signore Gesù Cristo come Signore e Salvatore, e quindi cercano di realizzare insieme ciò cui sono chiamate, a gloria di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo» (cfr, su questo, W. THEURER, *Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates des Kirchen*, Bergen-Enkheim bei Frankfurt am Mein, 1967).