

L'ORIGINALITÀ DEL TEISMO TRINITARIO

Bollettino bibliografico di teologia trinitaria

SOMMARIO: A. L'originalità del volto cristiano di Dio quale risposta all'attuale crisi di senso – B. Conclusione provvisoria e transizione – C. La teologia trinitaria a confronto con l'eredità di K. Barth – D. La teologia trinitaria dopo la «teologia della morte di Dio» – E. L'originalità del monoteismo cristiano come monoteismo trinitario – F. Conclusioni.

L'attuale rigoglioso panorama di studi e trattati sul mistero del Dio cristiano⁽¹⁾ scoraggia dall'intraprendere una recensione delle

(1) Per un bilancio tematico aggiornato agli anni '70 si veda W. BREUNING, *La dottrina trinitaria*, in *Bilancio della Teologia del XX secolo*, a cura di R. Vander Gucht – H. Vorgrimler, Roma, 1972, vol. III: 26-43. Per ulteriori indicazioni sull'evoluzione del discorso: F. COURTH, *Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens*, MTZ 29/1 (1978) 1-19; H. FRITZSCHE, *Der Christliche Gott als der trinitarische Gott*, TLZ 107/1 (1982) 1-12; U. RUH, *Das unterscheidend christliche in der Gottesfrage. Zu neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie*, «Herder Korrespondenz» 36 (1982) 187-192; W. PANNENBERG, *Probleme einer trinitarischen Gotteslehre*, in *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt*, FS J. RATZINGER, St. Ottilien, EOS Verlag, 1987, vol. I: 329-341. A livello di orientamento bibliografico generale si vedano i due volumi della rivista «Estudios Trinitarios» 11/2-3 (1977) e 25/1-3 (1991). Si vedano anche: B. SESBOÜÉ, *Bulletin de Théologie dogmatique. Trinité et Pneumatologie*, RSR 66 (1978) 417-460; 67 (1979) 447-480 [sul problema di Dio]; 70 (1982) 379-413; 75 (1987) 451-474; 76 (1988) 115-128 [dedicato alla pneumatologia]; C. THEOBALD, *Bulletin de Théologie dogmatique. Question de Dieu et Trinité*, RSR 78 (1990) 97-130; 241-268. N. SILANES, *La Trinidad en la reflexión teológica hodierna. Boletín bibliográfico*, «Estudios Trinitarios» 23 (1989) 299-313; X. PIKAZA, *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*, Salamanca 1989, 15-188; A. MILANO, *La Trinità dei Teologi e dei Filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, in *Persona e personalismi*, a cura di A. MILANO, Napoli, 1987, 3-287; J.M. ROVIRA, *La reflexión sobre el misterio de Dios en la teología del siglo XX*, «Revista Española de Teología» 50 (1990) 319-340; N. CIOLA, *Nuovi esempi di teologia sistematica trinitaria*, «Lateranum» 55 (1989) 409-434. A livello più divulgativo B. FORTE, *Teologie trinitarie attuali*, «Credere oggi» 34 (1986) 56-70: tutto il fascicolo è dedicato al mistero della Trinità. Per le abbreviazioni abbiamo seguito l'elenco di *Ephemerides Theologicae Louanienses*.

nuove proposte, che pretenda a una qualche completezza o esaustività. La sovrabbondanza di possibilità, che paralizza la capacità di scegliere, espone al rischio di affidarsi ai prodotti meglio reclamizzati, piuttosto che a ciò che vale. Ciò che rende complesso il quadro è meno la quantità di opere, quanto piuttosto la diversità di approcci al tema. Non è facile dare orientamenti chiari. In particolare, la riflessione sul mistero del Dio trino è passata dalla pretesa di mettere a tema il fondamento originario e trascendente della storia della salvezza ⁽²⁾ al progetto di elaborare una grammatica cristologico-trinitaria della rivelazione, capace di offrire una chiave di lettura fondamentale dell'attuazione storica della salvezza e una nuova ontologia relazionale e dialogica ⁽³⁾, quali espressioni dell'originale visione della realtà dischiusa dal Dio cristiano.

Ci faremo introdurre alla considerazione dei maggiori contributi teologico-trinitari da una serie di saggi che determinano i due fronti principali entro i quali si muove la riflessione più recente: da un lato il confronto con la situazione culturale-spirituale dell'Occidente (ermeneutica del luogo culturale), segnata dalla negazione del Dio del teismo, che esige e propizia la riscoperta dell'originalità del volto del Dio di Gesù (ermeneutica biblico-trinitaria); d'altro lato l'esigenza di rielaborare, a partire dalla ritrovata specificità della conoscenza cristiana di Dio, una comprensione cristiana della realtà e quindi un'ontologia trinitaria della carità. Questi primi sondaggi permetteranno di focalizzare il cuore della problematica trinitaria attuale, ossia la comprensione trinitaria della rivelazione quale «autodeterminazione» di Dio in Cristo e la questione del rapporto tra questo determinarsi storico di Dio e la sua vita eterna ⁽⁴⁾. Da qui la centralità della comprensione della storicità di Dio, e quindi della sua passibilità-immutabilità, in relazione al divenire storico e alla libertà creata. Passeremo poi a considerare tre fronti sui quali è impegnata la riflessione teologica più sensibile alla messa a tema dell'originalità del Dio cristiano. Anzitutto il confronto con

(2) Si veda il fondamentale contributo di K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza* (= *Mysterium Salutis* 3), Brescia, Queriniana, 1980, 401-507.

(3) Si veda l'interessante studio di E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Roma, Studia Anselmiana, 1986, 14. 54-62.

(4) Solitamente si parla di problema del rapporto tra Trinità economica o storico-salvifica e Trinità immanente. Questa sigla, che dagli ormai notissimi saggi di Rahner (cf K. RAHNER, *Osservazioni sul trattato dogmatico «De Trinitate»*, in ID., *Saggi teologici*, Roma, Paoline, 1965, 587-634) si è affermata come patrimonio comune, non può però essere assunta come ovvia quanto al suo contenuto. Preferiamo perciò non introdurla da principio come per sé evidente.

l'eredità teologica di Barth sul nesso Trinità-rivelazione, che permette di verificare cosa significhi conoscere Dio come Dio a partire da Dio in Gesù Cristo. Si tratta di chiarire come il cristiano conosce originalmente il suo Dio. In secondo luogo verificheremo l'eredità lasciata dalla «teologia della morte di Dio» nella problematica del teismo cristiano, scoprendo un consenso sulla tesi che teocentrismo e cristocentrismo non possono essere alternativi, poiché la verità di Gesù può essere enunciata solo in relazione al mistero di Dio e, d'altra parte, il volto di Dio è determinato definitivamente in relazione alla vicenda di Gesù⁽⁵⁾. Infine recensiremo alcuni studi che raccolgono l'esigenza di precisare l'originalità del monoteismo cristiano sia all'interno del dialogo interreligioso (monoteismo ebraico e islamico), sia nell'ambito dell'attuale risorgenza del paganesimo politeista, ritenuto l'espressione migliore della ricchezza differenziante della vita e della pluriformità del sacro. Si tratterà di semplici sondaggi, inevitabilmente parziali e incompleti. I saggi recensiti sono scelti per il loro valore di sintomi significativi di una certa linea di tendenza della riflessione teologica.

Rispetto all'ultima recensione dello *status quaestionis* della teologia trinitaria contemporanea⁽⁶⁾, che si assestava sull'acquisizione della necessità di un ricentrimento economico-salvifico e quindi storico del discorso cristiano su Dio, che però non perdesse il necessario «risalimento» al mistero della Trinità immanente⁽⁷⁾, la nostra proposta di lettura prenderà in considerazione le teologie trinitarie in relazione alla loro pretesa di esprimere lo specifico della conoscenza cristiana di Dio, in dialogo con la ragione moderna e in vista di una ricomprensione globale della realtà.

(5) La più chiara affermazione dell'esigenza di un consenso su questo è espressa nel documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Theologia Christologia Anthropologia*, CC 134/1 (1983) 50-65, ora anche in «Enchiridion Vaticanum», Bologna, Dehoniane, 1984, vol. VIII: 354-399. Si veda, in particolare, la parte dedicata al rapporto tra teocentrismo e singolarità di Gesù. Un commento del testo in P. CODA, *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, «Nuova Umanità» 27 (1983) 47-50. Nella stessa linea del documento citato si veda G. COLOMBO, «Teocentrismo» e «cristocentrismo», «Teologia» 4 (1981) 293-306.

(6) Si veda M. SERENTHÀ, *La teologia trinitaria oggi*, SC 118 (1990) 90-116.

(7) Per una formulazione più articolata della proposta, benché allo stato embrionale, si veda L. SERENTHÀ, *Proposta per il trattato di Dio*, «Teologia» 2 (1977) 72-90; ID., *Ipotesi di trattazione sistematica del mistero trinitario*, SC 111 (1983) 476-482; ID., *Appunti per il trattato su Dio*, SC 115 (1987) 125-146.

A. L'ORIGINALITÀ DEL VOLTO CRISTIANO DI DIO QUALE RISPOSTA
ALL'ATTUALE CRISI DI SENSO

Segnaliamo in apertura alcuni studi che cercano di coniugare la novità cristiana di Dio con un'ermeneutica del luogo culturale odierno. Questi contributi pretendono a diverso titolo di cogliere l'originalità della conoscenza rivelata di Dio quale risposta alle istanze radicali di una cultura segnata da ateismo e nichilismo. Per sé è intenzione comune ai maggiori contributi di teologia trinitaria recenti l'elaborazione del nesso tra ermeneutica dell'attuale situazione culturale e novità del messaggio cristiano su Dio⁽⁸⁾. Il luogo culturale odierno è diversamente caratterizzato: come crisi del pensiero metafisico della sostanza e/o della soggettività, che porta alla negazione del Dio del teismo (ateismo); come esigenza di pluralismo, che porta al rifiuto di rappresentazioni monoteiste-monolitiche del divino, incapaci di tutelare la differenza (neopaganesimo); come crisi di socialità, che spinge a cercare nella comunione trinitaria il modello ispiratore di una nuova comunità (contestazione femminista, teologia della liberazione). La pretesa è quindi duplice: svelare adeguatamente la domanda di senso inscritta nella condizione dell'uomo contemporaneo, intesa come tappa dell'evoluzione del cristianesimo nella modernità; ritrovare l'originalità dell'annuncio cristiano di un Dio differente, capace di superare le attuali crisi del teismo. Questo volto nuovo di Dio è precisamente quello trinitario, così come si manifesta in Gesù crocifisso e risorto. A partire da questo nuovo punto di vista su Dio si può cercare una nuova ontologia⁽⁹⁾.

(8) Quest'impostazione si ritrova in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1984, 9-182; E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982, 65-203; 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, Città Nuova, 1984; A. GANOCZY, *Dio grazia per il mondo*, Brescia, Queriniana, 1988, 15-83; J. O'DONNELL, *Il mistero della Trinità*, Roma, PUG-Piemme, 1989, 7-21.

(9) Valga come sintomatica l'indicazione del documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, cristologia, antropologia*, in «Enchiridion Vaticanum», Bologna, Dehoniane, 1984, vol. VIII: 375: «Il mistero di Dio e dell'uomo si manifesta al mondo come mistero di carità. Alla luce della fede cristiana è possibile dedurre una nuova visione globale dell'universo [...]. Al centro di tale "metafisica della carità" non si colloca più la sostanza in genere, come nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione».

1. P. CODA, B. FORTE, H. HEINZ, K. HEMMERLE, G. MURA, G. ROSSÉ, V. ZANI, *Trinità. Vita di Dio, progetto dell'uomo*, Roma, Città Nuova, 1987.

Frutto dei colloqui del gruppo culturale «teologia in dialogo» di Roma, questo volume della collana «contributi di teologia» raccoglie quattro relazioni dell'84-85 sulla fenomenologia della vicenda spirituale e culturale dell'Occidente, che focalizzano l'attuale sfida per la fede, e quattro relazioni dell'85-86 su una possibile risposta cristiana, definita proprio a partire dalla specificità del Dio manifestatosi sul volto del crocifisso⁽¹⁰⁾.

I risultati dell'analisi culturale-esistenziale⁽¹¹⁾ e sociologica⁽¹²⁾ della situazione contemporanea vengono riletti dal saggio strategico di H. Heinz⁽¹³⁾ come espressione della crisi di rapporto tra due dimensioni fondamentali dell'uomo: la libertà da un lato e il bisogno di comunione con gli altri e con l'Assoluto dall'altro. Le tensioni tra persona e comunità, creaturalità e Assoluto, unità e molteplicità sarebbero sintomi di questo squilibrio. Si tratta di una crisi interna al cristianesimo o comunque non estranea. Si radica infatti nelle sue stesse origini, in quanto l'uomo riconciliato in Cristo ha sperimentato la radicalizzazione delle esigenze di individualità (Mc 10,21) e comunione (Gv 3,28), di dipendenza da Dio (Gv 15,3) e di libertà (Gal 4,6). Si ritrova nella dinamica della sua storia, tesa tra l'ansia di unità e comunione della *Christianitas* medievale e l'esigenza di libertà e individualità della Riforma e dell'Illuminismo. L'esito nichilista rivela però che la ricerca di una libertà autonoma porta l'uomo a perdere se stesso, mentre perde Dio. Occorre proporre una nuova esperienza della libertà, a partire dalla Rivelazio-

(10) L'intenzione della collana è quella di offrire brevi studi come ipotesi di lavoro sui temi più attuali della teologia, in dialogo con la cultura contemporanea. Riguardo alla problematica generale del confronto con la cultura moderna si veda P. CODA, *Il cristianesimo e il mondo della «morte di Dio»*, «Nuova Umanità» 37 (1985) 77-88.

(11) G. MURA, *Solitudine e angoscia: un destino dell'uomo?*, in *Trinità. Vita di Dio, progetto dell'uomo*, Roma, Città Nuova, 1987, 9-25: interpreta la solitudine e l'angoscia come espressioni delle dimensioni profonde dell'uomo moderno. Nella solitudine si esprime l'appartenenza a sé della persona (la sua ipseità inviolabile), mentre nell'angoscia si manifesta una libertà consapevole della sua responsabilità di fronte a Dio e agli altri.

(12) V. ZANI, *Società dei consumi e massificazione dell'uomo. Spunti sociologici*, *ivi*, 26-41: viene messa in luce la sfida etica provocata dalla massificazione, dal consumismo e dalla tecnologia. Occorre ridare un orizzonte di senso all'agire dell'uomo, che lo apra alla trascendenza.

(13) H. HEINZ, *Perché crisi dell'Occidente?*, *ivi*, 42-55.

ne, che rispetti l'esigenza moderna di autonomia, al di là delle interpretazioni monolitiche-monocentriche del cristianesimo. Proprio la riscoperta del Dio trinitario, che coniuga in sé l'unità della comunione e della differenziazione, garantisce il compimento delle due grandi aspirazioni, che hanno animato la storia dell'Occidente.

Spetta a P. CODA raccogliere la sfida, elaborando i contenuti della risposta cristiana ⁽¹⁴⁾. L'icona scelta per mostrare la verità di Dio e il compimento dell'uomo è quella della croce di Gesù. Nell'atto in cui Cristo si consegna completamente al Padre (Gv 16,28), il Padre genera sino in fondo, nella storia dell'uomo, la sua Parola divina, immagine perfetta. L'evento pasquale – colto nella sua interezza di morte, resurrezione e dono dello Spirito – costituisce l'esatta traduzione storica della dinamica più intima della vita trinitaria (1 Gv 4, 8.16). L'unità di Dio è archetipo della comunione cui l'uomo aspira. La sua trinità è l'archetipo della libertà nella distinzione molteplice, in cui trova consistenza, di fronte a Dio stesso e agli altri, la libertà creata. La composizione di unità e trinità, formalmente espressa nella distinzione di natura e persona, trova la sua compiuta espressione nella Pasqua, come legge del dono di sé ⁽¹⁵⁾. La vita di Dio è uno svuotarsi che ritrova se stesso nell'unità con l'altro. La sua traduzione temporale sulla croce di Gesù, intesa come dono di sé, attualizza il totale esser-ricevuto-donarsi del Verbo rispetto al Padre, nella comunione dello Spirito. Ma se il Verbo vive in Gesù abbandonato in croce un'analogia di ciò che si compie eternamente nella Trinità, Dio include un non-essere (espresso nelle formule: il Padre non è il Figlio, il Figlio non è lo Spirito...), che non significa mancanza o perdita, bensì un dono totale, che consegna a una vita nuova (risurrezione) ⁽¹⁶⁾. Nella Pasqua di Gesù è aperto a nostro favore uno squarcio nella pericorese dell'amore delle tre persone divine, che sono se stesse nella rinuncia dell'estasi d'amore verso le altre. La logica trinitaria dell'amore, svelata dal crocifisso, dimostra che libertà e comunione, realizzazione di sé e dell'altro non sono antitetiche ma armonizzabili nella forza dello Spirito, inteso come l'intimità di Dio, che apre l'amore del divino alle creature. La verità della libertà sta nel perdersi per ritrovarsi nell'amore. Il crocifisso rivela un

(14) P. CODA, *La sfida dell'oggi: verso una proposta cristiana*, ivi, 56-73.

(15) Si veda: 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, Città Nuova, 1984.

(16) Si veda: P. CODA, *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, Città Nuova, 1987.

umanesimo nuovo, trinitario, capace di attivare le radici comunionali del cuore umano.

Avendo chiarito la sfida epocale e la direzione della risposta, è possibile stabilire le condizioni metodologiche per l'elaborazione di una teologia all'altezza di un simile progetto.

Sempre P. Coda propone una teologia che parta dall'ascolto ecclesiale di ciò che Dio dice di sé in Cristo⁽¹⁷⁾. In quest'ascolto la ragione compie quell'esodo, quella perdita di sé, che le permette di ritrovarsi nell'atto di fede. Tale movimento corrisponde all'esodo di Dio da se stesso fino alla croce, ove Dio si fa pienamente Parola, suscitando la conoscenza del suo mistero nello Spirito. L'intelligenza teologica lascia così che Dio sia Dio, senza catturarlo negli idoli concettuali e nelle categorie umane, e ritrova il suo centro nel mistero pasquale, parola definitiva di Dio nella storia e compimento del suo progetto sull'uomo. A partire da questo nucleo sarà possibile elaborare un'ontologia trinitaria dell'amore⁽¹⁸⁾. L'oggetto materiale (la croce di Gesù) e formale (la Trinità come storia di Dio nella storia dell'uomo) di questa nuova teologia sono sviluppati rispettivamente da G. Rossé e B. Forte.

G. Rossé sottolinea l'importanza di un'interpretazione teologica del grido di Gesù in croce⁽¹⁹⁾, che superi le strettoie di una lettura apologetica, preoccupata di tutelare la divinità del Cristo, per ritrovare invece il contesto di Alleanza e la speciale relazione con Dio-Abbà, manifestata da Gesù stesso nel suo ministero. Si recupera così il carattere rivelativo di quel grido: rivelazione della stessa vita divina, dell'unità di Padre e Figlio, mantenuta nella vicenda terrena fino al paradosso della perdita di Dio nella distinzione piena; rivelazione delle dimensioni dell'opera redentrice, in cui Dio si fa vicino, nel crocifisso, all'uomo più lontano da Dio. In termini di alleanza, Gesù col suo grido abbandona l'Antica Alleanza (velo del Tempio squarciato) per raggiungere e attirare tutti gli uomini nel suo rapporto filiale con Dio. Si instaura così la Nuova Alleanza nello Spirito e la Legge dell'Amore, un Amore disposto a «perdere Dio per Dio».

(17) P. CODA, *Vivere la teologia oggi*, in *Trinità. Vita di Dio, progetto dell'uomo*, 74-95. Si veda anche P. CODA, *La teologia trinitaria contemporanea*, in *Il Dio di Gesù Cristo*, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 237-251.

(18) Una simile impostazione permette alla teologia – secondo P. Coda – di raccogliere la sfida ecumenica (divisione), la sfida culturale (ateismo e nichilismo) e il pluralismo religioso (dialogo).

(19) G. ROSSÉ, *Alla radice del mistero cristiano: Gesù crocifisso e abbandonato*, in *Trinità. Vita di Dio, progetto dell'uomo*, 96-107. Si veda il più ampio studio: G. ROSSÉ, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma, Città Nuova, 1984.

Per B. Forte⁽²⁰⁾ la teologia, intesa come «racconto argomentativo della Pasqua», deve recuperare la Trinità come nucleo e struttura fondamentale della rivelazione. Per farlo deve ricongiungere Trinità e storia, ripensando storicamente la Trinità e trinitariamente la storia. Ciò significa ripartire dall'economia salvifica quale luogo in cui Dio si rende accessibile non come «*Deus mortuus et otiosus*», ma come un Dio vivente e «*pathetikòs*». La via che conduce a questo Dio è il mistero pasquale. Infatti la croce va intesa come storia trinitaria: la Trinità è l'esplicitazione di ciò che sulla croce è posto per noi. Infatti, alla triplice consegna storica di Gesù (Giuda – Sinedrio – Pilato) corrisponde in profondità la triplice consegna teologica: l'autoconsegna del Figlio, la consegna del Figlio da parte del Padre, che partecipa della sua sofferenza (cioè del suo attivo consegnarsi nell'amore agli altri) e infine la consegna dello Spirito, che compie in croce l'ora escatologica, introducendo il mondo abbandonato da Dio nella patria trinitaria. Nella risurrezione, letta trinitariamente, si riconosce l'effusione della vita nuova sul creato. Il racconto pasquale svela il volto di Dio Padre, fonte della divinità e sorgente delle missioni salvifiche, Dio Figlio, ossia la pura eterna accoglienza dell'amore e Dio Spirito, ossia il vincolo d'amore, l'unità donata e ricevuta di Padre e Figlio (teologia occidentale) e l'estasi dell'amore di Dio, riversato sul mondo (teologia orientale). Dio è la storia eterna di quest'amore, contemplata nel racconto di Pasqua. È un Dio che donandosi è se stesso.

Chiude il volume il saggio di K. Hemmerle⁽²¹⁾, che cerca di formulare un'antropologia a partire dalla Trinità. Punto di partenza è la dialettica fondamentale dell'uomo in rapporto con la sua vita: l'uomo vuole essere se stesso, pur non essendo da se stesso. Tale dialettica va risolta in una relazione dialogica. Occorre cioè ripensare l'essere se stessi come un «esser chiamati». In quanto chiamato all'esistenza, ciò che gli è donato è ciò che permette all'uomo di diventare se stesso. Ma l'uomo è se stesso con gli altri. Da qui le tre dimensioni fondamentali dell'esistenza: io sono dato a me stesso, io sono me stesso, io sono con gli altri. Il fondamento ultimo di questa struttura dell'uomo si trova solo nella fede in Dio-Trinità, ossia in un Dio che è comunicazione e relazione reciproca in se stesso, non solo nel suo manifestarsi.

(20) B. FORTE, *La Trinità: storia di Dio nella storia dell'uomo*, in *Trinità. Vita di Dio, progetto dell'uomo*, 108-129. Si veda anche B. FORTE, *Trinità come storia*, Milano, Paoline, 1985.

(21) K. HEMMERLE, *La Trinità: dalla vita di Dio un progetto per l'uomo*, in *Trinità. Vita di Dio, progetto per l'uomo*, 130-143.

La proposta di questi saggi, cui sottende lo schema apologetico domanda-risposta, non pare persuasiva. La lettura della domanda di senso inscritta nella ragione moderna appare decisamente predeterminata dalla risposta trinitaria. L'esito è una riduzione della storia del pensiero a un processo della razionalità, che pone se stessa di fronte a una drastica alternativa: o il niente o il Dio di Gesù Cristo. Ci chiediamo, però, quanto una simile lettura esprima la condizione reale dell'uomo lontano da Dio e quanto interpreti realmente la ragione che si è chiusa, rendendosi incapace di accedere al trascendente. Sul versante della risposta cristiana ci pare di poter rilevare un contributo decisivo e un limite nell'esecuzione. L'indicazione da non perdere sta nella sottolineatura dell'impossibilità di enunciare l'originalità cristiana di Dio senza parlare del compimento della libertà dell'uomo, in relazione al mistero cristologico. Il limite sta nella mancata assunzione radicale di questo dato: l'affermazione della verità cristiana di Dio non si dà al modo di un'evidenza disponibile per la ragione. Si tratta piuttosto di un «appello», che esige il compimento della ragione nella fede. Ma ciò significa, precisamente, che non è in gioco una possibile rappresentazione di Dio, piuttosto che altre. L'originalità del Dio di Gesù Cristo si riflette immediatamente nella «differenza specifica» dell'atto di fede che, accogliendo la rivelazione, viene a conoscere Dio a partire da Dio e quindi nella sua verità trinitaria. Non è in gioco quindi una rappresentazione di Dio più o meno appetibile e corrispondente ai gusti di un'umanità sazia e benestante, bensì l'affermazione di Dio come Dio, da parte di una libertà che giunge alla sua verità, rispondendo all'appello che le giunge da quell'origine che sta al cuore del suo compimento e che si schiude nella sua decisione di fede.

2. 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, Città Nuova, 1984 ⁽²²⁾.

(22) Due recensioni del libro, curate da P. Vanzan, si trovano in CC 135/4 (1984) 507s e in «Rassegna di Teologia» 25 (1984) 566-568. Una recensione dell'edizione spagnola (P. CODA, *Acontecimiento Pascual. Trinidad e historia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994) a cura di N. SILANES in «Estudios Trinitarios» 28/2 (1994) 245s. In occasione dell'edizione spagnola P. Coda ha scritto una nuova prefazione, tradotta in un articolo: P. CODA, *Quali prospettive per la teologia trinitaria?*, «Nuova Umanità» 96 (1994) 119-128. L'autore vi conferma l'impostazione e le tesi precedenti, limitandosi a qualche prospettiva per il futuro della teologia trinitaria.

Come dice l'ampio sottotitolo, il lavoro prende atto dell'emergere di una nuova prospettiva ermeneutica globale sul mistero cristiano, centrata sul Cristo crocifisso, che dona nel suo Spirito una partecipazione alla vita divina trinitaria. Riemerge la centralità del nesso dinamico e vitale tra mistero pasquale e mistero trinitario, che invita ad elaborare una teologia della croce come teologia dell'Amore, ossia del Dio-Trinità, quale risposta promettente alla sfida epocale lanciata dall'ateismo. Una prospettiva ermeneutica pasquale-trinitaria, infatti, conferisce al mistero cristiano intelligibilità per l'uomo contemporaneo. Su questo si avverte una convergenza ecumenica (23). L'opera si propone di analizzare questo *kairòs* teologico a un triplice livello: a livello di ricostruzione storico-dogmatica della genesi e del significato della prospettiva emergente (cap. 1); a livello di ricerca della prospettiva epistemologica (analogica o dialettica) più adatta ad esprimere l'originalità del mistero cristiano (cap. 2); a livello di elaborazione di un'ontologia trinitaria della carità, quale riflesso sul mistero dell'essere della novità cristiana (cap. 3).

L'ermeneutica storica mette in luce il lungo processo che ha portato alla «morte culturale di Dio» in Occidente (fenomenologia dell'assenza di Dio) e all'individuazione della manifestazione, reale o simbolica, di questa «notte oscura epocale e collettiva» del cristianesimo occidentale nella croce e nell'abbandono di Gesù. L'esito nichilista del pensiero moderno fa appello all'esperienza pasquale di Gesù quale possibile risposta all'assenza di Dio sperimentata dall'umanità contemporanea. La genesi storica dell'attuale situazione rivela insomma la nostalgia di una nuova immagine di Dio, capace di integrare il senso divino e storico della morte e dell'abbandono di Gesù in croce. Nel suo significato teologico questa situazione va intesa come precomprensione propizia all'annuncio dell'identità cristiana del Dio trinitario, che agisce nella Pasqua. A livello di ermeneutica dogmatica si tratta di un'invito alla Chiesa a rileggere la tradizione di fede, in un dialogo più vasto con la domanda di senso emergente, così da operare una concentrazione dell'annuncio sul mistero della croce, letto come atto trinitario. Potrà emergere così il «Dio del nostro tempo», che rende partecipe della sua vita d'amore l'uomo smarrito (24).

(23) Si veda P. CODA, *Gesù Crocifisso e abbandonato e la Trinità. (1) Un nuovo cap. nella storia della teologia?*, «Nuova Umanità» 21 (1982) 6-30. Il libro raccoglie e risistema una serie di saggi apparsi sulla rivista «Nuova Umanità» a partire dal 1982.

(24) Questa tematica è sviluppata anche in P. CODA, *Il cristianesimo e il mondo della «morte di Dio»*, «Nuova Umanità» 37 (1985) 77-88; Id., *Cristianesimo e nichilismo*, «Nuova Umanità» 43 (1986) 9-30.

Il luogo culturale contemporaneo offre una precomprensione del mistero cristiano se correttamente assunto, purificato e trasceso nell'orizzonte ermenutico pasquale-trinitario. Ma occorre garantirsi uno strumento epistemologico adatto a simile operazione. L'epistemologia teologica basata sull'analogia dell'essere, ricompresa però in relazione alla novità dell'evento pasquale, sembra più adatta al compito rispetto a un'impostazione dialettica, che elabora la teologia della croce in un'epistemologia del paradosso⁽²⁵⁾. Quest'analogia dovrà però raccogliere la sfida del pensiero moderno e pensare la libertà e quindi il «non-essere».

L'emancipazione del creato da Dio nella modernità impone di riflettere sulla libertà umana intesa come quella determinazione fondamentale della persona, per cui essa può porre il «non-essere» come negazione della relazione ontologica di creaturalità. Del resto è lo stesso pensiero cristiano, che fonda la libertà della creatura in analogia alla libertà divina, espressa nell'atto creatore, ma ancor più nel dialogo eterno delle relazioni trinitarie, a propiziare questo pensiero della libertà e della possibilità del «non-essere». La libertà come atto di negazione è infatti inscritta nella predicazione di Gesù sul rinnegarsi, sul perdersi per salvarsi: la persona è libertà che, negandosi come un tutto autosufficiente, si autotrascende nella grazia per amore e si ritrova pienamente compiuta in Dio. La negazione come atto di libertà è momento costitutivo del dinamismo di autotrascendenza verso l'Altro. Ma la libertà è segnata dalla tentazione di negare questa negazione necessaria, affermando se stessa come autosufficiente. Il Figlio sulla croce assume il negativo della libertà, svelandone il senso nell'amore⁽²⁶⁾. Nell'abbandono al Padre, Gesù crocifisso compie la negazione di autosufficienza della libertà creata e redime la negatività della libertà chiusa in se stessa; ma allo stesso tempo, in quanto Figlio, svela pienamente il dinamismo della vita trinitaria, in cui il «non-essere» relativo è l'alterità di Padre Figlio e Spirito nella comunione del dono reciproco.

(25) Interessante l'analisi del problema proposta nelle pagine 84-90: partendo dal dibattito tra Moltmann e Kasper in occasione delle recensioni all'opera moltmaniana *«Il Dio crocifisso»*, e passando per l'analisi del rapporto tra dialettica luterana e hegeliana nella teologia protestante più recente (Moltmann, Jüngel), l'autore giunge alla conclusione che il metodo analogico è la via migliore per l'approfondimento teologico dell'ermeneutica pasquale-trinitaria dell'annuncio cristiano. Non si tratta di assumere semplicemente l'analogia dell'essere medievale, ma di rileggerla a partire dalle istanze del pensiero moderno della libertà. Si veda anche P. CODA, *«Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. (2) Creazione Croce Trinità: una premessa sull'analogia»*, «Nuova Umanità» 24/25 (1983) 25-68.

(26) Sui differenti significati del concetto di «non-essere» e di negazione si veda la nota 74 a p. 142s. Vi è una negazione positiva (negazione di sé per trascendersi in Dio) e una negazione negativa (la negazione della negazione di sé, ossia il peccato); vi è un non-essere assoluto (il nulla) e un non-essere relativo (non-essere l'altro), che nella vita trinitaria si apre al non essere relazionale, inteso come dono reciproco e senza residui: una sorta di estasi ontologica.

A partire dalla verità cristiana di Dio, svelata sulla croce, è possibile integrare pienamente il «non-essere» e la libertà nell'analogia, ponendole su un terreno nuovo. Si tratta di confrontarsi con la riflessione di Hegel sulla libertà e il negativo, colti a livello di una fenomenologia dell'essere personale, che è se stesso nella dinamica della dedizione di sé, non riconducendola però nella necessità di una dialettica univoca⁽²⁷⁾, ma mantenendosi sul terreno della storia, culminata nella Pasqua di Cristo⁽²⁸⁾. La teologia cattolica ha raccolto la sfida di ripensare l'analogia con una precomprensione storica dell'essere, attenta alla libertà e al negativo e incentrata sull'evento pasquale-trinitario. È quanto hanno fatto H.U. von Balthasar, con la sua analogia cristologica concreta, K. Rahner nella sua cristologia trascendentale-evolutiva, e W. Kasper, quando propone un'*analogia amoris*, dischiusa dalla *kenosi* del Figlio. Coda, però, prende in considerazione soprattutto l'analogia cristologica in prospettiva calcedonese di J. Galot, l'analogia pneumatologico-comunionale di H. Mühlen e in particolare l'analogia trinitaria-pasquale di G. Lafont⁽²⁹⁾, per tracciare le coordinate di una mappa dell'epistemologia analogica, culminante nell'*analogia caritatis*, quale attualizzazione del mistero pasquale.

Le dimensioni caratterizzanti l'epistemologia analogica sono: lo statuto pneumatico-ecclesiale, in quanto è la comunione nella Chiesa, quale analogia vivente nello Spirito della vita trinitaria, il luogo di attualizzazione della dinamica di donazione della Pasqua; lo statuto cristologico-pasquale, poiché è la persona concreta di Gesù Cristo crocifisso il luogo in cui si svela il mistero dell'essere come atto-dono, per la mediazione della libertà umana che pone il non-essere quale momento di verità interiore dell'essere-sé con l'altro nell'amore; infine lo statuto prolettico-trinitario, in quanto la dinamica dell'amore è presa nella dialettica del «già e non ancora», in attesa del pieno compimento escatologico, quando Dio sarà tutto in tutti. Il mistero pneumatico-ecclesiale è il luogo ermeneutico che

(27) Questo tipo di operazione di rilettura della fecondità teologica della riflessione hegeliana sul negativo è fatta dallo stesso P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma, Città Nuova, 1987, in particolare alle pp. 367-421. Nella stessa direzione si veda P. CODA, *La via del negativo e la Trinità. Per una risposta alla «sfida» hegeliana*, «Asprenas» 36 (1989) 315-330.

(28) Rifacendosi soprattutto a G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris, Cerf, 1969, P. Coda vede nell'evento pasquale l'espressione di una legge assoluta dell'essere spirituale: la sua perfezione consiste meno nell'autonomia di una sostanza, quanto piuttosto nello scambio continuo all'interno dell'essere. Di tale scambio-dono la morte e resurrezione di Gesù sono la proiezione creata.

(29) Cf 112-132 del testo. Per un'analisi più estesa si vedano rispettivamente P. CODA, *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. (3) Analogia del Cristo dello Spirito*, «Nuova Umanità» 28/29 (1983) 31-80, su Galot e Mühlen; P. CODA, *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. (4) Analogia trinitatis*, «Nuova Umanità» 32 (1984) 53-80, su G. Lafont.

ci fa accedere alla realtà profonda del mistero pasquale, quale proiezione creata (temporalizzazione storico-salvifica) del mistero trascendente della Trinità; la Trinità è invece il paradigma increato e l'origine fondante dell'evento pasquale come culmine dell'economia salvifica, che instaura il mistero pneumatico-ecclesiale nella tensione escatologica.

I tre momenti dell'analogia (affermazione, negazione ed eminenza) andranno ricompresi alla luce della pasqua: come *analogia creationis*, in cui l'essere creato è posto come immagine di Dio Padre nel Verbo; come *analogia crucis*, in cui l'essere personale creato è condotto dalla libertà del Verbo incarnato a perdersi nella sua autonomia autosufficiente; come *analogia caritatis*, in quanto l'essere personale creato, che si è perso sulla croce, si ritrova trasfigurato nella comunione trinitaria. Questa distinzione dell'analogia dell'essere articola le tre dimensioni del mistero cristiano: la creazione, la pasqua come culmine della storia salvifica e il mistero trascendente della Trinità.

L'ultima parte tenta di elaborare una comprensione dell'essere stesso nell'orizzonte dischiuso dal mistero pasquale: si tratta di un'ontologia trinitaria della carità⁽³⁰⁾.

Un primo polo della riflessione ontologica cerca di disegnare le varie dimensioni del rapporto del mistero pasquale al mistero trinitario, per tracciare un'ontologia dell'origine fondante e permanente del mistero cristiano. A livello fondativo il rapporto tra mistero pasquale e Trinità è espresso dall'assioma sul rapporto tra Trinità economica e immanente, così come è riformulato dal documento della Commissione teologica internazionale del 1982⁽³¹⁾. A livello storico-salvifico la struttura trinitaria appare costitutiva delle dimensioni soteriologica e rivelativa dell'evento pasquale.

(30) Si veda P. CODA, *Per un'ontologia trinitaria della carità*, «Nuova Umanità» 34/35 (1985) 7-27.

(31) «Dunque l'assioma fondamentale della teologia odierna si esprime molto correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza»: cf COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, cristologia, antropologia*, in «Enchiridion Vaticanum», Bologna, Dehoniane, 1984, vol. VIII: 367. Un commento al documento è offerto da P. CODA, *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, «Nuova Umanità» 27 (1983) 47-70; sul documento del 1982 si vedano le pp. 55-65. È chiaro che la riformulazione corregge gli equivoci del «viceversa» della versione rahneriana, evitando confusioni (l'economia diventa costitutiva della Trinità) o separazioni (isolamento metafisico di Dio in sé). In particolare, Coda sottolinea tre aspetti decisivi della rilettura analogica dell'assioma, proposta dal documento: la vita intratrinitaria è condizione di possibilità dell'economia salvifica; l'economia salvifica che culmina nella Pasqua è analogicamente identica alla relazione costitutiva della Trinità eterna; nell'economia la vita trinitaria è in qualche modo condotta in maniera nuova, proprio in quanto «tradotta», in senso creativo e non ripetitivo, in eventi storici.

Infatti il «per» della relazione intratrinitaria è fondamento originario del «per noi» della donazione di Cristo in croce: la donazione intradivina nella perdita estatica di sé è il luogo della redenzione della libertà che si è chiusa in se stessa. L'azione di Cristo e dello Spirito nel mistero pasquale è comprensibile alla luce della pericoreti trinitaria, cioè dell'unione profonda nella distinzione personale, che è comunione nell'abbandono all'altro: la donazione intratrinitaria è la verità dell'abbandono del Figlio crocifisso da parte del Padre, nella permanente comunione dello Spirito. L'inabitazione reciproca delle tre persone nella Trinità è la verità della pericoreti delle nature umana e divina nell'unica persona di Cristo, da intendere come umiliazione-abbassamento della natura divina ed esaltazione-ascensione della natura umana redenta. La piena umanizzazione del Verbo in croce coincide con la perfetta divinizzazione dell'uomo e rimanda al dono di sé quale verità della persona. La verità dell'esperienza pasquale è dunque la comunione pericoretica trinitaria, a cui siamo chiamati a partecipare nella gloria.

Il secondo polo della riflessione si concentra propriamente sul mistero dell'essere, alla luce di una metafisica della carità, focalizzata sulla realtà della persona. Tale metafisica recupera il senso della sussistenza (essere in sé) nella relazionalità personale (essere per l'altro), superando l'esito nichilista della metafisica occidentale e aprendo il senso dell'essere alla pericoreti trinitaria. L'evento pasquale rivela la libertà come atto d'essere che si dona. Se la verità dell'essere è il dono, la persona trova la sua consistenza donandosi, per ritrovarsi nell'altro⁽³²⁾. L'ontologia dell'essere creaturale arriva così a scoprire che l'amore è il senso dell'essere. La verità definitiva dell'essere è nell'interpersonalità del dono di sé, realizzata dalla Trinità. L'ontologia trinitaria deve dunque concentrarsi sulla persona-in-relazione più che sulla soggettività spirituale, che pone se stessa in un dinamismo triadico. La precomprensione dell'essere può quindi essere determinata a partire dallo specifico cristiano, ossia dal dinamismo trinitario del dono, cui tutta la realtà creata è chiamata a partecipare⁽³³⁾. La verità definitiva dell'essere è nell'interpersonalità del dono di sé, realizzata nella Trinità.

Da quest'impostazione derivano due conseguenze: (1) la scoperta che l'orizzonte ermeneutico adeguato per un'ontologia rinnovata è l'evento pasquale, aperto al compimento escatologico, più che la creazione. La verità dell'essere è data proletticamente nella Pasqua, quale attuazione della chiamata di tutto il creato alla

(32) Si veda su questo: P. CODA, *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. (5) Dono e abbandono: sulle tracce dell'essere heideggeriano*, «Nuova Umanità» 34/35 (1984) 17-54, in cui viene recensita l'interpretazione offerta da J.L. Marion della riflessione heideggeriana sul «darsi» dell'essere.

(33) Si veda P. CODA, *Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain*, «Nuova Umanità» 15 (1981) 52-72.

comunione trinitaria. (2) Una migliore articolazione delle dimensioni fondamentali del mistero dell'essere: il senso della creazione (partecipazione all'essere) e l'apertura al compimento escatologico (glorificazione e comunione trinitaria); la realtà ontologica della sussistenza e la dinamica personale del dono di sé; l'autonomia e la relazione.

* * *

Quest'opera si presenta come una recensione creativa di una linea di tendenza dell'attuale teologia. Si tratta di una raccolta di diverse istanze in una proposta complessiva quale semplice risultanza di convergenze, la cui pertinenza rimanda al valore dei contributi recensiti. Ci limitiamo pertanto a segnalare due perplessità irrisolte nella lettura, senza addebitarle direttamente a P. Coda.

La prima riguarda l'interpretazione teologica dell'evento pasquale. Non è chiaro in che senso venga evitata la sua riduzione ad esemplificazione-attuazione di una legge universale dello spirito e dell'essere che, peraltro, si attua pienamente solo nella vita trinitaria. La croce è ricondotta al significato di una donazione, quale verità della libertà creata. Tale verità è poi verificata, secondo uno schema di proporzionalità, in Dio, in Cristo e nella creazione, cui corrispondono l'*analogia caritatis*, l'*analogia crucis* e l'*analogia creationis*. Il collegamento tra il dono di Cristo in croce e il dono intratrinitario è garantito (fondato?) dall'assioma teologico: la Trinità economica è realmente identica alla Trinità immanente, che liberamente si è autocomunicata. Nella storia viene condotta in maniera nuova, nel senso di una «traduzione creativa», la vita divina eterna. Si ha l'impressione però che la croce dica la verità di Dio perché il suo senso è ricondotto ad un terzo termine, comune a Dio e all'uomo: la legge del dono come legge dell'essere, che include il non-essere della libertà. Ma allora, quanto il mistero di Gesù, singolarmente attuato nella sua storia, è costitutivo della verità di Dio e non solo manifestativo della verità dell'essere come dono, estensibile poi alla vita di Dio stesso, anzi realizzata da Dio come *princeps analogatum*? Sarebbe almeno interessante capire il tipo di conoscenza di Dio che l'interpretazione dell'essere come dono propizia. Certo, l'essere non va inteso come sostanza ma come atto del donarsi: ma cosa implica per la conoscenza dell'essere stesso e quindi per la sua utilizzazione in ordine alla conoscenza del mistero di Dio? A quale grado di astrazione deve essere portato questo concetto di essere come dono, per poter essere predicato di Dio e dell'uomo? E più originariamente: l'essere come dono è afferrabile in un concetto, predicabile poi del divino (o dell'infinito), oppure non può essere colto che nella riflessività del

dinamismo trascendentale dello spirito...? E comunque: il concetto o il giudizio o l'immagine che se ne ricava come è attuato-elevato nella conoscenza rivelata, in cui Dio dice umanamente se stesso? La ricerca sulle condizioni epistemologiche della novità cristiana deve misurarsi con simili domande, almeno per chiarirne il limite in ordine all'elaborazione della dottrina dell'analogia o l'irriducibilità rispetto alla novità cristologica della conoscenza di Dio. Connessa a queste domande è la seconda perplessità, che riguarda la rilettura dell'analogia. La sovrapposizione della triplice via di affermazione, negazione, eminenza con la triplice *analogia creationis, crucis, caritatis (amoris)* non convince e si presta a interpretazioni equivocate. L'affermazione, la negazione e l'eminenza esprimono la dinamica della predicazione umana del divino, cioè la tensione propria dei concetti-parole umane, predicate di Dio: come possono reinterpretare tre differenti livelli dell'analogia dell'essere, corrispondenti a tre fasi della storia della salvezza (creazione, croce e gloria)? Si tratta di piani differenti. La negazione, ad esempio, esprime il limite della predicazione a Dio di una perfezione creata, in quanto in quella perfezione non afferro immediatamente qualcosa di Dio, ma il parteciparsi del Creatore nell'effetto creato, per libera disposizione. Per Coda invece il negativo della croce esprime la verità della negazione dell'autosufficienza della realtà partecipata-creata, che può così ritrovare la sua verità in Dio (gloria). Sulla croce è attuata pienamente questa negazione del limite della nostra apertura creaturale alla trascendenza-libertà di Dio, che dischiude la nostra destinazione alla gloria che ci è preparata. La croce è dunque una dimensione necessaria della verità del creato, o meglio, dell'apertura del creato al Creatore. È pensabile un creato senza croce, un Gesù senza Pasqua? Ma allora la croce è la traduzione libera della vita intratrinitaria nella storia o l'unica traduzione compatibile con la struttura della creatura? La lettura della negazione nell'analogia con il negativo della croce meriterebbe qualche precisazione.

Infine non è chiara l'articolazione dei tre livelli dell'analogia (creazione, croce e glorificazione) nella mappa epistemologica. Sembra che l'*analogia creationis* istituisca nell'*imago Dei* la condizione di possibilità indeterminata, che riceve la sua determinazione nella croce-carità di Gesù, in attesa del compimento nella vita di Dio. Ci chiediamo: qual è la consistenza dell'essere della creazione? Certamente il creato non avrà un significato altro da quello che si dà in Gesù Cristo. Ma è possibile ridurre il suo senso a un contenuto da negare, perché se ne ritrovi la verità piena in Dio? Il senso della libertà creata è la negazione per Dio? Sul versante del compimento invece non è chiara la differenza tra la vita di donazione intratrinitaria e la partecipazione escatologica a que-

sto dono reciproco: alla fine tutto l'essere sarà «riassorbito» nel dono intratrinitario, che peraltro è la sua originaria verità?

Da questa prima delimitazione dell'orizzonte della riflessione trinitaria emergono due indicazioni: (1) occorre elaborare l'originalità cristiana di Dio, in relazione al mistero della Pasqua, cogliendone la capacità di superare i vicoli ciechi della precomprensione naturale di Dio (J. O'Donnell); (2) a partire da questa nuova conoscenza di Dio è opportuno elaborare una nuova comprensione della realtà, una nuova ontologia, che corrisponda all'originalità del Dio cristiano (K. Hemmerle).

3. J. O'DONNELL, *Il mistero della Trinità*, Roma, PUG-Piemme, 1989 (ed. orig. *The Mystery of the Triune God*, London, Sheed and Ward, 1988) (34).

La fede nella Trinità esprime la nostra esperienza di un Dio nuovo, capace di superare le antinomie del teismo e dell'ateismo. In particolare, il teismo fatica a comporre Dio e la storia: il teismo classico si immagina un Dio trascendente e lontano che, dal suo punto di vista, mantiene solo una relazione di ragione con le creature; la reazione moderna invece tende a coinvolgere Dio nel processo stesso della realtà, perdendone la trascendenza. D'altra parte, l'assunzione dell'idea classica di Dio nel pensiero della soggettività porterà all'ateismo. Infatti la distinzione tra l'essenza infinita e inconoscibile di Dio e la sua esistenza, la cui affermazione è legata al bisogno di certezza della soggettività ed è quindi posta da questa (Cartesio), porterà all'eliminazione di Dio, inteso come proiezione illusoria dell'essenza dell'uomo stesso in un cielo inesistente (Feuerbach). Ma anche l'ateismo presenta delle antinomie.

(34) Recensioni e presentazioni dell'opera si possono trovare in «Gregorianum» 69 (1988) 815s; «Heythrop Journal» 30 (1989) 64-67 (B.R. BRINKMAN); NRT 111 (1989) 955s (L.-J. RENARD); TS 50 (1989) 207 (H.J. RYAN); CC 141/3 (1990) 301s (M. SIMONE); NRT 112 (1990) 609s. (L. RENWART). Molte di queste recensioni rimproverano ad O'Donnell di aver fatto una scelta semplificante per un Dio capace di soffrire nella storia con l'uomo o di trascurare problemi speculativi importanti nella trattazione trinitaria. Altri notano un rischio di semplificazione nell'amalgamare saggi di teologi profondamente differenti in un discorso che tutto sistema, rischiando di perdere le differenze di prospettiva e di metodo. La nostra preoccupazione sarà invece quella di cogliere la logica della proposta in sé, che ci pare animata dall'idea di ritrovare il senso del teismo cristiano, al di là delle aporie del teismo filosofico classico e dell'ateismo moderno. Il teismo cristiano è l'unico capace di salvare la consistenza del mondo e della storia creaturale, garantendogli uno spazio in Dio.

L'ateismo in nome della libertà, che accusa il teismo di eteronomia, non riesce a tutelare il mistero stesso della libertà umana, che ha radici religiose. L'atto di libertà, infatti, deve anticipare nel desiderio una libertà totale, che può essere concessa solo da Dio come possibilità vera dell'uomo. Analogamente, l'ateismo di protesta contro la sofferenza non tiene sufficientemente conto del fatto che la sua stessa condizione di possibilità è quella speranza, che si anticipa nel desiderio di una pienezza di senso e felicità, che solo la fede riesce a esprimere e a tutelare.

Di fronte a queste antinomie ci è offerta, nel volto di un Dio che si identifica totalmente con la storia di Gesù, sino alla croce, una novità promettente. Il luogo in cui cogliere questa novità è la Rivelazione, la cui ermeneutica adeguata può essere solo quella trinitaria. In essa il Dio della storia rivela se stesso per essere amore puro e libero, l'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito. La nuova comprensione della rivelazione, propiziata dal Vaticano II e dalla teologia dialettica di K. Barth, introduce alla riscoperta del significato della fede trinitaria per la comprensione della rivelazione stessa.

Anzitutto la dottrina trinitaria esprime l'essere di Dio nella sua Parola. Interpretando la Parola di Dio alla luce della Signoria di Dio, si può elaborare una comprensione trinitaria della rivelazione: Dio come Padre è il rivelatore, che resta sempre soggetto del suo rivelarsi; Dio come Figlio-Verbo è la Rivelazione, in quanto Dio rivela se stesso; Dio come Spirito è l'essere rivelato come condizione della ricezione della rivelazione, che trasforma l'uomo nella fede e crea comunione. Quindi nella Parola rivelata è proprio Dio che dice se stesso. In secondo luogo, il Dio trinitario è condizione di possibilità di un'auto-rivelazione, in cui il rivolgersi di Dio all'uomo istituisce una relazione reale. Ciò presuppone, appunto, una relazione eterna di Dio con Dio. Se la creatura è coinvolta nella relazione d'amore di Padre e Figlio, si salva la realtà della relazione e la trascendenza divina, poiché il Figlio eterno resta misura e termine del rivolgersi a noi da parte di Dio. Infine, la Trinità è il fondamento trascendente e il nome ultimo della storia della salvezza, intesa come auto-comunicazione di Dio alla creatura, nell'automanifestazione all'altro da sé (Figlio) e nell'elevazione del dinamismo dello spirito creato, aperto al Mistero Santo (Spirito). Il Dio trinitario è donatore, dono e fondamento dell'accettazione del dono. Questa Trinità, che rende intelligibile la nostra esperienza di salvezza, intesa come autocomunicazione di Dio, è la stessa Trinità del mistero eterno di Dio. Si deve parlare di identità della Trinità economica e immanente, non nel senso che la prima manifesta semplicemente la seconda, né nel senso che Dio diverrebbe trino nel processo storico-salvifico, bensì nel senso che la Trinità immanente diviene liberamente, in un evento storico, la Trinità economica⁽³⁵⁾.

(35) Nell'elaborazione di queste tre dimensioni della rivelazione, compresa trinitariamente, l'autore rimanda esplicitamente alle riflessioni di K. Barth, P. Knauer, K. Rahner.

La Trinità, però, non va intesa come un semplice corollario tautologico del concetto di rivelazione. Sarebbe un'astrazione. Fondamento della dottrina trinitaria è la concreta esperienza che Gesù ha fatto di Dio, nella consapevolezza della sua relazione filiale unica (Padre) e del possesso dello Spirito messianico. Nell'esperienza del Battesimo si manifestano sia la figliolanza divina che il possesso dello Spirito come dimensioni dell'investitura per la missione di Gesù. Questa missione corrisponde a una chiamata all'obbedienza a Dio Padre, mediante l'offerta di tutta la vita. L'esperienza del Figlio nella forza dello Spirito implica l'obbedienza fino alla fine alla volontà del Padre. Siamo condotti al cuore del ministero di Gesù: il mistero pasquale. Questo mistero di morte e resurrezione va interpretato come evento trinitario. Alla sua luce è possibile comprendere il rapporto di Dio con la sofferenza e con il libero rifiuto della divina offerta di vita. La croce è evento tra Dio e Dio, anzi tra il Padre che consegna e il Figlio abbandonato. In questa consegna si dischiude il mistero della vita intratrinitaria: il dramma che si compie sulla croce ha la sua origine nella Trinità eterna. La separazione compiutasi sulla croce è fondata nell'eterno dono di sé, che il Padre fa al Figlio, il quale, a sua volta, si consegna nell'abbandono totale al Padre, in perfetta risposta. Questo svuotamento reciproco si compie nell'unità superiore dell'amore divino, ossia nello Spirito Santo. La croce è comprensibile solo alla luce di questa dinamica del mistero trinitario. Ma una simile lettura mette in luce la dimensione attiva del morire. Esiste in verità anche una dimensione passiva, in cui il morire appare come destino subìto, minaccia, impotenza nella forma del cadavere (discesa agli Inferi). È l'esperienza del Sabato Santo: Dio, in Gesù, assume la condizione dell'impotenza dell'amore assoluto di fronte alla libertà peccatrice, che si chiude nella lontananza da Dio. In questa forma solidale Dio accompagna nel suo amore l'isolamento del peccatore, restandogli vicino⁽³⁶⁾. La redenzione assume i tratti dell'espiazione: il peccato, inteso come separazione da Dio, viene trasformato in sofferenza. Nella sofferenza il peccato viene trasformato in amore. Il Figlio in croce porta su di sé il peso della separazione da Dio e, nel suo dolore, trasforma il peccato in amore, riconducendolo all'esperienza della condizione filiale. L'amore eterno di Dio sulla croce trasfigura l'esperienza del peccato in esperienza della riconciliazione. Infine, la resurrezione nella potenza dello Spirito, svela il legame profondo e indistruttibile della vita trinitaria. Lo Spirito

(36) Il riferimento di queste riflessioni è più la teologia di H.U. von Balthasar che non quella di J. Moltmann. Per quanto segue, invece, O'Donnell si rifà alla proposta di J. Hoffmann sul rapporto tra mistero trinitario ed espiazione.

Santo, inteso come legame intradivino, è l'estasi di Dio verso il creato, il luogo in cui Dio si apre ad accogliere il mondo in sé, coinvolgendolo nella sua vita eterna. Questa rilettura trinitaria della Pasqua svela il senso dell'espressione giovannea: Dio è amore. Non si tratta di una determinazione metafisica dell'essere divino, bensì della ricapitolazione della nostra esperienza di Dio in Cristo.

Avendo delineato la via di accesso cristologica e quindi storico-salvifica al mistero trinitario, l'autore può riproporre le questioni più rilevanti di una speculazione sulla Trinità: l'identità dello Spirito, la nozione di persona e l'unità di Dio, i «*vestigia trinitatis*» e la questione dell'analogia, l'incidenza della fede trinitaria nella prassi e nella preghiera. Le soluzioni proposte, che tengono conto dei migliori contributi della speculazione trinitaria più recente, cercano di rispettare l'originalità del Dio della storia, conosciuto sul volto di Gesù crocifisso. In tal senso, la questione dell'identità dello Spirito, definito come «l'anonimo della Trinità», è risolta analizzando la relazione tra lo Spirito e Gesù. Qui si manifesta una tensione tra particolarità dell'evento definitivo di salvezza e universalità del progetto di Dio, che si riflette nelle tensioni ecclesiali tra istituzione e carisma, fedeltà alle origini e creatività, obbedienza nel corpo unico di Cristo e libertà della fede. È la tensione caratterizzante lo Spirito che Gesù dona ai discepoli: fa memoria di ciò che Gesù ha fatto (conserva) e introduce alla verità intera (apre alla novità). La soluzione della tensione rimanda alla vita stessa di Dio, in cui lo Spirito è Colui che riceve totalmente dal Padre e dal Figlio, mentre apre questa eredità ad un'eterna novità creativa. Lo Spirito è in se stesso fedeltà creativa e libertà nella memoria, vincolo tra Padre e Figlio ed estasi-apertura di Dio alla novità. Anche l'analogia trinitaria, perché non sia una cattura di Dio nel nostro linguaggio, ma piuttosto un lasciare che Dio entri nel linguaggio, per esprimervi la sua novità, deve essere ricondotta al luogo in cui Dio dice se stesso definitivamente, ossia al mistero di Gesù Cristo. Il luogo in cui Dio si dice nelle nostre parole, la parabola di Dio, che interrompe i nostri discorsi e ci chiama a corrispondere alla sua novità, è precisamente l'evento di Gesù Cristo, culminato nella Pasqua. La creazione diventa, in Cristo, espressione della realtà di Dio e viene così immessa nella tensione al compimento escatologico, in cui Dio sarà tutto in tutti.

Il testo risulta prezioso per la vasta conoscenza delle teologie trinitarie contemporanee e per l'accessibilità dell'esposizione, chiara e acuta. La logica del procedimento è tesa a inscrivere, nelle tensioni proprie del teismo odierno, la novità del volto cristiano di Dio, l'unico che tuteli la consistenza della realtà creata e della

storia. L'ateismo, infatti, condanna il mondo al nulla. Il teismo non riesce a dargli consistenza di fronte alla trascendenza divina. Il Dio di Gesù Cristo, invece, entra nella storia, per far posto in se stesso alla realtà creata.

4. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Roma, Città Nuova, 1986 (ed. orig.: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976) (37).

L'elaborazione di una nuova ontologia, a partire dallo specifico cristiano, è un'esigenza della stessa teologia, poiché senza ontologia non si riesce a dire il proprio della rivelazione in se stessa, ma la si riduce a possibile risposta alle domande dell'uomo o a rinvio a un Dio totalmente Altro, inteso come punto di fuga inafferrabile del pensiero. La rivelazione, insomma, perderebbe la pretesa di essere manifestazione della verità di Dio. La premessa fondativa per la risposta a quest'esigenza sta nel fatto indubitabile che Dio, se vuole rivelarsi all'uomo in una parola divina, deve farlo in parole umane. A livello filosofico ciò significa che Dio non può parlare all'uomo altrimenti che con parole che questi possa capire. Possiamo afferrare il divino solo nell'umano. Il pensiero fa spazio a ciò che lo trascende e che tuttavia entra nel pensiero proprio come trascendente. A livello teologico ciò significa che Dio consegna ciò che gli è proprio a un orizzonte di comprensione predeterminato da ciò che è proprio di un altro.

La Parola della rivelazione comunicata da Dio sottosta ai presupposti di una parola umana già data e in essa va ascoltata. Questa parola, in cui si dà il divino, è consegnata a se stessa in modo nuovo: è ricondotta alle sue

(37) Si tratta di una tra le tante opere che riprendono in chiave filosofica il mistero trinitario, quale fondamento di una ricomprensione della realtà. Per una panoramica bibliografica più vasta si veda E. SCHADEL, *La Trinidad como problema filosófico*, «Estudios Trinitarios» 25 (1991) 457-535. L'autore parla nell'introduzione di un «renacimiento de lo trinitario», inteso come ambito metafisico per un possibile incontro di teologia e filosofia. Si veda anche di E. SCHADEL, *Bibliotheca trinitariorum: Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, München, Saur, voll. I-II, 1984-1988. Una panoramica tematica la offre anche P. CODA, *Per un'ontologia trinitaria della carità. Una riflessione di carattere introduttivo*, «Lateranum» 51 (1985) 60-77. La scelta di questo breve saggio è motivata soprattutto dalla risonanza in ambito teologico italiano. Si veda P. CODA, *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. (2) Creazione Croce e Trinità: una premessa sull'analogia*, in «Nuova Umanità» 24/25 (1983) 51-54. Si veda anche l'ampia recensione di J.Y. LACOSTE in NRT 112 (1980) 707-715. Per una discussione critica della proposta di K. Hemmerle, attenta ai riferimenti filosofico-dialogici, si veda E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, Roma, Studia Anselmiana, 1986, 29-33.

origini ed elevata al di sopra di sé. La Parola di Dio nella rivelazione si inserisce in un processo di alienazione nelle condizioni del suo altro, in cui Dio si consegna all'uomo, e di potenziamento, in quanto la Parola che ha potere di costituire il suo altro, diventa realtà nella sfera di questo altro, anzi, diventa realtà del suo altro. Nella rivelazione si compie un processo in cui Dio è identità con se stesso nel procedere al di là di sé, nel dono completo di sé. Si riconosce l'attuazione della dinamica della parola, che è assunzione di sé, alienazione da sé e superamento di sé⁽³⁸⁾.

Nella rivelazione si compie un duplice movimento: Dio si sottomette alle condizioni dell'intelligenza umana, per cui l'autocomprensione dell'uomo è presupposto del darsi della Parola; ma il linguaggio umano deve rendersi disponibile a ciò che non è in suo potere, deve permettere al divino di elevare l'umano in cui si inserisce a nuove possibilità di pensiero, nelle quali emerga la specificità del divino e quindi il proprio del cristianesimo.

La ricerca si indirizza sull'elemento specificamente cristiano, ossia al divino nell'umano, elevato a nuove possibilità. Qui si trova la ragione di un'ontologia nuova, che corrisponda alla novità del cristianesimo. Per cogliere la novità dell'elemento specificamente cristiano viene proposta l'analisi di due esperienze fondamentali dell'uomo: l'esperienza religiosa e l'esperienza del *logos*.

La prima si caratterizza per una tensione tra l'affermazione di una realtà assoluta, totalmente Altra rispetto all'uomo e alla sua iniziativa, e l'impossibilità da parte dell'uomo di incontrare qualcosa che non sia posto da lui, nell'orizzonte delle molteplici relazioni di questo mondo. Il cristianesimo radicalizza quest'esperienza, perché pone nella storia l'avvento della Signoria di Dio, per la quale l'uomo deve dare-perdere tutto. Ma ad un tempo la trasforma, poiché il Dio fonte del tutto al di là di tutto, irrompe in un «con noi e accanto a noi», che rende la nostra storia sua epifania. Dio può essere incontrato nella sua assolutezza solo in questo mondo, nel suo «farsi vicino». Nell'esperienza del *logos*, l'uomo, scoprendo se stesso in tutte le cose, viene a conoscere la correlazione delle parti in un tutto, che è la ragione profonda di ogni cosa. Egli si trova così nell'alternativa di pensarsi come puro momento di una ragione universale che si attua nel processo del reale o di negare un senso preciso (*logos*) al nesso di correlazioni della totalità, rimanendo aperto a scoperte nuove. L'uomo è posto di fronte al dubbio radicale: il senso del tutto è una proiezione dell'uomo, l'espressione del caso o la concretizzazione di una legge universale, che nega il valore dell'individuo? Nel cristianesimo il *lōgos* onnicomprensivo delle cose, che ne

(38) Il senso di questo processo verrà illustrato lungo il saggio: una realtà assume se stessa in quanto si de-termina in una figura. Questa figura, se è precostituita, implica un alienarsi, un limitarsi. Ma, in quanto si de-termina in una figura, questa realtà si raccoglie e si mette in comunicazione con l'altro da sé, da cui è distinta in sé, ma verso cui si dona, manifestandosi. Oltre che nella parola questo processo si attua nella corporeità.

assicura il senso, mentre lo rivela, è posto da Dio stesso in un evento preciso della storia. Il *logos* non è frutto dell'iniziativa dell'uomo, che pone e ritrova se stesso, ma si dà nella risposta a un'iniziativa personale di Dio, che interpella l'uomo dall'interno della sua storia.

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

In questa nuova ontologia il centro si sposta sulla relazione, sul movimento verso l'altro, inteso come dono. Il donarsi è il ritmo dell'essere, la struttura del suo originario manifestarsi. La verità dei fenomeni è colta interpretando il sostantivo come verbo, gli enti come processi e i processi come originarietà molteplice.

Iniziare dal dono significa iniziare dall'accadere, dal fare. Un ente non può essere colto che nel suo atto, espresso nel verbo, più che nel sostantivo. Tale atto è un costituirsi per comunicarsi, un delimitarsi per inserirsi in una correlazione globale. L'ente è un processo, i cui poli sono l'uno per l'altro, l'uno distinto dall'altro e l'uno nell'altro. Questi poli sono l'evento del costituirsi dell'ente nel suo distinguersi, rapportarsi e riceversi. Il processo rimanda a un'originario molteplice, che si attualizza nei processi reciproci. Ogni realtà si dà come attuazione dei rapporti reciproci di un molteplice originario⁽³⁹⁾. È la struttura del processo che definisce l'identità della realtà come crescita. Questa comprensione dei fenomeni sembra dissolvere la consistenza della realtà in una legge dinamica di evoluzione o in un processo astratto. In verità, il donarsi originario implica un coinvol-

(39) Illuminante l'esempio della parola, che si costituisce a partire da un molteplice originario a tre termini: colui che parla, il linguaggio precostituito e da attuare, colui che ascoltando permette il discorso. La parola è sempre attuazione di rapporti reciproci tra questi poli originari.

gersi nei processi che contiene ciò che dà. In altri termini: la consistenza dell'ente non va cercata in un punto fermo al di là dei rapporti di interazione (processo). Sussistenza, identità e interazione sono il limite, toccando il quale l'accadere si recupera (forma un'interiorità opposta all'esterno) per donarsi all'altro. Il limite è la «pelle» che racchiude l'unità dialettica di un accadere. Recupero e superamento si esigono: ciò che si dirige solo verso se stesso non raggiungerà mai se stesso; ciò che semplicemente si perde nell'altro, non giungerà mai al suo altro, proprio perché non porta se stesso. La forma, il contorno, il limite, sono dati in cui l'originario donarsi trova se stesso, andando al di là di sé. Nella forma ciò che è viene a se stesso, mentre si apre alla relazione con l'altro (corporeità)⁽⁴⁰⁾.

Questa dinamica è il cuore dell'analogia dell'essere. L'essere, in quanto realizzazione di sé «è» passaggio, dono, comunicazione. All'univocità della forma in sé corrisponde il suo rinvio al di là di sé, nella molteplicità dei significati. Nel delimitare faccio che qualcosa sia ciò che è per qualcosa d'altro. L'analogia è la correlazione tra unificazione e differenziazione, che si compie nel limite e la cui legge fondamentale è il dono di sé. Nella Pasqua di Gesù l'analogia dell'essere si manifesta come analogia trinitaria. Si manifesta infatti che nel donarsi di Gesù è Dio stesso che si dona al mondo, coinvolgendo la realtà in questo donarsi, come legge della vita vera. Nella fede giunge a compimento la realtà del mondo: la realtà si struttura sul movimento in cui si costituisce la vita trinitaria. Al cuore della realtà c'è quel donarsi che fa la verità di Gesù quale manifestazione della vita trinitaria di Dio.

L'ontologia trinitaria delineata permette di cogliere le dimensioni profonde della rivelazione. Anzitutto il fatto che l'appartenenza reciproca di Padre, Figlio e Spirito si rivela come un'appartenenza a noi e come nostra appartenenza alla vita divina. Non si tratta di un evento aggiunto dall'esterno a ciò che Dio è, bensì del suo più intimo segreto (la Trinità immanente). La creazione fu perciò da sempre pensata in vista del compimento dell'alleanza, intesa come attuazione storica del donarsi della vita trinitaria. Il luogo di tale rivelazione è il mistero di Gesù, inteso come il mistero del donarsi di Dio al cuore della libertà finita, così che le facoltà e le azioni dell'uomo Gesù diventano i più diretti attributi del Dio che dona se stesso. E Dio è massimamente se stesso laddove è Colui che massimamente si dona.

(40) Possiamo riassumere questa proposta raccogliendo le seguenti espressioni di Hemmerle: «Se l'amore è ciò che permane, se l'uscire da sé è il venire a sé, se la rinuncia è incremento dell'essenza [...] allora i poli, ciascuno ineducibile e apparentemente esclusivo dell'altro, appartengono l'uno all'altro senza sminuirsi. Tale reciproca interazione e distinzione si legittima solo nell'azione, nella relazionalità espressa dal verbo [...], *ivi*, 61 s.

Alla luce di questa ontologia trinitaria è infine possibile risolvere i maggiori problemi della filosofia (inclusione di analisi e sintesi, essere e divenire, libertà e necessità, permanere e evoluzione) e della teologia (rapporto tra immutabilità divina e storia, generazione eterna e incarnazione, umano e divino in Cristo).

Questa riflessione ci aiuta a precisare il contributo della fede alla comprensione della realtà, a partire dallo specifico cristiano. Si tratta meno di una rappresentazione diversa di Dio, utilizzabile come modello o progetto di vita disponibile per l'uomo, e più di una lettura nuova della realtà, a partire dall'ineducibile novità dell'auto-determinarsi di Dio in Cristo. Tale novità deve essere colta nell'elevazione-compimento della libertà umana, posta in una nuova condizione dal venire di Dio stesso in Gesù. L'originario è un dono, attuato storicamente in Gesù, e non una sostanza che permane o una soggettività che pone se stessa, per ritrovarsi in ogni cosa. La fede trinitaria esige una conversione del pensiero e dei suoi modelli fondamentali di interpretazione della realtà. Solo su questa via è possibile cogliere veramente ciò che c'è in gioco nell'esperienza di Dio propria di Gesù Cristo. Resta però l'impressione che simili percorsi facciano fatica a mostrare come la Trinità non si riduca a legge dell'universale accadere, o a sigla del processo del reale. In Hemmerle fa da antidoto a simile riduzione la partenza dalla dinamica della rivelazione storica di Dio.

5. W. BREUNING (a cura di), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (= Quaestiones Disputatae 101), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1984.

Segnaliamo questa raccolta di atti dell'incontro dei dogmatici tedeschi a Lucerna (nel 1982), in relazione alla duplice indicazione emersa: il rinnovamento della teologia trinitaria a partire dalla riscoperta dello specifico cristiano e la proposta di una nuova ontologia trinitaria. Non ci allontaniamo però dallo spirito dell'opera, che vede nella Trinità l'espressione, in un concetto, dello specifico della rappresentazione cristiana di Dio e cerca di raccogliere dalla rivisitazione della tradizione l'originalità di tale comprensione ⁽⁴¹⁾.

(41) La raccolta comprende i seguenti contributi: W. Löser propone una panoramica critica delle più recenti proposte di teologia trinitaria; L. Scheffczyk cerca nella tradizione dottrinale gli elementi irrinunciabili per una teologia trinitaria attuale; J. Moltmann tenta una nuova fondazione storico-salvifica del discorso su Dio-Trinità; G. Larentzakis illustra il nesso tra Trinità e Chiesa-comunità secondo

Nell'introduzione *W. Breuning*⁽⁴²⁾ analizza gli impulsi che hanno determinato una crescita di interesse per la teologia trinitaria e segnala l'emergere dell'esigenza di verificare l'ontologia che accompagna la speculazione trinitaria, sia riguardo a Dio, sia riguardo all'identità del destinatario della rivelazione, cioè la persona umana. I fattori del rinnovamento del discorso trinitario sono quattro. Anzitutto la ricerca di un principio strutturale della teologia sistematica, che Barth trova proprio nella Trinità, Pannenberg nella resurrezione, che rimanda all'identità filiale di Gesù e quindi alla Trinità, Moltmann e Jüngel nel mistero cristologico, da comprendere alla luce del mistero trinitario di Dio. In secondo luogo la risposta alla contestazione atea: la domanda sull'esistenza di Dio diviene domanda su «chi è Dio» e giunge a riscoprire, in dialogo con le teologie della morte di Dio, l'inseparabilità della ricerca su Dio dalla ricerca su Gesù. Gesù è comprensibile solo in relazione al mistero di Dio, eppure chi sia Dio può essere stabilito solo in relazione all'evento-Cristo. In questo nesso di cristologia e teologia sta il fondamento della dottrina trinitaria. Un terzo fattore, in area cattolica, è il rinnovamento della teologia della grazia, la cui espressione più significativa è la proposta rahneriana di una grazia increata, in virtù della quale la comunicazione che Dio fa di se stesso implica l'assioma della piena corrispondenza di Trinità economica e immanente. Ultimo fattore stimolante è la riflessione ecclesiologica, propiziata dal rinnovamento conciliare e sviluppata in dialogo con la ricca tradizione orientale, particolarmente attenta al nesso tra comunione ecclesiale nello Spirito e Trinità.

Di valore strategico per la teologia trinitaria recente è la discussione sull'assioma proposto da Rahner. Si tratta, secondo Breuning, dell'accettazione dell'idea di una reale identità della vita di Dio per se stesso e di ciò che Egli partecipa di sé. Siamo nell'ambito di una teologia della grazia. La copula «è» della frase «la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa» non ha valore univoco. Ciò implica una problematizzazione del rapporto tra Dio e il creato. Che Dio possa comunicarsi si fonda sulla sua essenza. Che Egli lo faccia «è» il suo Amore, che non è al di fuori della sua essenza, ma che, nella nostra prospettiva, è il nuovo, di cui Dio non ha bisogno. Quest'Amore dona alla creatura «tutto Dio» e quindi anche il suo «essere sempre più grande» in ogni partecipazione, senza che la «maggior dissomiglianza» elimini la verità del dono. La Trinità immanente è nella Trinità economica e, attraverso il nuovo della libertà veramente divina,

la tradizione orientale; *E. Drewermann* analizza le interpretazioni storico-religiose e psicologiche del dogma trinitario e *L. Oeing-Hanhoff* elabora una nuova metafisica della persona, alla luce dell'ontologia trinitaria. Recensiamo solo i contributi in linea con la prospettiva delineata.

(42) W. BREUNING, *Zur Einführung*, in *Trinität*, 7-18

appartiene alla Trinità economica un Amore, che va inteso meno come irradiare del sole e più come «grazia», cioè come un «di più» per Dio e per il mondo. Nella grande unità di destino di grazia per il mondo e di vita divina la teologia coglie la corrispondenza di Trinità economica e immanente, pur nella maggiore distinzione. Si noti che la corrispondenza è tra la vita di Dio e l'inserimento per grazia dell'uomo nell'evento salvifico. In questa corrispondenza, in altri termini, non si tratta di una piatta identità, ma di una relazione, in cui si scopre che il dono della grazia, nell'ambito della creazione, non è una tecnica di traduzione della Trinità immanente, bensì «è» l'evento dell'Amore di Dio, che dice-concede se stesso. Proprio l'apertura trinitaria di Dio rende possibile tale Amore.

Quanto all'esigenza di un rinnovamento dell'ontologia, il luogo strategico della domanda pare essere la questione del senso e della collocazione di una teologia naturale, sul presupposto ormai pacifico dell'impostazione storico-salvifica della teologia trinitaria. Il rinnovamento dovrebbe raccogliere sia la provocazione protestante a ripensare l'unità di Dio alla luce di una «*theologia crucis*» (J. Moltmann), sia il suggerimento dell'impostazione ortodossa, che lega la speculazione sull'unità trinitaria all'esperienza di comunione spirituale nella Chiesa. L'essere-Uno di Dio va pensato come un divenire-Uno. Questi suggerimenti vanno però composti con l'impostazione biblica, secondo la quale il Dio uno e unico è il Padre di Gesù.

Sul versante della creatura spirituale, chiamata a partecipare alla vita trinitaria, la riflessione ontologica deve cimentarsi col paradosso di un uomo che è chiamato a ciò che non può neppure desiderare. Eppure gli deve essere possibile, in quanto è se stesso, accogliere l'idea della Trinità non solo come un interessante modo di conoscere Dio, ma soprattutto come l'attuazione piena del suo essere riferito a Cristo, a partire da uno Spirito più intimo a lui di qualsiasi interiorità. In questa direzione conduce sia l'analisi delle analogie trinitarie dello spirito umano, intese come segno dell'essere rivolto all'appello di Dio da parte dell'uomo e come presupposto perché possa essere afferrato nel mistero trinitario (cf il saggio di E. Drewermann), sia la riflessione sul concetto di persona, che cerca i riflessi creaturali della proprietà trinitaria di Dio non nell'essere creaturale considerato «in sé e per sé», ma in quanto inserito per grazia nella vita di Dio. L'essere persona diviene allora l'esito del movimento di Dio verso l'uomo. La vita personale si dà nell'ordine della grazia, che non è qualcosa di aggiunto a una natura in sé completa e autosufficiente, ma il destino ultimo della creatura.

W. Loser⁽⁴³⁾ vede il principio del rinnovamento della teologia trinitaria nel superamento dell'impostazione classica, che isolava la

(43) W. LOSER, *Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe*, ivi, 19-45.

considerazione di Dio, solidale con una concezione filosofica dell'immutabilità-invisibilità divine, rispetto al mistero di Cristo. Il collegamento della riflessione sull'essenza trinitaria del Dio eterno con la dottrina dell'autocomunicazione di Dio in Cristo riporta l'attenzione su due domande essenziali: la reciproca appartenenza della vita eterna di Dio e del suo triplice agire storico-salvifico; il rapporto tra dottrina trinitaria e conoscenza naturale di Dio. Loser propone una verifica della risposta a queste domande nell'impostazione di tre recenti teologie trinitarie: quella di K. Rahner, quella di E. Jüngel e quella di H.U. von Balthasar. L'analisi dei primi due autori permette di constatare un punto di accordo sostanziale e una divergenza metodologica. L'accordo è sull'idea che la Trinità è il nome della salvezza, ossia del dono che Dio fa di sé stesso, nella sua rivelazione, intesa come autocomunicazione. Da qui l'assioma: la Trinità economica è la Trinità immanente. Ma per Rahner questo si verifica nel mistero dell'incarnazione (unione ipostatica), intesa come attuazione singolare dell'unità originaria, nella quale Dio stesso costituisce il suo altro come diverso da sé e in esso si rende presente, pur mantenendolo nella sua alterità. Per Jüngel invece il luogo dell'identificazione di Dio con la storia dell'uomo è il crocifisso. Ciò però significa, per Jüngel, che solo sulla croce l'uomo può corrispondere al Dio che viene, a esclusione di ogni altra affermazione naturale su Dio. Così a Rahner manca una teologia della croce, quale chiave della dottrina trinitaria, poiché esclude una lettura «neocalcedonese» della cristologia (che confonde le proprietà divine e umane e attribuisce a Dio il morire di Gesù). Jüngel invece perde la fondazione metafisica del discorso su Dio. L'errore di entrambi sta nel riferirsi a una metafisica del soggetto e dell'identità, invece di elaborare una metafisica personalista dell'amore, che sia alternativa e il cui compimento starebbe proprio nella confessione di fede in Dio-Amore. L'impostazione di von Balthasar, invece, riesce a tenere insieme una metafisica dialogica dell'Amore e un'impostazione del discorso trinitario attenta alla teologia della croce. L'eredità della filosofia personalista-dialogica (M. Buber, F. Rosenzweig) si trova anzitutto nella determinazione dell'accesso naturale dell'uomo a Dio, segnato dalla tensione tra immagine mitica di un «Tu» divino provvidente e l'idea filosofica di un assoluto Logos, al di là di ogni relazione. Il superamento dell'aporia e il compimento dell'apertura dell'uomo a Dio si dà proprio nella rivelazione di un Dio trinitario, che coinvolge nel suo dialogo eterno la libertà creaturale. In secondo luogo la metafisica personalista funziona a livello dell'analogia trinitaria fondamentale, che non è più quella agostiniano-tomista dello spirito che pone e vuole se stesso, bensì quella dell'incontro interpersonale. Le

persone divine vanno intese come pura relazionalità, nella quale si attua l'essere divino. La concretizzazione soteriologica delle relazioni divine si ha sulla croce. Qui si attua storicamente lo svuotamento (*kenosis*) nel dono di sé all'altro, che vige dall'eternità tra le persone increate. La Trinità è la condizione di possibilità-intelligibilità della croce. La Trinità immanente è accessibile solo nella sua libera espressione nella Trinità economica, nella quale si dice pienamente. Ma la Trinità economica è la possibilità specifica di attuazione all'esterno della Trinità eterna. La croce del Figlio è la «possibilità esterna» dell'essenza eternamente trinitaria della vita di Dio. Vi è una coappartenenza originaria di Trinità e croce.

Da ultimo, merita una particolare menzione il contributo di L. Oeing-Hanhoff⁽⁴⁴⁾. Egli parte dalla constatazione di una convergenza nella volontà di rinnovare una filosofia cristiana, intesa come ontologia trinitaria, che superi il primato della sostanza e/o della soggettività e ripensi l'analogia come analogia trinitaria. Lo spazio di ricerca è l'immagine di Dio nell'uomo. La tesi centrale consiste nel cogliere la realtà come compimento del dare se stessi nella relazione interpersonale, mettendo così in luce il primato della persona. La vita personale, infatti, con la categoria del partecipare se stessi, comunicandosi nell'autorappresentazione linguistica e nell'autodonazione d'amore, offre il modello archetipale di comprensione della realtà. Il percorso proposto è una singolare reinterpretazione dell'ontologia di Tommaso, che dischiude una rilettura del concetto di persona creata e increata e permette di rispondere alle obiezioni hegeliane sull'aporeticità del rapporto tra un Dio immutabile e la libertà creata.

Tommaso non diede un'interpretazione naturalistico-cosmologica dell'essere, bensì antropologica. Distinse infatti tre ambiti dell'ente o modi dell'essere: l'essere naturale (la cui sostanza coincide con la sostanza naturale), l'«artefatto» o essere di ragione (la cui sostanza consiste nella possibilità di utilizzo o funzionalità, mentre la sostanza naturale è un accidente) e l'essere morale (i cui enti possiedono realtà in forza della volontà libera, come nelle leggi umane). Esiste dunque un regno della natura, un regno della verità e un regno della libertà. Più che alla natura, l'essere rimanda all'uomo e si presenta secondo un'ontologia triadica dello spirito. Nell'unità dell'essere troviamo un archetipo trinitario: l'essere naturale, mentale e morale. Le proprietà di questi tre ambiti dell'essere serviranno a caratterizzare le divine persone nell'economia di salvezza: Dio resta

(44) L. OEING-HANHOFF, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, ivi, 143-182, ora anche in Id., *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen*, München, 1988, 133-165. Su questa problematica al confine tra teologia e filosofia si veda anche E. SCHADEL, *La metafisica trinitaria cristiana de la persona umana*, «Estudios Trinitarios» 22 (1988) 429-437.

immutabile secondo il suo essere naturale (Padre), si obietta nella sua autopartecipazione (modellata sul Verbo eterno) e nel suo essere morale (Spirito) determina se stesso come recettività, nella relazione con le creature. Ma l'elaborazione dei tre ambiti dell'essere in un'ontologia della Parola (intesa come rappresentazione di sé) e dell'Amore (inteso come riconoscimento-accoglienza dell'altro) permette anzitutto di cogliere il segreto delle persone increate in Dio e delle persone create in relazione a Dio. La costituzione della persona si dà al livello dell'essere morale, nel regno della libertà. Ciò significa per Dio, puro spirito, una piena autocomunicazione nell'Amore. Gli uomini, invece, non sanno, a partire da se stessi, realizzare una simile autocomunicazione all'altro. Solo di fronte a un Dio che vuole immutabilmente il vero e il bene diventa possibile all'uomo una piena autocomunicazione senza riserve. Ciò però presuppone una relazione personale tra Dio e la creatura razionale, che si attua solo nell'ordine della grazia, per libera partecipazione di Dio. Ma se solo la vita di grazia rende possibile la piena automediazione della persona finita e la capacità di un dono senza riserve, caratteristici della vita personale, allora si dà vita pienamente personale solo nell'ordine della grazia. Tramite l'autocomunicazione di Dio l'essenza razionale finita diventa capace di autocomunicarsi nell'amore, compiendo l'essere morale nel regno della libertà e diventando persona. L'essere personale non è legato alla creazione di una natura razionale, ma al parteciparsi di Dio nella grazia⁽⁴⁵⁾.

Queste riflessioni permettono, infine, di superare le obiezioni hegeliane sull'inconciliabilità di un Dio impassibile con l'esistenza della libertà creaturale. Di fronte alla libertà creata il Dio impassibile è posto di fronte al drastico dilemma: o determinante (ma allora resta la libertà?) o determinato (ma allora Dio è veramente immutabile?). La soluzione del dilemma è possibile solo se si mantiene la distinzione tra ordine della creazione e della grazia: il cambiamento in Dio, la sua ricettività e storicità, vanno ascritte all'ordine della grazia e non a quello della creazione. La distinzione tra natura e grazia permette di concepire la relazione reale di Dio con le creature libere. Nell'invio del Figlio e dello Spirito, Dio si rende capace di ricevere-patire la risposta delle creature, mentre resta, in quanto Padre, trascendente. La ricettività, storicità, impotenza di Dio sono il suo agire nell'autocomunicazione alla creatura spirituale. Si deve rinunciare a un Dio immutabile e impassibile. L'idea di una determinabilità-ricettività di Dio di fronte alla libertà creata è costitutiva per un'ontologia trinitaria, che voglia essere ontologia dell'amore. L'amore implica la capacità di ricevere, il riconoscimento dell'altro, la reciprocità.

(45) L. Oeing-Hanhoff non ha timore a trarre le conclusioni estreme da queste considerazioni: se la vita personale si costituisce solo attraverso la sua ordinazione alla comunione con Dio, la filosofia deve essere elevata-superata nella filosofia della religione cristiana e nella teologia. Ciò deriva dal fatto che la fede appartiene alla nostra libertà e anzi, la garantisce e la compie. La filosofia cristiana deve mantenere al centro la Trinità, colta specularmente nella sua plausibilità a partire dalla traccia trinitaria nella nostra vita spirituale.

B. CONCLUSIONE PROVVISORIA E TRANSIZIONE

1. *L'orizzonte della rinnovata riflessione trinitaria.* Il dialogo con la ragione moderna, comunque sia caratterizzata, deve partire dall'originalità-specificità del messaggio cristiano su Dio. Ma tale dialogo non può essere pensato al modo di un pacifico confronto tra differenti rappresentazioni di Dio. La contestazione atea, l'affermazione teista e l'affermazione di Dio-Trinità nella fede non possono essere pensati come atti semplicemente componibili nello stesso ordine, anche se resta vero che l'atto di fede avrà una precisa «ricaduta» sul modo dell'affermazione teista. Questi atti rimandano a differenti piani di attuazione dell'uomo in relazione a Dio, determinati da principi e condizioni originali. Ma allora la questione decisiva è proprio l'originalità del Dio cristiano e le condizioni del suo «afferramento». Si tratta, insomma, di chiarire in che senso la dottrina trinitaria è l'enunciazione di Dio propria della fede in Gesù e quindi una conoscenza di Dio a partire dal Dio, che dice se stesso nella rivelazione. La fede conosce Dio come Dio conosce se stesso (benché all'interno delle limitazioni proprie dell'umana esperienza e in attesa del compimento escatologico). L'originalità sta inscindibilmente sul versante dell'enunciato e dell'enunciazione. Da qui si potrà stabilire il rapporto tra questo sapere Dio in Gesù e gli altri modi di conoscerlo e affermarlo. Conoscere Dio-Trinità significa credere in Gesù Cristo. Ma è possibile elaborare l'originalità del Dio cristiano al di fuori delle coordinate in cui si realizza la fede in Cristo? È possibile trattare l'idea cristiana di Dio al modo di un dato disponibile, di un'evidenza afferrabile, almeno nelle sue implicazioni pratiche, sociali, antropologiche... o come una dottrina in sé persuasiva? In altri termini, l'originalità cristiana nella conoscenza di Dio non sta genericamente nel fatto che i cristiani propongono una dottrina su Dio in relazione a Gesù, anziché a partire da qualsiasi altra esperienza religiosa. L'originalità del messaggio cristiano rimanda anzitutto alla pretesa, che vi è inscritta, di far conoscere Dio *come Dio* in Gesù Cristo. Da questa pretesa radicale deriviamo due implicazioni: una sul versante dell'originalità cristiana e l'altra sul versante della radicalità della contestazione atea.

Anzitutto, in Gesù Cristo è determinata proprio la nostra conoscenza *di Dio*. Ciò non significa immediatamente che in Gesù la nostra salita verso l'assoluto faccia un passo in più! Piuttosto, in Gesù ri-conosciamo il venire di Dio a se stesso, nella sua Parola⁽⁴⁶⁾.

(46) Ci pare questo il senso delle interessanti precisazioni sul rapporto tra idea di Dio e rivelazione di Gesù Cristo proposte dal documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, in «Enchiridion Vaticanum», Bologna, Dehoniane, 1984, vol. VIII: 357-365.

La Rivelazione vuole farci conoscere chi è Dio a partire da ciò che Dio dice di se stesso. La conoscenza di Dio in Cristo inizia da questo riconoscimento: in Gesù Dio viene, è in gioco l'essere di Dio, che dice di sé, definitivamente. Ma cosa significa che in Gesù si arriva a conoscere Dio a partire da Dio e non a partire da una precomprensione dell'essere, dal bisogno di unificazione del reale, dalla ricerca di un fondamento del mondo? Si comprende la portata della negazione di qualsiasi altra possibilità di conoscere il divino di Dio al di fuori della rivelazione. Come riconosco in Gesù Dio come Dio, se non posso ammettere precomprensioni adeguate del divino? Secondo la rivelazione, quando l'uomo, nell'atto di fede, giunge a pensare Dio come Dio, ossia a lasciare che Dio dica se stesso in verità, viene a parola un Dio che è Padre di quel Gesù, che è riconosciuto come Signore nella forza dello Spirito. Lo Spirito quindi è donato al credente come principio di partecipazione all'esperienza di Dio propria di Gesù. La profondità della dottrina trinitaria consiste precisamente nell'enunciare Padre, Figlio e Spirito come la verità di Dio e non semplicemente come tre entità date, da comporre in un gioco vario di unificazione-differenziazione a seconda dei gusti o delle esigenze della cultura epocale (ansia di unità o bisogno di differenziare).

Si comprende però anche la radicalità della contestazione atea, nella sua serietà. Non si tratta di una generica negazione di Dio, ma della contestazione del fatto che si possa conoscere qualcosa *come* Dio. Il problema è previo al tipo di rappresentazione del divino, benché non sia semplicemente distinguibile la questione «se Dio esista» dalla domanda «quale Dio può esistere come Dio». Con categorie ispirate alla riflessione di P. Tillich si potrebbe dire che per il termine «Dio» il problema di senso si pone a livello della sostanza o contenuto (*Sinngehalt*) e non a livello della forma (*Sinnform*). Non è semplicemente un problema di comprensione e quindi di forma concettuale. Più profondamente si tratta di un problema di contenuto sostanziale. Non si può dire che il significato del termine «Dio» sia semplicemente divenuto inaccessibile. Piuttosto pare di dover dire che il termine ha perso ogni significato. Perciò, quando si cerca di penetrare nella scorza delle parole, non si arriva a trovare semplicemente un senso più profondo, ma, al contrario, il vuoto di senso che le parole nascondono. Si caratterizza tale situazione come crisi dell'esperienza religiosa o del sacro⁽⁴⁷⁾. Non serve a nulla limitarsi a modificare i concetti teolo-

(47) Estremamente lucida e stimolante a questo livello è la riflessione di R. SCHÄFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (= QD 94), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1982. Si vedano

gici o a modificare la filosofia che serve da supporto concettuale. Si tratta di ritrovare i luoghi dell'esperienza religiosa e il senso del sacro ⁽⁴⁸⁾.

2. *Al cuore della teologia trinitaria.* Il punto di fuga, verso il quale convergono le differenti e ricche proposte teologiche recensite, ci pare esprimibile con l'idea dell'auto-determinazione di Dio in Cristo ⁽⁴⁹⁾. Ciò che ha ultimamente di promettente la dottrina trinitaria per le esigenze della ragione moderna è il fatto di essere un modo di dire Dio che lascia a Dio la libertà di determinare se stesso, di dirsi. Ciò si realizzerebbe proprio in quell'interruzione dei discorsi umani su Dio che è da un lato la croce di Gesù e dall'altro il dono indeducibile della grazia, la novità di un «di più» di Dio e dell'uomo, in cui i due si possono incontrare. Questo determinarsi di Dio in una figura storica dischiude una comunicazione nuova con la creatura, che la introduce nel mistero intimo della vita divina. La questione centrale diventa allora quella del rapporto tra questa determinazione storica di Dio e la sua vita

anche le pagine sull'aporia della teologia di fronte all'ateismo di W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1984, 70-97.

(48) Si veda la relazione di J. RICHARD, *Dire Dieu aujourd'hui: conditions d'un discours signifiant*, in *Dire Dieu aujourd'hui*, a cura di C. MÉNARD – F. VILLENEUVE, Quebec, Editions Fides, 1994, 15-46. Avendo focalizzato la radicalità della questione attuale su Dio, Richard propone di mettersi all'ascolto di una nuova parola su Dio, di un nuovo senso, che sarebbe donato da Dio stesso. Tale novità però può essere ascoltata solo nella cultura esistente e precisamente nei luoghi di una possibile rinnovata esperienza del sacro (rapporto uomo-natura, bisogno di giustizia per i poveri e i sofferenti). Il percorso proposto è interessante, ma ci risulta difficile capire in che senso sia possibile ascoltare in questi nuovi luoghi dell'esperienza del sacro un nuovo senso della Parola di Dio, che verrebbe elargito da Dio stesso.

(49) Assumiamo il termine "auto-determinazione" con una duplice accezione, che ci pare emergere dalla letteratura recensita. (1) Si tratta in primo luogo di un discorso su Dio a partire da Dio stesso, ossia di un discorso nel quale si lascia parlare Dio. Nella rivelazione la fede riconosce questo coinvolgersi e dirsi di Dio, che precede, sostiene e accompagna le domande e gli sforzi dell'uomo. Il credente è colui che nella Parola ascolta la voce di Dio e giunge a conoscerlo come Dio stesso si fa conoscere, secondo verità. La teologia trinitaria esprime la pretesa propria della fede di conoscere Dio come Egli si conosce e si dice. (2) Se Dio mette in gioco se stesso nella sua rivelazione, ciò significa che in qualche modo Dio si de-termina, assumendo una figura dai contorni precisi, nella storia e nelle parole degli uomini. Dio si determina in quanto si consegna alla limitatezza della conoscenza creata. In questa espressione dice se stesso a partire da sé, e non semplicemente a partire dal risultato della ricerca umana o dal significato delle parole, considerate in sé e per sé. Con un'accezione diversa il termine viene applicato all'idea personale di Dio, per rilevare l'originalità del teismo trinitario in F. WAGNER, *Autodeterminazione e persona*, «Concilium» 3 (1977) 20-35.

eterna (o, in altre parole, il rapporto tra Trinità economica e immanente) ⁽⁵⁰⁾.

Dio si determina di fronte all'uomo. Acquista un volto che interPELLa l'uomo e trascrive la relazione Dio-creatura nella relazione Padre-figli nel Figlio, per la forza dello Spirito. Il livello di questa nuova relazione non è immediatamente quello della natura, bensì quello della libertà interpellata da Dio personalmente. Il luogo di questa determinazione di Dio, che si apre in modo speciale alla creatura, è per molti teologi (soprattutto o anzitutto protestanti) l'evento cristologico della morte in croce, ove Dio, identificandosi col crocifisso, sperimenta l'impotenza-passività dell'amore. Per altri teologi (soprattutto cattolici) il luogo di questa autodeterminazione di Dio è la grazia, intesa come quel punto di incontro di un Dio che si decide, determinando liberamente una novità in sé, e dell'uomo interpellato, elevato al di là delle sue possibilità da questo autodonarsi di Dio. Solo a questo livello si coglierebbe la corrispondenza tra autodeterminazione storica di Dio e vita eterna.

Dio si determina, determinando l'uomo, ossia chiamandolo a una vita nuova. Si realizza il destino vero della creatura, ciò per cui fu pensata. La creatura incontra la verità del Dio che si autodetermina, lasciandosi a sua volta determinare in maniera nuova nella relazione d'alleanza in Cristo. La realtà è consegnata all'uomo dal Dio trinitario in modo nuovo. Questa determinazione della creatura non si aggiunge alla sua natura, ma la porta a compimento (come persona, come capacità di dedizione, come intuizione del senso del reale...).

Il rischio è quello di pensare a questa autodeterminazione di Dio in Cristo al modo di una pura rappresentazione, che ci offre solo una nuova dottrina su Dio. L'antidoto contro simile tentazione sta nella constatazione che l'autodeterminazione di Dio e la determinazione dell'uomo non possono restare giustapposte, così che le variazioni nell'una possano lasciare immutato l'altro termine. Occorre pensare con attenzione ai termini della corrispondenza, che non può restare nella pura proporzionalità.

C'è chi pensa a questo determinarsi di Dio come un divenire passibile-ricettivo nei confronti della libertà umana nella storia della salvezza, nell'azione storica, nella carità dello Spirito. La distinzione tra creazione e autocomunicazione di Dio, natura e grazia, permetterebbe di conciliare onnipotenza divina e libertà creata nell'autodeterminarsi storico di Dio. L'impressione è che una teologia della Rivelazione, che parta dall'autoattestazione della Parola, come ciò

(50) Si veda F. MILDENBERGER, *Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Ökonomie als grundlegendes Strukturproblem einer modernen Dogmatik*, ZTK 87 (1990) 340-358.

che dice se stessa consegnandoci l'autodeterminazione di Dio, non può che concludere a un rendersi passibile di Dio in sé di fronte all'uomo. Il valore impreteribile di simile impostazione sta nel fatto che viene tutelata l'idea dell'auto-rivelazione di Dio: Dio nel rivelarsi dice se stesso a partire da sé. Nella sua Parola io vengo a conoscere il determinarsi di Dio stesso. Ma forse basterebbe pensare con serietà a un Dio che si determina, determinando la libertà della sua creatura. Nel dialogo dell'Alleanza Dio, interpellando l'uomo a nuove autocomprensioni in relazione agli eventi della storia dell'elezione, determina una nuova enunciazione di Dio, nella quale viene a parola l'autodeterminazione originale del Dio della Bibbia. La Scrittura perde così il carattere di manuale di una speciale dottrina su Dio, di un nuovo super-concetto di Dio, capace di superare altre rappresentazioni religiose. Si tratterebbe piuttosto della codificazione di quell'esperienza in cui l'uomo, chiamato a una trasfigurazione (conversione) da Dio, accede a un'enunciazione nuova, trasfigurata, della realtà di Dio. Questa enunciazione nuova trova la sua verità definitiva e il suo compimento nella predicazione-pretesa di Gesù Cristo, confermata nella Resurrezione. Così Dio, determinando la libertà creaturale, si autodetermina in modo nuovo nell'enunciazione teista, che anima la professione di fede in Gesù Cristo.

Come che sia di queste riflessioni, che forse rientrano nel campo di indagine di una teologia della rivelazione e della fede, ci pare di dover raccogliere l'indicazione che una teologia trinitaria seria non può non cimentarsi con l'autodeterminazione storica di Dio (che va pensata subito in relazione al mistero di Gesù Cristo, cioè in termini di verità cristologica) ⁽⁵¹⁾ e quindi con la storicità di Dio, in rapporto alla sua vita eterna.

Avendo illuminato l'orizzonte del discorso trinitario più recente, possiamo passare a considerare tre prospettive all'interno delle quali si cerca di far emergere l'originalità-specificità del volto trinitario di Dio. Si tratta del confronto con l'eredità di Barth (Trinità e rivelazione), della rilettura critica delle teologie della morte di Dio (fede trinitaria e affermazione teista) e della risposta alle contestazioni provenienti dal neo-paganesimo politeista (l'originalità del monoteismo trinitario).

(51) In effetti Gesù pretese di dire tutto e solo ciò che aveva udito dal Padre e di fare tutto e solo ciò che aveva visto fare dal Padre (*Gv* 8,26; 15,15; 17,6). In Gesù, quindi, Dio dice nella storia ciò che dice nell'eternità e fa nel tempo ciò che fa nell'eternità. È questa la pretesa di verità che Gesù rivendica con chiarezza nel Vangelo, ossia la verità di Gesù, volto del Padre (*Gv* 12,45; 14,9; 17,21). La verità di Dio è proposta alla fede come fondamento dell'agire-dire di Gesù, ossia come l'unico fondamento della libertà di Gesù, espresso nella sua missione e nella sua pretesa.

C. LA TEOLOGIA TRINITARIA A CONFRONTO
CON L'EREDITÀ DI K. BARTH

Sia con l'intento di porsi in continuità con le intuizioni più profonde della riflessione barthiana sul rapporto Trinità-rivelazione (E. Jüngel)⁽⁵²⁾, sia con la volontà critica di superarne la rappresentazione patriarcale-monarchica, che riduce Dio a una soggettività assoluta e monadica (J. Moltmann), il confronto con la riflessione trinitaria di Barth pare essere ancora un passaggio obbligato per una teologia responsabile nel suo sforzo di «dire Dio», o meglio, di lasciare che Dio dica di sé nella sua rivelazione, sorprendendo l'uomo.

6. E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Casale Monferrato, Marietti, 1986⁽⁵³⁾.

Questo denso studio, che si propone come parafrasi del discorso di Barth sull'essere di Dio nella *Kirchliche Dogmatik*, offre un interessante contributo sul problema dell'unità tra essere in sé di Dio e essere per noi, ossia sul rapporto tra l'essere in sé e per sé di Dio e il suo essere nella modalità di soggetto intrastorico. La soluzione proposta è l'esito di un'originale rivisitazione del rapporto tra dottrina trinitaria e rivelazione e dell'interpretazione dell'essere di Dio come evento, che permette di comprenderne la storicità.

(a) *Dottrina trinitaria e rivelazione*. La domanda che guida questa parte non è quella di Bultmann sul senso di un discorso su Dio, bensì quella di Barth: «In che senso si *deve* parlare di Dio per parlare davvero *di Dio*?». Se ne deve parlare in modo che l'essere di Dio sia in discussione. La dottrina trinitaria allora è quella «giusta disposizione», che permette di cogliere l'essere di Dio che viene nella sua rivelazione e quindi fa conoscere Dio *come* Dio, ossia a partire da Dio. La dottrina trinitaria tutela la qualità della rivela-

(52) Su quest'aspetto importante della teologia trinitaria si veda anche C. ELORRIAGA, *Revelación y Trinidad en K. Barth*, «Estudios Trinitarios» 23 (1989) 173-189.

(53) La versione italiana, a cura di A. Rizzi, riprende due studi del teologo tedesco su Barth, appartenenti a periodi diversi: *Einführung in Leben und Werk Karl Barths*, in *Barth-Studien*, Gütersloh, Benziger Verlag, 1982; *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 31976. Considereremo nella nostra recensione solo il secondo e più ampio studio, dedicato specificamente al tema trinitario. Per le recensioni si veda in TL 12 (1978) 894-897; in TS 39 (1978) 161s (J. FARRELLY); in «Heythrop Journal» 19 (1978) 203s (B.R. BRINKMAN).

zione intesa come autointerpretazione di Dio come Padre Figlio e Spirito, ossia come quell'evento in cui l'essere stesso di Dio viene a Parola. La dottrina trinitaria dice la possibilità, il poter essere di questo fatto, cioè del giungere al linguaggio di Dio in quanto Dio, poiché coglie l'essere di Dio come evento, l'evento di una «ripetizione di Dio», che implica una differenziazione in Dio, una distinzione immanente, un *novum* in Dio, un modo di essere di Dio, nel quale possa essere anche per noi.

L'esser-rivelato di Dio ⁽⁵⁴⁾. Dio *prende figura* nella rivelazione e come figura si rivela. Questo prender figura, inteso come ripetizione di Dio, è un evento. Nella figura di ciò che Egli stesso non è, Dio è ancora e pur sempre Dio: Dio Figlio. Questa figliolanza è la Signoria di Dio nella sua rivelazione. Dio non si perde nel rivelarsi, ma rimane soggetto dell'evento rivelativo. Non è la figura a rivelare, dire, operare, ma Dio nella figura. Dio si svela Padre del Figlio in cui prende figura. Ma la rivelazione è anche un evento che avviene fattualmente per questi determinati uomini e quindi è un esser manifesto di Dio nell'incontro storico. Questo poter diventare Dio di questi uomini, eternità in un istante, è Dio che si rivela come Spirito. La rivelazione è quell'autointerpretazione di Dio, in cui Dio si interpreta per quello che Egli è. Nell'evento di quest'interpretazione Dio si rivela come rivelante, rivelazione e esser rivelato. Dio si rivela come Signore. L'esser Signore di Dio è la possibilità della rivelazione fondata nell'essere di Dio. Questa possibilità non sussiste al di fuori di quei tratti in cui Dio ripete se stesso. La dottrina trinitaria dispiega la proposizione «Dio si rivela come Signore», e in tal senso è interpretazione dell'autointerpretazione di Dio. Dio può essere il Dio per noi proprio perché in tutti i suoi modi di essere è uguale a se stesso, l'unico e medesimo Signore. Tutto ciò è fondato nel suo stesso essere, che nell'evento di rivelazione è un essere con noi.

L'oggettività di Dio ⁽⁵⁵⁾. Alla luce della comprensione della rivelazione come autointerpretazione di Dio, che esclude ogni «illustrazione» (analogie trinitarie o *vestigia trinitatis*), in cui il linguaggio conquista e spiega la rivelazione, mentre esige l'evento dell'interpretazione, in cui la rivelazione conquista il linguaggio, è possibile risolvere la questione dell'*oggettività* di Dio nella rivelazione, interpretandola come *realtà sacramentale*. Dio deve rimanere soggetto del proprio esser conosciuto. Perciò Dio, come oggetto di conoscenza, deve avere un'oggettività diversa da quella degli altri oggetti di conoscenza. L'oggettività di Dio può essere pensata solo come evento, nel quale Dio si fa conoscere dall'uomo. Quest'evento è la fede. Di più, l'oggettività di Dio, ossia il suo darsi liberamente a conoscere per grazia, è una realtà sacramentale. L'oggettività di Dio è mediata nel segno e sotto il velo di altri oggetti. Il fondamento di tale mediazione però non sta negli oggetti stessi, ma nel fatto che Dio ne faccia uso per manifestarsi. Ancora una volta, l'oggettività è l'evento speciale della scelta che Dio fa dell'oggetto per donarsi liberamente. L'ogget-

(54) E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, 81-112.

(55) *Ivi*, 113-128.

tività di Dio è realtà sacramentale in quanto Dio ripete la sua oggettività vera e propria (oggettività primaria) nell'oggettività, a lui estranea, della creatura (oggettività secondaria). Dio *dentro* la realtà che ci circonda si mette a parlare *attraverso* questa realtà e parla in forma mondana di sé. L'umanità di Cristo è il fondamento di questa realtà sacramentale e il primo segno sacramentale.

La rilevanza antropologica dell'oggettività di Dio consiste nel fatto che, attraverso di essa, Dio porta la nostra esistenza in una determinata relazione con la sua esistenza, creando in noi la possibilità di amarlo nel nostro tempo. Dio fa in modo che corrispondiamo all'atto del suo farsi conoscere. Tale corrispondenza è l'evento della fede. In essa Dio resta soggetto del suo esser conosciuto.

(b) *L'essere di Dio nel divenire*⁽⁵⁶⁾. In quanto interprete di se stesso Dio «corrisponde» al proprio essere. Ma poiché Dio, anche in quanto interprete di se stesso è se stesso, in quanto anche nella rivelazione si tratta dell'essere di Dio, l'affermazione suprema che si possa fare dell'essere di Dio è: Dio corrisponde a se stesso. La dottrina trinitaria dice il poter essere di questa corrispondenza di Dio nella rivelazione, come autointerpretazione di Dio⁽⁵⁷⁾. Dio può corrispondere a se stesso poiché l'essere di Dio è un essere in se stesso distinto e reciprocamente correlato e la relazione costituisce la distinzione. Tali relazioni sono la ripetizione in Dio o l'autorelazione dell'essere di Dio nei distinti modi di essere del Padre, del Figlio e dello Spirito. L'essere di Dio è evento in quanto dono reciproco dei tre modi di essere. La dottrina trinitaria insegna a pensare l'essere di Dio come evento e quindi rende possibile il pensare Dio come Colui che si rivela.

(56) Jüngel si premura sin dall'inizio del saggio di precisare in che senso si debba parlare di un divenire di Dio. Non si tratta di ammettere in Dio un progresso o un regresso. Si cerca piuttosto di localizzare l'essere di Dio, di indicare il modo in cui è l'essere di Dio, stabilendo il suo luogo ontologico. L'essere di Dio è nel divenire proprio perché il luogo ontologico dell'essere di Dio è il luogo della sua scelta. Dio va pensato come Colui che sceglie, come il vivente. E ciò va pensato trinitariamente.

(57) In tal senso la dottrina trinitaria non porta al di là della rivelazione e della fede, verso un Dio estraneo alla rivelazione, un *Deus nudus* inconoscibile. Il metodo di Barth, a dire di Jüngel, è semplice: si tratta di stabilire, a partire dal fatto (rivelazione), la possibilità corrispondente in Dio, perché rimanga vero che nella rivelazione è in gioco l'essere stesso di Dio, ossia Dio in quanto Dio. Si comprende perché la teologia trinitaria sia la messa a tema dell'essere di Dio in movimento in quanto essere messo in movimento da Dio (cf p. 83). L'essere di Dio cammina nelle vie dell'uomo. Ma Dio può farlo perché è essere in movimento dall'eternità. Nella decisione originaria, che la rivelazione svela, il movimento di Dio è la sua libera decisione, il suo «sì» a se stesso (movimento eterno) a favore dell'uomo (cammino storico). Nei due momenti è comunque in gioco l'essere di Dio.

L'essere di Dio va pensato trinitariamente, nell'unità di tre modi di essere, reciprocamente distinti. L'essere di Dio è un essere in relazione con se stesso, ha struttura relazionale. Ma tale struttura relazionale non articola l'essere di Dio a modo di struttura neutrale nei confronti di questo stesso essere. I modi di essere di Dio, distinti l'uno dall'altro, sono così reciprocamente correlati che ogni modo di essere di Dio *diventa* ciò che è soltanto *insieme con* i due altri modi di essere. La struttura relazionale immanente all'essere di Dio è espressione di diversi rapporti originari e di diverse «processioni» dell'essere di Dio. Perciò, in quanto essere di Dio Padre, Figlio e Spirito, l'essere di Dio è un *essere nel divenire*. La dottrina della pericorese e delle appropriazioni serve proprio ad esprimere il fatto che l'essere di Dio è nel divenire, è in quanto diviene. E proprio perché fin dall'eternità il suo essere è un essere nel divenire, Dio è «già a priori il nostro Dio». Certo, Dio sorge nel suo rapportarsi a se stesso come Padre, Figlio e Spirito. Ma in questo suo essere Dio non è altri che Colui che Egli è nella sua rivelazione. Perciò, in questo suo essere egli «è già a priori il nostro Dio» (K. Barth).

Occorre però avere *un'idea adeguata dell'essere di Dio*. L'interpretazione dell'essere di Dio in base alla comprensione della rivelazione come evento implica che quando nella rivelazione cerchiamo e troviamo Dio, non possiamo andare oltre l'agire di Dio, fino a raggiungere un Dio non-agente. A proposito dell'essere di Dio la parola evento o atto è una parola ultima, che non può essere superata. Tuttavia l'essere di Dio è evento in un senso unico, che solo la rivelazione fa conoscere. Questo evento è libero atto, libera vita nella propria immanenza. È un libero evento in forma specifica, in forma di persona, poiché è un essere mosso da se stesso. Questo significa che all'essere di Dio come evento pertiene la libertà di decisione. Ma la *decisione* non pertiene all'essere di Dio come qualcosa che si aggiunge a questo essere. In quanto evento, l'essere stesso di Dio è la sua propria decisione. L'essere di Dio come evento, l'evento dell'atto di Dio, significa che esso è la sua propria voluta, cosciente e compiuta decisione. L'essere di Dio nella sua decisione e nel suo esser-persona è l'essere di Dio nei modi di essere del Padre, del Figlio e dello Spirito. Ma un essere di Dio così caratterizzato è costituito dalla storicità. La definizione contenutistica di quest'atto di Dio, del suo essere nella decisione è data appunto dalla rivelazione storica-concreta. La decisione propria dell'essere di Dio è perciò da sempre una decisione per l'uomo: Dio vuole essere Dio, e non vuole che noi siamo Dio; ma non vuole essere, come Dio, per sé e con sé solo. Come Dio egli vuole essere anche con noi e per noi. In quanto è e afferma se stesso, Dio si pone in relazione a noi.

L'essere di Dio è nel proprio agire, nel senso che Dio si identifica con la sua decisione. La decisione pone la relazione, poiché

non è altro che un mettersi in relazione. Questo mettersi in relazione si rivolge ugualmente *ad intra* e *ad extra*. Ciò è fondato sulla comprensione barthiana della rivelazione come autointerpretazione di Dio, in cui Dio diventa la «controfigura» di se stesso. L'essere di Dio è nella corrispondenza. Nell'affermazione «Dio corrisponde a se stesso» è fondato l'essere di Dio come Colui che ama in libertà. In questo modo è descritta la storicità di Dio, che si ripete nella storicità della rivelazione.

Come *implicazioni* di queste riflessioni vanno considerate la dottrina barthiana sulla decisione originaria di Dio, compiuta nell'elezione di Gesù Cristo, e la tesi della passione di Dio.

La decisione originaria. L'inizio di tutte le vie di Dio con l'uomo, l'inizio delle opere *ad extra*, è quell'elezione di grazia, che è insieme una decisione presa da Dio e una decisione che riguarda Dio stesso. Gesù Cristo è la decisione di Dio, il comportamento di Dio in questa decisione. Dio si determina a essere il Dio che elegge l'uomo in Gesù Cristo. L'eternità stessa si è progettata in questo Gesù, così che l'uomo Gesù è all'inizio presso Dio. Si può parlare di un'alleanza eterna come *historia praeveniens*. In questa storia, che è Gesù Cristo, Dio destina il suo essere-in-relazione-con-sé ad essere in relazione con noi.

La passione di Dio. In questa autodestinazione eterna Dio si determina una volta per tutte a essere Dio per l'uomo e nell'uomo (Gesù). Ma ciò implica che Dio, già nel suo essere eterno, faccia i conti con la minaccia di una negazione. Il Dio che mantiene il suo sì a se stesso come sì all'uomo entra e permane nel divenire, esponendosi al rischio del non-essere. In questo divenire Dio esclude il non-essere come ciò che non vuole e in tal modo gli conferisce autonomia e dignità, proprio mentre lo vince. L'essere di Dio si espone al non-essere e si afferma come un essere che patisce. L'incontro col non-essere della morte, del peccato e del demonio avviene in Gesù Cristo crocifisso. Nella morte di Gesù, Dio vince il non-essere. Ma poiché Gesù Cristo già dall'inizio è presso Dio, Dio già dall'eternità previene il non-essere. L'essere di Dio è dunque minacciato dalla caducità, fino alla morte di croce. Si può parlare di una passione di Dio, poiché di tutto ciò che Dio fa e patisce in Gesù Cristo si deve dire che Dio lo può. Ciò che corrisponde a questa passività temporale nell'essere immanente di Dio, che è sempre un essere nell'atto, è l'obbedienza consentita del Figlio. Dio può patire e morire come uomo proprio perché alla vita di Dio non è estranea, fin dall'eternità, l'obbedienza. In quest'obbedienza Dio patisce e si espone alla morte in Gesù. Dio si è dichiarato, in quanto Dio, identico al Gesù crocifisso. Entrando in questa passione Dio pone però un atto nuovo di corrispondenza con se stesso: la resurrezione. Qui Dio corrisponde nuovamente a se stesso, dicendo sì al Figlio morto, e porta così nuovamente l'uomo in corrispondenza con Dio.

(c) *L'esito: l'unità del Dio in sé e per noi nel suo essere, inteso come evento.* Questa lunga parafrasi della teologia barthiana, incentrata sulla nozione di rivelazione come autointerpretazione di Dio e sulla tesi dell'essere di Dio nell'atto (e quindi nel divenire),

permette a Jüngel di rispondere al dilemma posto dalla riflessione su Dio di Gollwitzer⁽⁵⁸⁾: come comporre l'essere in sé e per sé di Dio e il suo essere persona, ossia l'essere in relazione? Come tenere insieme l'essere in sé e l'essere per noi di Dio? Gollwitzer risolve il rapporto tra l'essere-per-noi e la libertà dell'essere in sé di Dio distinguendo tra l'essere di Dio e la misericordia senza motivo della sua volontà⁽⁵⁹⁾. Ma la misericordia di Dio non deve essere fondata nell'essere di Dio? È proprio la libertà dell'essere-per-sé di Dio che va pensata a partire dalla rivelazione della grazia del suo essere-per-noi, in maniera tale che nella grazia dell'essere-per-noi di Dio l'essere di Dio possa diventare evento. Infatti già l'essere di Dio, nella libertà dell'essere-per-sé, è originariamente evento. L'essere autosussistente di Dio, pensato a partire dall'evento della rivelazione, ossia dal suo essere-per-noi, è esso stesso pensato come evento. L'unità di Dio in sé e Dio per noi sta proprio nell'essere di Dio inteso come evento. È un evento che dona l'evento della rivelazione⁽⁶⁰⁾. L'autosussistenza di Dio è automovimento, che dona la rivelazione. La grazia dell'esser-per-noi di Dio deve poter riprodurre la libertà dell'esser-per-sé di Dio. In altre parole, se si vuol mantenere con verità che Dio ha rivelato se stesso, sia il fatto che la possibilità devono essere compresi a partire dall'essere stesso di Dio.

Se si vuol mantenere che Dio ha rivelato se stesso, bisogna dunque pensare la storicità di Dio a partire da Dio e bisogna pensare l'essere di Dio in riferimento al fatto e alla possibilità del suo entrare nella storia. L'essere di Dio però è pensato storicamente soltanto se e quando venga concepito in se stesso come essere storico. La rivelazione è quell'evento storico nel quale l'essere di Dio dimostra non solo di tollerare, ma di esigere predicatori storici. Nell'evento storico della rivelazione, l'essere di Dio è esso stesso evento. Ma se è possibile parlare storicamente di Dio, il suo stesso

(58) Sin dalle prime battute, lo studio di Jüngel vuole essere un confronto critico con l'opera di H. GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München, Kaiser, 1963.

(59) Questa distinzione tra l'essenza di Dio e la sua volontà porta a ritagliare nell'essere di Dio un fondale metafisico indifferente al suo agire storico nella rivelazione. Ma si potrà allora parlare di un Dio che rivela se stesso? Non si rischia di andare al di là della rivelazione e della fede, verso un Dio misterioso sconosciuto? Cf 76-78. 152-155.

(60) Jüngel cerca di mostrare come questa soluzione tenga conto pienamente dell'assioma rahneriano sul rapporto tra Trinità economica ed immanente (p. 112, n. 151). La tesi che l'unità di Trinità economica e immanente vada pensata al modo di un avvenimento (*Ereignis*) dell'essere divino che appartiene da sempre alla Trinità, è ampiamente esposta, in dialogo con K. Rahner, nel bell'articolo di E. JÜNGEL, *Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität*, ZTK 72 (1975) 353-364.

essere deve essere storico in maniera originaria. È quanto Barth cerca di mostrare nell'idea di rivelazione come autointerpretazione dell'essere di Dio. Interpretando se stesso nella rivelazione, Dio ripete il proprio essere con l'aiuto di predicati storici. Ma poiché quest'autointerpretazione è una ripetizione dell'essere di Dio da parte di Dio, significa che l'essere di Dio è capace, come tale, di ripetizione. In quanto tale l'essere di Dio è evento. L'essere di Dio è capace di essere ripetuto e interpretato solo da parte di Dio. Ma è proprio questa la sfida: pensare che Dio dall'eternità è capace di interpretarsi da sé. La capacità di ricevere predicazioni è l'evento della parola (Logos) che precede tutte le predicazioni e le rende possibili. Il Logos è destinato ad essere soggetto del predicato storico Gesù Cristo: la storicità di Dio fonda la storia della rivelazione. Un discorso umano su Dio diventa possibile in quanto accordato all'uomo da Dio. Il predicato storico con cui Dio ha portato umanamente al linguaggio il suo essere si chiama Gesù.

L'unità di Dio in sé e per noi va pensata come evento, l'evento dell'essere di Dio che, ripetendosi nella rivelazione, fa corrispondere l'uomo alla relazione con cui Egli corrisponde a se stesso, come Padre, Figlio e Spirito⁽⁶¹⁾. Così Dio può essere nella rivelazione rivolto verso l'altro, senza dipendere da questo altro. L'irreversibilità della relazione tra Dio e mondo mantiene la differenza ontologica. Se è possibile affermare realmente la ripetizione dell'essere di Dio nella corrispondenza dell'essere di Dio ad intra e ad extra, Dio può essere il Dio dell'uomo senza essere definito come Dio dal suo riferimento all'uomo.

7. J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia, Queriniana, 1983 (originale tedesco: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München, Kaiser Verlag, 1980)⁽⁶²⁾

(61) Sull'importanza del tema della «corrispondenza» nel pensiero di Jüngel e per un inquadramento di questo saggio nel contesto della riflessione del teologo tedesco si veda A. CISLAGHI, *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di E. Jüngel*, Brescia, Queriniana, 1994. Di interesse per questo saggio sono le pp. 80 (n. 1). 84 (n. 9). 129. 175-176. 181-182.

(62) Per le recensioni si vedano B. DUPUY, *Trinité et Royaume de Dieu. Un nouvel ouvrage de J. Moltmann*, «Istina» 30 (1985) 81-89; A. GONZALEZ MONTES, *Posibilidad divina e historia trinitaria. El misterio de Dios en la obra de Jürgen Moltmann*, «Estudios Trinitarios» 23 (1989) 191-248; J.H. NICOLAS, *Le discours sur Dieu*, RThom 85 (1985) 645-651; B. FORTE, *Pensare oggi la Trinità*, «Asprenas» 32 (1985) 211-216. Si vedano anche le recensioni in «Estudios Trinitarios» 15 (1981) 156 s. (X. PIKAZA); TS 42 (1981) 475-477 (J. O'DONNELL); RSPT 66 (1982) 126-128 (Y. CONGAR); TLZ 107 (1982) 918-921 (U. KUHN); «Gregorianum» 63 (1982) 158-160 (G. O'COLLINS); JTS 33 (1982) 331-335 (M. WILES); «Scottish Journal of Theology» 37 (1984) 97s (R. PAGE); RTL 16 (1985) 96s (E. BRITO).

L'importanza del confronto critico con la dottrina trinitaria di Barth è segnalata dallo stesso Moltmann in un intervento successivo all'opera che recensiamo⁽⁶³⁾. La sua proposta di una dottrina sociale della Trinità si oppone alla comprensione di Dio monarchica-individualista di Barth, che riduce Dio a un soggetto isolato, che pone se stesso autodistinguendosi in tre modi di essere. L'utilizzo teologico dell'idea di una soggettività assoluta va radicalmente contestata, tanto quanto l'applicazione alla storia della salvezza di un'ermeneutica pretrinitaria, basata sulla distinzione natura-grazia, creazione-alleanza, che perde in un vago trascendentalismo la dimensione escatologica e non tutela la dinamica trinitaria di creazione-grazia-gloria⁽⁶⁴⁾.

L'idea centrale dell'opera, dal punto di vista della critica a Barth, si riassume nella ricerca di una chiave di interpretazione storico-trinitaria del Regno, che lo sottragga all'idea di una Signoria di un Dio assoluto⁽⁶⁵⁾, che afferma se stesso di fronte alle creature, riducendole alla condizione di servi. In tale linea la dottrina trinitaria sarebbe ridotta all'autodifferenziazione di un'astratta soggettività divina, chiusa nel cielo della sua trascendenza. Si smarrisce così l'originalità della comprensione cristiana di Dio Trinità, da intendere come comunione d'amore nelle relazioni di tre soggetti storico-

(63) Si veda J. MOLTSMANN, *Creazione, Alleanza e Gloria. Per un dialogo sulla dottrina della creazione di Karl Barth*, in *Nella storia del Dio trinitario*, Brescia, Queriniana, 1993, 195-219, già pubblicato in «Zeitschrift für Dialektische Theologie» 3 (1987) 191-214 e in «Evangelische Theologie» 48 (1988) 108-127. Alla p. 202 della versione italiana Moltmann scrive: «Chi pensasse di dover modificare questa o quella struttura della sua [di Barth] dottrina della creazione, dovrebbe essere nella condizione di modificare la stessa dottrina trinitaria barthiana. È quel che ho fatto nel mio *Trinità e Regno di Dio* del 1980, dove contrapponevo alla "monarchia trinitaria di Dio", come Barth la concepisce, una "dottrina sociale della Trinità"».

(64) Questo secondo aspetto della critica a Barth è più sviluppato nei saggi raccolti nel volume *Nella storia del Dio trinitario*, Brescia, Queriniana, 1993. L'obiezione di Moltmann accomuna nella critica nientemeno che Tommaso, Rahner e Barth da una parte, contro Gioachino da Fiore e la proposta dello stesso Moltmann, dall'altra.

(65) «La radice di questa difficoltà in cui Barth ci conduce, supponendo la Trinità idealistica di riflessione del soggetto divino, sta nella precedenza che egli riconosce alla Signoria divina rispetto alla Trinità e nell'utilizzo della "dottrina trinitaria" per garantire ed illustrare la soggettività divina in questa signoria. Per tale motivo Barth espone la dottrina trinitaria come "monoteismo cristiano" e polemizza contro un triteismo che non è mai esistito. Egli ricorre, quindi, ad un concetto non-trinitario dell'unità del Dio Uno, cioè al concetto del soggetto identico»: cf *Trinità e Regno di Dio*, Brescia, Queriniana, 1983, 158. Moltmann accomuna nella stessa critica la teologia trinitaria di K. Rahner (158-163). Poiché, in ciò che hanno in comune due termini, è sufficiente considerarne uno per farsi un'idea del problema, limitiamo la nostra attenzione alla teologia di Barth. Ci pare, del resto, che sia il confronto-guida di tutta l'opera.

salvifici. È in gioco la corretta comprensione dell'unità di Dio, da intendere non come unità di una sostanza o di un soggetto, ma come l'unione, nella comunione pericoretica, dei tre che operano la salvezza ⁽⁶⁶⁾.

La proposta di Moltmann parte dalla considerazione delle possibili obiezioni a una concezione trinitaria di Dio. Tali contestazioni provengono da un'errata concezione dell'esperienza di Dio e da una concezione prassista della conoscenza. L'esperienza di Dio, intesa come sentimento di dipendenza di fronte al Creatore, sembra implicare un rigoroso monoteismo. Ma, in termini biblici, l'esperienza di Dio è anche l'esperienza che il Dio vivente fa con noi nella storia. Ora, l'uomo non può sperimentarsi come persona-interlocutore di Dio se Dio per lui è tutto ma lui per Dio non può significare niente. Nell'esperienza di fede l'uomo impara a conoscersi nello specchio dell'amore e della sofferenza che Dio prova nei suoi confronti, condividendo la sua storia. Punto di partenza della conoscenza di Dio deve essere l'esperienza profonda del mistero della passione di Dio, di un Dio che soffre con-in-per noi. Una simile esperienza di Dio nella storia non può che compiersi nello stupore della conoscenza del Dio uno e trino. Quanto invece alla svolta prassista, secondo la quale sapere è potere, conoscere è dominare o possedere, occorre ritrovare l'esperienza di un conoscere come partecipazione all'esperienza dell'altro nella comunione. La conoscenza infatti si estende quanto l'amore e la partecipazione. In tale direzione un pensiero trinitario di Dio può convertire la ragione moderna, rendendola più sensibile alla conoscenza-partecipazione ⁽⁶⁷⁾.

Liberata la via, è possibile perseguire un pensiero autenticamente trinitario di Dio, che superi le strettoie dell'idea cosmologica di Dio-sostanza suprema o dell'idea moderna di Dio quale soggettività assoluta. La prima infatti riduce la Trinità a una sostanza unica, modalisticamente o monarchianamente distinta; la seconda risolve la Trinità nell'autodifferenziarsi di una soggettività astratta. Si tratta di riduzioni della dottrina trinitaria a forme di monoteismo. Una dottrina sociale della Trinità potrà tutelare la verità cristiana di Dio, partendo da una lettura escatologica dei soggetti concreti, operanti nella storia della salvezza, per poi comporli nell'unità escatologica del Dio tutto in tutti.

(66) In merito alla concezione moltmaniana dell'unità di Dio come unificazione-comunione si vedano le obiezioni di P.A. SEQUERI, *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, «Teologia» 10/1 (1985) 27-29.

(67) Cf *Trinità e Regno di Dio*, 11-19.

Coerentemente con le premesse poste, Moltmann propone di prendere l'avvio dalla passione di Dio⁽⁶⁸⁾. L'elaborazione teologica del tema della sofferenza di Dio permette infatti di entrare nel cuore dell'esperienza cristiana di Dio: il mistero della libertà divina. Tale libertà non può essere pensata secondo un modello formalista, ispirato alla libertà del soggetto assoluto, ma deve misurarsi con le implicazioni dell'idea di Dio come Amore.

Proprio K. Barth ha cercato di pensare la libertà di Dio sullo schema del potere assoluto di disporre di sé, incorrendo in una serie di aporie. Per superarle ha dovuto precisare che la deliberazione divina come autodeterminazione di Dio è un libero traboccare della sua bontà. Ha cercato, insomma, una mediazione del concetto di libertà e di bontà di Dio, mediante l'affermazione: «Dio ama in libertà». Ma non ha chiarito se il Dio libero che ama potrebbe fare a meno di amare o se la libertà di Dio è precisamente l'amore. Certo è che per lui l'origine eterna dell'amore creatore e sofferente di Dio è ad un tempo libera autodeterminazione di Dio e un traboccare essenziale della sua bontà. Decidendosi, Dio si apre. I due lati dell'autodeterminarsi libero e del traboccare naturale vanno tenuti insieme, per evitare l'impressione di un arbitrio (avrebbe potuto non essere così) o di una necessità obbligante Dio stesso⁽⁶⁹⁾. Le tensioni emergenti in questo tipo di pensiero derivano precisamente dall'utilizzo di un concetto formalistico di libertà, intesa come possibilità di scelta tra due possibilità (bene e male; fare o non fare). In verità, rispetto alla sua verità e bontà, Dio non ha la scelta tra due possibilità. Dio non può scegliere se essere o non essere amore. Se Dio è Amore, non si rende prigioniero di se stesso amando il mondo. Al contrario, proprio nell'amare è realmente libero, perché interamente se stesso. L'idea nominalista di una libertà come dominio, potere e possesso, è superata nel linguaggio della comunione, in cui libertà significa amicizia, cioè la comune e reciproca partecipazione alla vita, in una comunicazione che non conosce dominio. È questo l'amore che unisce Padre, Figlio e Spirito e l'amicizia che Dio offre all'uomo.

Proprio perché Dio è Amore, in Lui si deve presupporre la capacità dell'autodistinzione, poiché l'amante comunica se stesso: l'amore di Dio va quindi pensato in modo trinitario, come amore eterno del Padre e del Figlio. È questo l'amore che Dio comunica

(68) Il superamento dell'idea di un Dio apatico e immutabile conduce al cuore dell'originale esperienza cristiana di Dio. Le vie del superamento sono raccolte da vari ambiti della letteratura e riflessione sulla "teopatia": la dottrina rabbinica e cabalistica della *shekinah*, secondo la quale Dio nella scelta dell'Alleanza decide di patire la risposta dell'uomo (A. Heschel), la teologia anglicana della vittima eterna dell'amore (J.K. Mozley; C.E. Rolt; G.A. Studdert Kennedy), la mistica spagnola del dolore di Dio (Miguel de Unamuno) e la filosofia della religione russa-ortodossa della "tragedia divina" (Berdajew). Cf le pp. 30-58.

(69) *Ivi*, 63-67.

in modo creativo e sofferente alle creature. Con la creazione ha inizio l'autolimitazione dell'Onnipotente e la sofferenza dell'amore eterno, nella quale si apre lo spazio per la libertà creaturale. La redenzione della libertà creaturale è legata al processo della redenzione di Dio dalle sofferenze del suo amore, per giungere alla gioia escatologica dell'amore beato.

Con quest'idea di Dio è possibile tentare un'ermeneutica trinitaria della storia della salvezza, concentrata nella storia del Figlio. Da essa emergerà che il Regno non è che una storia divina trinitariamente aperta, che invita al compimento escatologico dell'unità di tutte le cose in Dio. L'unità della Trinità non è una cosa pre-data, ma un dono salvifico.

Il modo corretto di leggere questa storia, attestata dalla Bibbia, non è quello della teologia liberale, ma neppure quello proposto da Barth (70). Egli parte dall'idea che la Parola di Dio sia Dio stesso nella sua rivelazione, nell'unità indistruttibile del Rivelatore, della Rivelazione e dell'essere rivelato. Il contenuto della rivelazione è: «Dio si rivela come Signore». Ma quest'interpretazione tradisce una concezione monistica dell'agire di Dio, inteso come un unico soggetto assoluto. La storia di Gesù è ridotta all'unico soggetto divino. Ma il Nuovo Testamento parla di Dio annunciando e raccontando le relazioni di comunione aperte al mondo proprie del Padre, del Figlio e dello Spirito. Moltmann propone una rilettura dei momenti centrali della storia di Gesù, mettendone in luce la dimensione trinitaria (71), per concludere che la storia del Regno è la storia divina trinitariamente (ed escatologicamente) aperta e invitante, nella quale i tre soggetti divini cooperano. L'unità di Dio va pensata allora come unificazione escatologica dei Tre, ossia come comunione più che come identità dell'unico soggetto. L'unità della Trinità è sempre un concetto soteriologico.

La lettura trinitaria della storia del Figlio deve però essere collocata nel più vasto quadro delle relazioni di Dio col mondo e precisamente nell'azione creatrice del Padre e nell'opera trasfiguratrice dello Spirito. Si tratta di ricomprendere trinitariamente l'azione globale di Dio nel mondo, ossia le opere *ad extra* delle tre persone (la creazione del Padre, l'incarnazione del Figlio e la trasfigurazione dello Spirito), facendo attenzione al movimento trinitario-dossologico inscritto in ogni opera (il movimento dal Padre,

(70) *Ivi*, 72-75.

(71) Moltmann si sforza di documentare come la vocazione battesimale di Gesù e l'annuncio del Regno, la struttura delle formule di missione, la consegna del Figlio nella passione, la sua esaltazione e il compimento escatologico, implicino una lettura trinitaria, con un ordine preciso, benché variabile nelle diverse fasi (Padre-Spirito-Figlio nella missione, passione ed esaltazione; Padre-Figlio-Spirito nella signoria attuale di Cristo; Spirito-Figlio-Padre nel compimento escatologico): si vedano le pp. 82. 87. 89. 92-93. 100-101. 105-106.

per il Figlio, nello Spirito, si conclude nel movimento dallo Spirito, per il Figlio al Padre, nel quale il creato è inserito in Dio in vista del compimento escatologico) e alla reciprocità delle relazioni di Dio col mondo. Moltmann fa funzionare qui l'idea della passibilità di Dio, sottolineando la passione divina connessa di volta in volta col suo operare.

Anche qui Moltmann assume e corregge Barth ⁽⁷²⁾. Oltre alla considerazione in ogni *opera trinitatis ad extra* (creazione del mondo, incarnazione e trasfigurazione) della corrispondente *opera trinitatis ad intra* (l'amore del Padre per il Figlio, l'amore del Figlio per il Padre e la glorificazione dei due ad opera dello Spirito), Moltmann pensa a un'interazione di azione-passione in ogni opera di Dio (all'agire «ad extra» risponde una sofferenza «ad intra» e alla sofferenza esteriore risponde un agire interiore). Ora, il concetto di «decisione» di Barth esprime proprio quest'interazione di *actio-passio*, mostrando la struttura bilaterale della decisione. Barth parla di *opera Dei ad extra interna et opera Dei ad extra externa*. Ma così non si esprime ancora il Sé di Dio che è determinato da Dio stesso e che sorregge la decisione. Non si comprende la passione divina che fonda l'azione di Dio, né tantomeno si comprendono le ripercussioni del mondo su Dio stesso. Dio, infatti, resta un soggetto eternamente attivo. Occorre piuttosto domandarsi che cosa significhino per Dio stesso la creazione del mondo e la sua storia, presupponendo che il mondo non è indifferente per Dio.

Questa lettura dell'opera trinitaria di Dio rivela il profondo coinvolgimento di Dio nel mondo e del mondo in Dio, lasciando intuire che tutto è implicato nel processo escatologico di unificazione della realtà in Dio. L'unità trascendente di Dio è una realtà escatologica: cioè la comunione nell'Amore di Padre e Figlio per lo Spirito, nella quale anche il creato è assunto. È questo il mistero del Regno.

Solo in questa prospettiva si coglie l'unità di Dio, al di là delle concezioni monoteiste-monarchiche che da Ario, Sabellio, Tertulliano giungono sino a Barth e Rahner. Costoro sono vittime di un'immagine monarchica della soggettività assoluta ⁽⁷³⁾. Invece di partire dal postulato filosofico dell'unità assoluta, per problematizzare le testimonianze bibliche, è meglio partire dai tre soggetti divini che agiscono nella storia della salvezza, per poi elaborare la loro unità come questione escatologica del compimento della storia trinitaria.

Questa prospettiva però esige un ripensamento dei rapporti tra Trinità economica e immanente, Dio in sé e Dio per noi. Non esi-

(72) *Ivi*, 109-110. Moltmann estende la sua critica alla riflessione di Jüngel.

(73) *Ivi*, 151-163.

ste un Dio in sé opposto al Dio per noi, poiché ciò presupporrebbe in Dio una libertà di amare o non amare. Ciò significherebbe proiettare l'arbitrio della scelta sull'amore di Dio. Ma il Dio uno e trino ama il mondo con l'amore che Lui è. Non si può pensare a un'immanenza divina in cui Dio esisterebbe in sé, privo dell'amore per la creatura. Il punto di partenza concreto per la distinzione di Trinità economica e immanente è la dossologia. La Trinità immanente è quella verso cui sale la lode, è il termine dell'adorazione e del compimento finale. In quanto contenuto della dossologia la dottrina della Trinità immanente appartiene all'escatologia. La Trinità economica si compirà nella Trinità immanente quando la storia e l'esperienza della salvezza saranno compiute. Pertanto si può ritrascrivere la regola fondamentale della dottrina trinitaria: gli enunciati sulla trinità immanente non possono contraddire gli enunciati sulla trinità economica; gli enunciati sulla trinità economica devono corrispondere agli enunciati dossologici sulla trinità immanente. Ciò significa anzitutto che l'immagine creaturale della Trinità è la comunione personale tra gli uomini e che la storia della salvezza è la storia trinitaria delle relazioni comunionali delle persone divine, a cui l'uomo è chiamato a partecipare. In secondo luogo ciò implica che il rapporto tra trinità immanente ed economica non è pensabile semplicemente al modo di una conformità, bensì in termini di reciprocità. In altri termini, la Trinità economica non rivela solo la Trinità immanente, ma si ripercuote su di essa⁽⁷⁴⁾. Infatti nel concetto di rapporto reciproco non si equipara il rapporto che Dio ha con il mondo con il rapporto che Dio ha con se stesso (Barth), ma si afferma che il primo incide su quest'ultimo (Moltmann).

Infine, la prospettiva assunta da Moltmann permette di ripensare tutte le categorie tradizionali della vita immanente di Dio, alla luce dell'idea dell'unità escatologica di comunione. Un posto particolare, pur nella relatività storico-salvifica di tutte le nozioni usate, verrà attribuito alla nozione di *pericorese* trinitaria⁽⁷⁵⁾.

(74) Ancora una volta la polemica è rivolta alla concezione di Barth sul rapporto di conformità tra eternità divina e rivelazione. Moltmann esige una reciprocità di rapporto, per cui l'economia si ripercuote sulla vita intradivina e rimanda alla sua lettura trinitaria della croce nell'opera *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1973, 276ss.

(75) *Ivi*, 175-203. Moltmann sviluppa alcune idee originali e interessanti sulle nozioni utilizzate per interpretare la Trinità immanente. Di particolare interesse è la sua proposta riguardo alla questione del *Filioque*: lo Spirito procede dal Padre del Figlio (ossia non solo dal Padre in quanto sorgente della divinità, ma in quanto Padre del Figlio), dal quale riceve l'esistenza divina perfetta (*hypostasis*) e riceve la sua figura relazionale (*eidos*, *prosopon*) dal Padre e dal Figlio. *Ivi*, 191-201.

L'ultima parte dell'opera tenta una purificazione delle rappresentazioni del Regno di Dio dalle connotazioni politico-clericali e patriarcali, derivanti da un'idea monoteista-monarchica dell'unità di Dio. Ciò permette di fondare un'ecclesiologia di comunione, caratterizzata dall'esperienza di fraternità del Regno, e una dottrina trinitaria della libertà, che supera le strettoie del liberalismo borghese, verso una comprensione della libertà come amore creativo.

8. J. MOLTSMANN, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*, Brescia, Queriniana, 1993 (originale tedesco: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München, Kaiser Verlag, 1991) ⁽⁷⁶⁾.

Questa raccolta di saggi è organizzata attorno a tre grandi tematiche: una storia della Trinità, in cui Moltmann dice cosa significa credere nel Padre, nel Figlio e nello Spirito; una concezione trinitaria della storia, attenta al dinamismo divino della storia della salvezza; una breve autobiografia intellettuale.

La prima parte sviluppa intuizioni e idee già presenti nell'opera *Trinità e Regno di Dio*. L'introduzione ⁽⁷⁷⁾ fa il punto su alcune questioni maggiori della teologia trinitaria, così come Moltmann stesso l'ha sviluppata. Quanto al concetto di comunione trinitaria si deve prendere atto dell'affermarsi di un'idea pericoretica-comunionale della singolare unità di Dio nella letteratura più recente. Questa linea è promettente anche riguardo al problema del linguaggio maschile o femminile per dire Dio, poiché offre un modo nuovo di parlare di Dio, che supera le dinamiche di potere della concezione patriarcale e maschilista del Dio monarchico. La pericoreti trinitaria esprime lo spazio vitale per una libera comunione di uomini e donne, che non conosce poteri e sottomissioni, ma solo il reciproco rispetto e il riconoscimento (*mutuality*). Anche la teologia della croce ha riscontrato attenzione e notevoli sviluppi. In particolare si avverte l'esigenza di integrare meglio lo Spirito nell'evento della croce e di elaborare, accanto alla cristologia della solidarietà con le vittime, una cristologia dell'espiazione per i colpevoli, che reintegri l'ordine di giustizia. Infine Moltmann constata un convergere di sforzi per pensare a una teologia trinitaria

(76) Una breve recensione (all'edizione inglese) da parte di L. AYRES in «Scottish Journal of Theology» 46/4 (1993) 574s.

(77) Cf *Nella storia del Dio trinitario*, 10-21. Questa parte è interessante perché Moltmann elenca le opere di teologia trinitaria che riconosce vicine alle sue intuizioni.

della storia che, senza dissolvere la Trinità nel processo storico, sappia esprimere il dinamismo storico-escatologico del compimento del Regno, nella comunione di storia umana e storia eterna di Dio. La via da seguire è quella indicata da Gioacchino da Fiore, che pensa al regno della natura, della grazia e della gloria come a tre stadi sulla via del compimento del Regno, superando il modello statico a due stadi (natura e grazia, creazione e redenzione).

Alla luce di queste acquisizioni Moltmann propone una rivisitazione della fede nel Padre⁽⁷⁸⁾, nel Figlio e nello Spirito, che tenga conto del cambiamento del modello di pensiero riguardo al mistero di Dio.

Quanto alla fede nel Padre, la recente contestazione di un'immagine patriarcale e maschilista di Dio, sovrano assoluto, permette di ritrovare l'originalità dell'annuncio dell'«Abbà», proprio di Gesù. La paternità di Dio corrisponde qui all'esperienza singolare della vicinanza del Dio del Regno, che si coinvolge realmente nella storia di Gesù e costituisce una comunità messianica all'insegna della fraternità. La differenza tra il Dio Padre nella vicinanza del Regno e il Dio Signore di una società patriarcale sta nell'esperienza di Gesù. Il suo «Abbà» dice meno un riferimento all'origine delle cose e più la tensione al futuro messianico. Quindi la paternità di Dio deriva il suo contenuto anzitutto dal riferimento al Figlio Gesù e solo in un secondo tempo dall'esperienza della bontà-providenza del Creatore. Ma proprio per questo, poiché Dio è Padre nel generare il Figlio eterno, la paternità di Dio ha carattere materno ed esige un'interpretazione trinitaria e comunionale. Questa ricomprensione della paternità di Dio permette di pensare al «dolore della misericordia di Dio», al di là del pregiudizio dell'impassibilità di Dio. Dio Padre, soffrendo la croce del Figlio, libera alla vita eterna attraverso l'amore sofferente e misericordioso.

La fede nel Figlio Gesù⁽⁷⁹⁾ verifica anzitutto una tensione tra il Figlio unigenito e il fratello primogenito. Per evitare una comprensione astratta e mitica del Figlio unigenito occorre tornare a pensare alla trascendenza di Gesù in termini pneumatologici, e quindi trinitari: Gesù è colui che nello Spirito vive della vicinanza singolare del Padre, da cui è amato dall'eternità in modo unico e esclusivo. Ma Gesù è anche primogenito tra molti fratelli, il prototipo (normatività ed esemplarità) dei fratelli e delle sorelle a lui configurati. Non si tratta però di un «Cristo per noi sacramentale» o di un «Cristo davanti a noi etico», bensì di un «Cristo con noi» fraterno. In Lui si rende visibile la solidarietà di Dio, anche nel dolore, fino

(78) *Ivi*, 25-64.

(79) *Ivi*, 65-98.

alla comunione di vita profonda. L'inclusività di Gesù (primogenito) si fonda sulla esclusività (unigenito) della sua relazione col Padre. Le due dimensioni sono inseparabili. Sul versante di una teologia della redenzione, Moltmann avverte l'esigenza di integrare la cristologia della solidarietà coi sofferenti mediante una cristologia dell'espiazione per i colpevoli. Si tratta di comporre una teologia della liberazione con la dottrina della giustificazione. Se in Cristo sofferente si manifesta anzitutto Dio stesso che porta la comunione eterna e la sua giustizia che dà vita nella storia della passione del mondo, identificandosi con le vittime dell'ingiustizia, è necessario però che la croce garantisca un'espiazione capace di integrare la giustizia violata. Tale espiazione va intesa come una forza che libera i colpevoli e i loro figli dall'odio per se stessi, rendendoli capaci di vivere per la giustizia. L'espiazione è una possibilità divina e non umana: è realizzata dal Dio che trasforma la colpa umana in sofferenza divina, portando il peccato dell'uomo nel suo eterno amore violato. Il peccatore viene «accettato» da Dio e rigenerato a vita nuova, libero dalla schiavitù del peccato. L'espiazione è la sofferenza in cui si traduce l'amore di Dio per questo mondo. Nel dolore di Dio che espia si manifesta la sua fedeltà verso le creature, il suo amore indistruttibile. L'espiazione va pensata come un evento relazionale e personale, non come meccanismo giuridico impersonale. Quindi va intesa trinitariamente. La mutua dedizione trinitaria entra nell'opposizione a Dio del mondo e l'assume, vincendola nella comunione eterna. Ciò si attua nel sacrificio del Figlio. È lo stesso amore intratrinitario che assume i peccati in un movimento che ha origine dal dolore del Padre, si manifesta nella sofferenza del Figlio e viene sperimentato nello Spirito di vita. Il compimento dell'espiazione è però la resurrezione di Cristo, cioè la ri-creazione delle cose in un ordine nuovo di giustizia.

I problemi della pneumatologia sono ricondotti all'impostazione tradizionale del teismo monarchico, che faticava a trovare l'identità dello Spirito. Questa, infatti, implica l'idea di comunione nella reciprocità di relazioni, mentre l'idea di una soggettività assoluta che pone se stessa comporta relazioni a senso unico dal Padre al Figlio allo Spirito⁽⁸⁰⁾. Una pneumatologia corretta deve perciò ricomprendere l'unità trinitaria come comunione, secondo una «dottrina sociale della Trinità», che permette di ripensare le analogie trinitarie, l'ecclesiologia e l'ermeneutica della Scrittura valoriz-

(80) Da qui il problema del *Filioque* e l'impostazione di una struttura gerarchica della Chiesa timorosa della reciprocità dei rapporti di comunione. Si vedano le pp. 99-129

zando l'identità dello Spirito. Il rinnovamento della pneumatologia avrà infine effetti ecologici, in quanto insegna all'uomo a considerare con rispetto il processo di ri-creazione e trasfigurazione immesso nel creato.

La chiave interpretativa di queste revisioni della fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito è sempre l'idea dell'unità invitante della Trinità, intesa come processo escatologico che coinvolge tutta la realtà, inserendola nella comunione pericoretica delle tre divine persone ⁽⁸¹⁾.

La seconda parte, dedicata alla concezione trinitaria della storia, è una raccolta di saggi che invitano a rivedere l'interpretazione della salvezza basata sul binomio natura-grazia, legge-vangelo, creazione-redenzione. Quest'ermeneutica, mentre favorisce una sovrapposizione di Regno e Chiesa, carica di un peso troppo grande la grazia-redenzione, favorendone un'interpretazione trascendentale. Occorre allora ritrovare una lettura escatologico-trinitaria della storia della salvezza, capace di articolarne le fasi nella triplice scansione di natura-grazia-gloria, intese come vie verso il compimento futuro. Questa tesi è ripetuta nel confronto tra Tommaso e Gioacchino da Fiore sul tema della speranza e nella critica alla riflessione di Rahner e alla teologia di Barth. La fonte ispiratrice di questa rilettura della storia nel processo salvifico è la filosofia-teologia della speranza di E. Bloch.

Manteniamo come sintomatico il confronto con K. Barth. Attestando che la riflessione di Barth è sempre presente nella sua ricerca teologica, Moltmann cita un'osservazione critica che il teologo di Basilea fece, in occasione dell'opera *Teologia della Speranza*, accusando una riduzione del modo di riflettere tridimensionale a un pensiero escatologico unidimensionale: «Non sarebbe più saggio ribadire la dottrina della Trinità immanente di Dio e muoversi quindi in un pensiero tridimensionale, dove gli *eschata* hanno e mantengono tutto il loro peso, per rendere al *regnum naturae* ed al *regnum gloriae* quell'onore che ad essi è dovuto (e non solo provvisoriamente)?» ⁽⁸²⁾. Barth resterebbe legato a un'escatologia dell'eternità e a una distinzione statica di regno della natura e della gloria. Ciò implicherebbe un'inadeguata dottrina del fine della creazione, una dottrina monarchica della Trinità, incapace di rendere conto della struttura trinitaria della storia della salvezza (vicenda di Gesù) e della creazione, una teologia degli ordini gerarchici del creato, espressione terrena della gerarchia trinitaria, che non rende conto della pericorese e comunione divine. Come aveva già fatto con Rahner, Moltmann propone anche qui la sua riformulazione del detto sulla grazia: «*Gratia non perficit, sed*

(81) *Ivi*, 131-144. Queste pagine riproducono l'intervento apparso in W. BREUNING (ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (= QD 101), Freiburg, Herder, 1984, 97-113, opera già recensita sopra.

(82) *Ivi*, 197.

praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est perfectio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad Regnum Dei ⁽⁸³⁾. Alla fine della storia dell'alleanza non sta l'alleanza, ma la creazione nuova. Fine della storia è la creazione trasfigurata dal Dio che vi inabita, cioè la «naturalizzazione escatologica della storia». Moltmann obietta che se non si assume seriamente la differenza che passa fra grazia e gloria, fra riconciliazione e redenzione, si pretende dalla grazia ciò che la grazia non può dare e che spetta invece alla gloria soltanto. Si pretende dall'alleanza e dalla storia di Dio con gli uomini qualcosa di eccessivo, qualcosa cioè che soltanto la *théosis*, l'inabitazione visibile di Dio nella sua creazione, può conferire alle creature ⁽⁸⁴⁾. Da qui l'incapacità a pensare in prospettiva messianica la realtà mondana e a pensare la creazione come premessa e simbolo reale del Regno di Dio che viene. L'origine di queste limitazioni si trova nella sua dottrina della Trinità immanente (che comanda tutta la comprensione della creazione) concepita al modo monarchico di una soggettività unica assoluta, che pone se stessa, differenziandosi come *repetitio aeternitatis in aeternitate*. Ma una corretta teologia trinitaria deve partire dalla concreta differenziazione e comunione dei soggetti nella storia della salvezza: Gesù, il Figlio messianico, il Dio-Abbà da lui invocato e lo Spirito Santo, che lega Gesù e il Padre e che viene nel mondo attraverso Gesù. La sfida che Moltmann raccoglie dal messianismo di E. Bloch è quella di ripensare tutta la teologia in chiave messianica, ossia in vista del compimento escatologico della vicinanza di Dio ⁽⁸⁵⁾.

Inutile dire che la proposta di Moltmann vanta una grande capacità ecumenica: tutti, infatti, a egual titolo, sono in cammino verso il compimento escatologico con la loro porzione di verità, nella quale traluce la speranza messianica. L'universalità della proposta cristiana non consiste dunque nella sua esclusività, bensì nella sua inclusività sulla via del compimento: quale anticipazione del compimento delle promesse messianiche, il cristianesimo inserisce ogni esperienza religiosa nel cammino della storia verso il suo fine; nell'attesa della piena realizzazione della gloria, tutti sono convocati nel pellegrinaggio messianico.

(83) *Ivi*, 184 ss. in dialogo con Rahner, e 199 in dialogo con Barth.

(84) Una difficoltà analoga la deve aver avuta anche Jüngel nella sua parafrasi della riflessione di Barth quando precisa che il coinvolgimento dell'uomo nella conoscenza di Dio come coinvolgimento dell'uomo nell'essere di Dio, non va inteso nel senso di una *theopoiesis* dell'essere umano. Il coinvolgimento dell'uomo nell'evento dell'essere di Dio è invece la salvezza dell'uomo. E «salvezza è più che essere. Salvezza è compimento, ed è compimento supremo, appagante, definitivo e indefettibile dell'essere. La salvezza non appartiene all'essere creato come tale, ma è l'essere futuro e perfetto [...] La salvezza è dunque il suo *eschaton* [...] – un essere nella partecipazione all'essere di Dio [...] – non un essere divinizzato, ma un essere eterno [...] nascosto in Dio». Cf E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, 129.

(85) *Ivi*, 234, nel contesto dell'articolo su E. Bloch, «Dove c'è speranza, c'è religione».

* * *

L'istanza di una comprensione della rivelazione come autointerpretazione di Dio, intesa come ripetizione dell'essere divino (auto-rivelazione), che corrisponde a se stesso (pericorese trinitaria), permette di cogliere l'originalità della dottrina trinitaria, senza oggettivare Dio e mantenendo lo specifico della rivelazione. Il potere rivelativo della dottrina trinitaria non può essere consegnato a un significato umano, che permetterebbe di afferrare il divino. Solo Dio può interpretare se stesso. È il primo contributo che Jüngel raccoglie da Barth. Il fatto che nessun significato umano-creato possa per sé dire Dio nel suo essere e che nella rivelazione Dio deve essere conosciuto a partire da Dio, è mantenuto e tutelato nella stessa teologia cattolica sull'atto di fede. Infatti la fede soprannaturale afferma un contenuto rivelato non per sé (in base alla sua evidenza o credibilità), ma a partire da Dio che lo rivela (autorità di Dio rivelante), rendendo l'uomo partecipe della conoscenza che Egli ha di sé e anticipando la visione. Come l'uomo afferri il motivo increato della fede soprannaturale rimane un problema cruciale dell'*analysis fidei*. Però la teologia dell'atto di fede tutela la consistenza dell'affermazione umana creaturale, nella quale Dio e uomo si incontrano. Ci pare che quest'esigenza di dire Dio a partire da Dio non sia estranea alla riflessione di Moltmann, che però la reinterpreta escatologicamente: l'affermazione umana è trasformata dalla grazia, perché arrivi a ricevere la vicinanza totale di Dio nel compimento. Il rischio di Moltmann è di ipostatizzare-giustapporre, da un lato, la creazione e il compimento escatologico come fasi distinte della storia salvifica e di ridurre, dall'altro, la grazia (il mistero di Gesù Cristo) a principio di trasformazione provvisorio della creatura, in vista della fine. Se questa lettura messianica vuole render conto della dinamica trinitaria della storia della salvezza, evitando l'estenuazione della rivelazione in un trascendentalismo della grazia, non riesce però a dire lo specifico della conoscenza rivelata di Dio e quindi l'originalità del Dio-Trinità nella fede della Chiesa. Creazione e grazia, conoscenza creaturale di Dio e rivelazione non possono essere giustapposte: si tratta di differenti livelli di attuazione della conoscenza di Dio, irriducibili allo stesso ordine di considerazioni e alla stessa logica (da qui l'accusa di Barth a Moltmann sull'unidimensionalità del suo pensiero escatologico).

L'affermazione che nella rivelazione è in gioco l'essere stesso di Dio, che si autocomunica, implica la considerazione della storicità di Dio e l'interpretazione del suo essere come evento. Dio è ciò che ha deciso di essere. L'essere di Dio comporta predicati storici. Questa

seconda istanza non è adeguatamente sviluppata da Barth, secondo Moltmann, perché egli si affida subito all'immaginazione di un Soggetto Assoluto che dice se stesso di fronte all'uomo. Se Dio entra davvero nella storia, la sua verità deve includere la risposta dell'uomo. Per Moltmann ciò significa che deve patirla, in qualche modo. Nel divenire della storia Dio è veramente coinvolto in un patire che verrà riconciliato nell'unità della comunione escatologica, includente la creatura. Questa prospettiva crea in Dio stesso lo spazio per la libertà umana. Questo spazio è già da sempre trinitario. La dottrina trinitaria è la condizione di possibilità dell'immanenza storico-salvifica di Dio. Ma viene rispettata la distinzione radicale di divino e umano e quindi la consistenza dell'umano in Dio?

D. LA TEOLOGIA TRINITARIA

DOPO LA «TEOLOGIA DELLA MORTE DI DIO»

Quale sintomo della crisi dell'affermazione teista in Occidente, la teologia della «morte di Dio» rimane un fattore di stimolo nella memoria speculativa della teologia trinitaria⁽⁸⁶⁾. L'istanza radicale che viene assunta da questo episodio della recente teologia è esprimibile così: non posso ascoltare il Dio vero che parla di sé (Gesù Cristo) se non faccio tacere il mormorio umano sul divino (la religione). La crisi del discorso su Dio, che costringe l'uomo a tacere o a dichiarare la morte culturale di Dio, offre lo spazio propizio per ascoltare finalmente ciò che Dio ha da dire di sé, del mondo e dell'uomo. La teologia trinitaria assume perciò l'istanza di questa teologia per riportare il discorso cristiano su Dio alla sua pretesa di enunciare un *Dio nuovo*, al di là delle contestazioni del teismo e delle sue pretese trascendenze. Anzi, più radicalmente, la «teologia della morte di Dio» mette in luce che il cristianesimo propizia una *nuova enunciazione* di Dio, che fiorisce nella notte di una cultura secolarizzata. Per C. Duquoc si tratta della liberazione di una simbolica del divino (la simbolica trinitaria), incentrata sull'azione di Gesù, anziché sulle nostre precomprensioni, in cui l'uomo fa esperienza di un Dio differente e liberante. Per J.L. Marion, invece, si tratta del superamento del sodalizio tra questione di Dio e questione dell'essere e quindi della liberazione dalle dinamiche idolatriche dell'afferramento dell'invisibile di Dio nello sguardo dell'uomo⁽⁸⁷⁾. Per N. Ciola, più prudentemente, l'eredità della

(86) Interessanti in questo senso le considerazioni di L. OERING-HANHOFF, *Die Krise des Gottesbegriffs*, TQ 159 (1979) 285-303.

(87) Si crea così lo spazio di quella distanza tra Padre e Figlio, realizzata sulla croce di Gesù, nella quale viene a parola la vera trascendenza di Dio, intesa come

crisi del teocentrismo nel nostro secolo consiste nell'invito a ritrovare proprio nel volto trinitario di Dio, quale espressione di una cristologia compiutamente eseguita, la novità cristiana più radicale.

9. C. DUQUOC, *Un Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, Brescia, Queriniana, ²1985 (originale francese: *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris, Cerf, 1977) ⁽⁸⁸⁾.

Secondo Duquoc, Gesù contesta i nostri modi di porre l'assoluto, offrendo una «simbolica di Dio» il cui contenuto ultimo rimanda all'agire profetico di Gesù stesso, il quale libera Dio dalla prigione delle nostre precomprensioni teiste ⁽⁸⁹⁾.

La teologia della morte di Dio esprimeva proprio la consapevolezza che i discepoli di Gesù non possono ignorare le modificazioni nella relazione con l'assoluto che la fede provoca, in linea con la trasformazione del ruolo sociale di Dio, propiziata dall'annuncio di Gesù. Il limite di questa teologia fu la sostituzione di Dio con Gesù, quasi che un nuovo mito potesse occupare il posto del simbolo espresso dal nome «Dio». Sarà piuttosto la relazione nuova di Gesù con Dio a contestare certe figure di Assoluto: Gesù, infatti,

trascendenza trinitaria. In termini espliciti J.L. Marion elabora la sua proposta a partire dall'affermazione della «morte di Dio» nell'articolo *De la «mort de Dieu» aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, in *L'être et Dieu*, a cura di D. BOURG, Paris, Cerf, 1986, 103-130. Il filosofo francese riprende in forma breve la riflessione iniziata in *L'idolo e la distanza*, Milano, Jaca Book, 1979 e prolungata, con precisazioni importanti sull'onto-teologia di Tommaso e chiarificazioni della dinamica idolatrica della metafisica, mediante una fenomenologia dello sguardo, in *Dio senza essere*, Milano, Jaca Book, 1984. Per una recensione critica della prima opera si veda G. LAFONT, *Mystique de la Croix et question de l'être*, RTL 2 (1979) 259-304. Per un panorama bibliografico su questa linea di pensiero si veda J.M. ROVIRA I BELLOSO, *La reflexion sobre el misterio de Dios en la Teologia del siglo XX. La tesis teologica del ser como don del amor, bajo la forma de un boletín bibliográfico*, «Revista Española de Teologia» 50 (1990) 319-340. La tesi di Marion è estremamente suggestiva per una teologia trinitaria: l'autore propone infatti di ritrascrivere la differenza ontologica nell'idea di una distanza originaria, il cui senso ultimo è quello della distanza trinitaria di Padre e Figlio, manifestata sulla croce. L'ispiratore dichiarato della sua riflessione è H.U. von Balthasar. L'opera però non si iscrive immediatamente in un progetto di teologia trinitaria. Abbiamo perciò preferito non recensirla in questa sede.

(88) Si vedano le recensioni in *Etudes* 348 (1978) 553-357 (L. DE VAUCELLES); *NRT* 100 (1978) 303 s. (J. JAUVAUX); *RSPT* 62 (1978) 155-157 (J.P. JOSSUA); *RSR* 66 (1978) 426 s. (B. SESBOÜÉ).

(89) Si vedano altri interessanti contributi dell'autore: C. DUQUOC, *Monoteismo e ideologia unitaria*, «Concilium» 1 (1985) 88-97; ID., *La figure trinitaire du Dieu Jésus*, «Lumière et Vie» 25 (1976) 67-77; ID., *Le Dieu de Jésus et la crise de Dieu à notre époque*, «Lumière et Vie» 26 (1977) 115-127.

annunciò il volto di un Dio differente. Egli è il rivelatore di un Dio libero e liberante, non il detrattore di Dio. Il contributo della teologia della morte di Dio non consiste nel sostenere forme di ateismo, bensì nel contestare una certa produzione alienante di Dio (cap. 1).

Per ritrovare l'originalità del Dio cristiano è istruttivo rivisitare la crisi ariana del quarto secolo, quando i credenti lottarono con la cultura greca, per tutelare la comprensione di Dio propria di Gesù. Nicea, infatti, stabilì che l'idea di Dio non poteva essere separata dal suo volto umano in Gesù. Non chiarì, però, se la figura di Gesù doveva essere determinata dalla precomprensione greca di un assoluto immutabile o se la predicazione e la pratica di Gesù dovevano determinare la comprensione dell'Assoluto. Comunque, l'unità storica di Dio con Gesù riconosceva a questi un posto privilegiato nella determinazione di Dio, mentre impediva di abbandonare Dio per Gesù. Gesù ci «libera da Dio» creando un legame diverso con Dio, che corrisponde al suo legame singolare col Padre. Occorre verificare attentamente il modo in cui il cammino del Nazareno trasforma il modo di pensare Dio (cap. 2) ⁽⁹⁰⁾.

L'originalità di Gesù non consiste nella proposta di una nuova dottrina su Dio, ma nel diverso modo di implicare Dio nelle vicende umane, nella diversa concezione del ruolo sociale di Dio. La funzione sociale di Dio è elemento qualificante dell'azione profetica. Ma ciò significa che la conoscenza del Dio invocato da Gesù è inseparabile dalla sua azione. Gesù mostra che il Dio che Egli invoca come Padre è un Dio liberante. Il significato dell'invocazione di Gesù non sta nell'immagine usata, ma nell'azione nuova che la fonda, per cui il senso dell'immagine del Padre è inseparabile dall'agire storico di Gesù. Il germe della nuova comprensione di Dio consiste nell'agire di Gesù, che invoca Dio come Padre e si fa guidare dallo Spirito (cap. 3).

Gesù però ci lascia un'eredità contraddittoria: da un lato conserva intatto il teismo giudaico e dall'altro iscrive definitivamente nella sua azione un nuovo volto di Dio. La Chiesa eredita perciò la dottrina veterotestamentaria su Dio, espressa nelle narrazioni delle gesta di Jhwh per il popolo e in molti simboli. Si comprende la tentazione di interpretare l'azione di Gesù a partire da questo patrimonio dottrinale, perdendo la novità di Dio inscritta nell'agire di Gesù. Quando si pensa a Gesù crocifisso come alla vittima sa-

(90) Duquoc lamenta la perdita dell'originalità della simbolica cristiana originaria, causata dall'assunzione della simbolica greca del Logos, quale chiave interpretativa del mistero di Cristo. Per ritrovare il vero volto di Dio si deve tornare a Gesù di Nazaret.

crificata per placare la giustizia divina, offesa dal peccato, si proietta l'immagine veterotestamentaria di Dio sull'azione di Gesù, perdendone l'originalità teologica. Per evitare simili riduzioni, occorre fare una diversa lettura dell'Antico Testamento, inteso meno come raccolta di dottrine e più come racconto di relazioni, in cui il gioco delle parti è continuamente trasformato dalla situazione. Più che di dottrina si tratta di un movimento nel quale Dio si lascia coinvolgere nella storia del suo popolo e il popolo riconosce i segni di un'elezione divina. In quest'esperienza conta la fedeltà e l'efficacia dell'azione divina, più che la conoscenza speculativa delle qualità di Dio. Queste, anzi, vanno intese come le costanti di un'azione a favore del popolo, in base ad una scelta. La Scrittura è testimonianza di una compromissione storica di Dio in una scelta gratuita, tradotta in comportamento storico. L'azione di Gesù porta a compimento e mette in prospettiva tutte le precedenti azioni di Dio col suo popolo. In Gesù trova figura umana definitiva il movimento dell'agire di Dio, la cui origine e il cui fine ci sfugge. Il permanere della tensione tra dottrina su Dio e azione di Gesù è segno dell'inseparabilità e della irriducibilità del mistero di Dio e del volto di Gesù (cap. 4).

Questi due termini vanno pensati insieme nella simbolica trinitaria. Il termine «simbolica» dice che le differenze tra Padre, Figlio e Spirito in Dio vanno riconosciute in una pratica o in un atteggiamento che questi simboli determinano, più che in concetti astratti. Il Dio trinitario è conosciuto laddove il suo volto paterno suscita l'atteggiamento filiale, proprio di Gesù, che si lascia determinare dalla forza dello Spirito. I credenti designano Dio a partire dagli atteggiamenti che questi simboli esigono. Per il cristiano non si dà vero incontro con Dio al di fuori di questa simbolica, che dall'origine è espressa dalle forme triadiche neotestamentarie. La verità di Dio in Gesù è quella del Padre e del compimento delle attese messianiche dello Spirito. La simbolica trinitaria è lo strumento più adeguato per esprimere l'evento Cristo, articolandolo nell'insieme del disegno divino, testimoniato nelle Scritture. La Trinità è l'espressione della struttura della rivelazione, compiutasi in Cristo. Il criterio di interpretazione della simbolica trinitaria è l'azione di Gesù. È esclusa, pertanto, un'interpretazione della paternità di Dio a partire dal «fantasma paterno», ossia dal desiderio arcaico di protezione-onnipotenza. La simbolica trinitaria instaura un ordine relazionale normato dall'agire di Gesù, in cui la vita è ricevuta dall'Altro come dono, all'interno di un ordine intersoggettivo, regolato dalla Parola e dalla Legge. Si tratta di un'esperienza di libertà autentica più che di dinamiche inconscie dell'immaginario: accettandosi come uomo tra gli uomini, il cristiano si rivolge

a Dio come Padre, diventando figlio nell'ordine simbolico strutturato dalla Parola e dalla Legge. L'agire normativo di Gesù e l'accettazione dell'altro sono il principio di realtà, che impedisce il ritorno ai fantasmi inconsci. Lo stesso vale dell'immagine dello Spirito-soffio, forza di libertà in rapporto alla Legge nuova dell'amore. Lo Spirito converte il desiderio, inserendolo nel cammino di Gesù, tramite la mediazione della Parola e della Legge, instauratrici della comunicazione sociale. C'è una conversione dall'immaginario al simbolico. Questa simbolica trinitaria, infine, svela e comunica la realtà stessa di Dio. La Trinità non esprime solo una logica delle immagini che regolano la nostra relazione con Dio, ma esprime una strutturazione che ha fondamento nella vita stessa di Dio. Tale vita non è esprimibile concettualmente, ma solo evocabile simbolicamente. In particolare, la concettualizzazione classica, che presupponeva la priorità dell'uno, perdeva l'ordine relazionale della vita divina, annullando la comunione nell'unità monolitica. Veniva smarrito così quel carattere di apertura, comunicazione, condivisione nella differenza, che è proprio del Dio cristiano. L'ideologia dell'identità non coglie il mistero di un Dio, in cui le differenze sono irriducibili a un'unità superiore. Occorre superare una simile immaginazione, senza però ridurre Dio alla processualità intramondana della storia (cap. 5).

A livello di prassi ecclesiale e sociale, la simbolica trinitaria impone il superamento di ogni pretesa di universalità, intesa come ideologia unitaria-uniformatrice, per aprire al dialogo, inteso come riconoscimento dell'altro nei suoi cammini di libertà. Ciò deve valere soprattutto nel dialogo interreligioso: il Dio dell'immaginario è un Dio dell'uniformità e dell'identico; il Dio della simbolica trinitaria è un Dio della comunione e della reciprocità (cap. 6).

10. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Roma, Dehoniane, 1993.

Si tratta di una ben documentata analisi del progetto teologico emerso nel contesto della secolarizzazione, intesa come crisi del teocentrismo. In positivo, l'autore propone un'autentica teologia trinitaria come via di superamento della crisi, capace di ridare alla teologia la grammatica di un'autentica espressione. Come la stessa teologia della secolarizzazione ha messo in evidenza, è la cristologia il luogo decisivo per un'autentica concezione trinitaria di Dio, in grado di far fronte alle contestazioni radicali dell'ateismo moderno. Il discorso teologico va rifondato a partire dal mistero cristologico, colto nella duplice dimensione storica e teologica, poiché è nella

storia di Gesù, pensata nella sua singolarità, che si accede alla verità definitiva del Dio tripersonale. Ma occorre anche mantenere che il mistero trinitario di Dio è inesauribilmente ulteriore rispetto alla sua stessa autocomunicazione cristologica. Se la cristologia è una reale attuazione della teologia, la teologia è una cristologia completamente illustrata. Si deve evitare una riduzione secolare e antropologica della cristologia, che comprime il mistero di Dio nelle strette dimensioni dei progetti di senso dell'uomo, senza però ricadere in un teismo oggettivista-metafisico, che perde il legame tra mistero divino e storia di Gesù.

In una prima parte⁽⁹¹⁾ l'autore propone una ricostruzione dell'itinerario che porta alla crisi del discorso su Dio. Lo stimolo ad un ripensamento della teologia trinitaria è occasionato da un lato dal sospetto nei confronti dell'onto-teologia, che oggettivizza Dio sotto il segno di una metafisica da rigettare, e dalle contestazioni del linguaggio religioso nella filosofia analitica, e dall'altro dalla constatazione di un allontanamento dalla prospettiva storico-salvifica nella trattazione del mistero di Dio. Per reazione si propose un «teismo cristologico», che rifiutava ogni trascendenza e parlava di Dio solo in occasione del mistero di Gesù, ridotto però a espressione della trascendenza umana e a simbolo di un'umanità nuova. In area protestante, la contestazione del teocentrismo classico, intesa come processo all'oggettività di Dio, si radica nella teologia dialettica di Barth e nell'ermeneutica demitizzante di Bultmann. Le istanze critiche qui espresse portano a porre un'alternativa tra l'apertura dell'uomo al mistero di Dio e la rivelazione di Dio in Cristo. Occorre superare l'alternativa: «Al di là dell'oggettivismo teista e dell'esistenzialismo teologico occorre fare una teologia sul Dio cristiano che sappia mediarsi nella continua domanda del presupposto umano a ogni discorso su Dio»⁽⁹²⁾. Ma è l'episodio della «teologia della secolarizzazione» a porre l'alternativa radicale tra la trascendenza teista e il mistero di Gesù, compiendo la crisi del teocentrismo cristiano. Questa teologia, la cui difficile delimitazione è argomentata con cura, offre una positiva riscoperta della desacralizzazione profetica del mondo quale creatura e propone di fondare l'incontro di trascendenza e immanenza in Cristo; però giunge a negare ogni precomprensione teista dell'evento cristologico, perdendone la trascendenza e scadendo in una legittimazione ideologica dell'ateismo moderno.

(91) Si veda il primo cap. (19-58), ove si tenta una ricostruzione della genesi della crisi del discorso su Dio come crisi del teocentrismo trinitario. La consultazione di questa parte è utile anche per la ricca bibliografia sul tema.

(92) *Ivi*, 36.

È il compito della seconda e più ampia parte⁽⁹³⁾ dello studio la ricostruzione della teologia della secolarizzazione nelle sue radici e nei suoi esponenti di spicco. La «lettura teologica» della concezione di Dio in questa corrente di pensiero inizia con D. Bonhoeffer, considerato come episodio a sé, tra la teologia dialettica e la vera e propria teologia della secolarizzazione. La sua proposta di un discorso su Dio in un contesto non-religioso e la soluzione cristocentrica del rapporto tra mondo adulto e presenza-assenza di Dio offriranno spunti interessanti al teorico della secolarizzazione, cioè F. Gogarten. Per lui la de-sacralizzazione biblica del mondo permette di liberare la fede dal Dio della religione, recuperando l'originalità del Dio predicato da Gesù. Come divulgatori della secolarizzazione e testimoni di una metamorfosi del discorso sul Dio cristiano vengono recensiti J.A.T. Robinson, che critica il discorso tradizionale su Dio-Trinità, sottolineando il volto umano di Dio in Gesù, e H. Cox, attento all'enunciazione di Dio nella città secolare. Ma la proposta più radicale e riduzionista si trova in P. van Buren, che raccoglie le contestazioni della filosofia analitica a ogni linguaggio della trascendenza, affermando l'impossibilità di dire Dio. La dissoluzione della teologia nella cristologia è compiuta dai teologi della morte di Dio, Hamilton e Altizer, accanto ai quali viene considerato G. Vahanian, spesso annoverato, a torto, tra i teologi della morte di Dio. Chiude questa ricca analisi una veloce recensione del pensiero di L. Dewart, assunto per una verifica degli influssi «radicali» in ambito cattolico. Le istanze raccolte da Dewart sono quelle di una de-ellenizzazione del teismo cristiano, che ripensi al senso del dogma trinitario e cristologico nel mondo odierno.

La rivisitazione di questo importante episodio della teologia recente, condotta con diligente e acuta consapevolezza della complessità ermeneutica, frutta un duplice guadagno, tematizzato nella parte conclusiva⁽⁹⁴⁾: la necessità di conoscere Dio tramite Dio, e quindi la reinterpretazione della conoscenza naturale di Dio come condizione necessaria ma non sufficiente della conoscenza di Dio nella fede; l'importanza dell'analogia per un discorso responsabile

(93) Questa parte include le pp. 59-439, dedicate soprattutto all'analisi del pensiero di D. BONHOEFFER (59-238) e di F. GOGARTEN (239-320). È degna di attenzione la paziente ricostruzione dell'itinerario teologico degli autori e delle implicazioni del loro discorso su Dio e su Cristo. Più veloce, ma non meno incisiva, l'analisi degli altri teologi, diversamente collegabili con la teologia della secolarizzazione (320-439).

(94) Si tratta del cap. finale alle pp. 441-460. Molte delle considerazioni qui espresse si ritrovano, sotto altra forma, in N. CIOLA, *Discorso su Dio e cristologia: istanze metodologiche*, «Asprenas» 32 (1985) 241-267.

su Dio. Lo svuotamento del teocentrismo, operato dalla teologia della secolarizzazione a favore della centralità di Gesù Cristo, comporta una triplice riduzione: l'oscuramento di ogni precomprensione umana nel discorso su Dio, l'impoverimento della figura di Gesù e la perdita di valore della riflessione trinitaria. Occorre allora riprendere il discorso su Dio oltre la secolarizzazione per «ritrovare in Gesù il discorso su Dio e Gesù nel discorso su Dio». In questa ripresa del teocentrismo cristiano bisogna però vigilare su tre aspetti: il rapporto tra teismo cristiano e mistero di Gesù, da rileggere all'interno del rapporto tra trinità economica e immanente; il rapporto tra teologia naturale e immagine cristiana di Dio; l'originalità del monoteismo cristiano.

(1) La teologia e la cristologia stanno in un fecondo circolo ermeneutico. Ciò significa che la precomprensione religioso-teista offre un approccio adeguato al mistero di Gesù. Ma ciò significa anche e soprattutto che una speculazione teologica sul mistero di Dio in sé deve rimanere saldamente ancorata al discorso cristologico, poiché la teologia (intesa come discorso adeguato sul mistero di Dio) non è data a priori ma si lega all'economia della salvezza e questa, a sua volta, esige la trattazione teologica in quanto tale, proprio perché l'economia non è il mistero nella sua assolutezza, ma nella libertà della sua omogenea e vera manifestazione.

(2) La teologia naturale invece deve essere riscoperta e valorizzata come riflessione sulla relazione tra il Dio rivelato in Cristo e la precomprensione umana del divino. Quest'ultima non è una realtà chiusa in sé e completa, che autorizzi una distinzione tra natura pura e soprannaturale. Compito della teologia naturale sarà allora l'analisi del rapporto tra il discorso umano su Dio, quale apertura all'assoluto, e il discorso cristiano su Dio in Gesù. Tale rapporto è inscritto nella rivelazione stessa, come condizione trascendentale della fede. La rivelazione, infatti, ci fa riconoscere che Dio si rivela in Gesù. Ma la conoscenza naturale ci permette di cogliere che la parola «Dio» ha un senso per noi. In questa prospettiva si può riconsiderare il problema dell'analogia, intesa come modo adeguato di intendere il rapporto Dio-uomo. L'unica avvertenza che si impone oggi è di ripensare l'analogia alla luce della nuova creazione, ossia dall'evento Gesù Cristo. La relazione Dio-uomo non è comprensibile solo a partire dalla creazione dal nulla, a prescindere dalla volontà di Dio-Amore di portare a compimento la realtà in Cristo Gesù. Il legame tra Dio e mondo colto nell'essere creato è solo la condizione trascendentale della relazione nuova con le cose, che Dio stabilisce in Cristo Gesù. Il discorso che corrisponde di più a Dio non si trova nel pensiero dell'essere

(creaturale), bensì nella rivelazione di Gesù di Nazaret. La relazione Dio-uomo mediata da Cristo va letta nel segno dell'*agape*, quale verità definitiva dell'essere. Ne deriva insomma la necessità di una trasformazione storico-salvifica della dottrina dell'analogia, a partire dalla libertà dell'elezione divina. L'essere stesso va inteso come gratuità di un dono che viene incontro e come responsabilità di una chiamata all'esistenza che interpella. La verità dell'essere implica una decisione su di sé, un'apertura alla condivisione e una libera compromissione con la realtà. Quest'idea di un essere che è dono e comunione corrisponde di più alla verità del Dio trinitario.

(3) Infine, la teologia trinitaria deve permettere di cogliere la singolarità del monoteismo cristiano, non riducibile all'unità monolitica e indifferenziata di una sostanza impassibile, ma espressione della singolarità storico-salvifica dell'unico Mediatore di salvezza, che schiude la vita relazionale di Dio ed esige un'ontologia trinitaria dell'amore.

* * *

Il valore strategico della teologia della «morte di Dio» per una teologia trinitaria non sta immediatamente nel suo aspetto di negazione di qualsiasi affermazione teista, che aprirebbe lo spazio per l'affermazione originalmente cristiana, ossia trinitaria, di Dio in Cristo. È l'acquisizione dei due studi recensiti. Piuttosto, il suo contributo consiste nel concentrare l'attenzione sull'originale enunciazione di Dio connessa all'agire di Gesù (Duquoc) o nel costringere a ripensare l'unità-distinzione di Dio e mondo secolarizzato in rapporto al mistero cristologico, più che in relazione all'affermazione naturale di una trascendenza invisibile (Ciola). Compito di una teologia trinitaria rimane ancora quello di articolare l'apertura dell'uomo a Dio e il riconoscimento della verità di Dio nella rivelazione. L'articolazione dei due termini può variare, anche in base al valore e alla consistenza che viene attribuita ai due poli, ma non è lecito semplificare. Certo, però, la verità di Dio svelata in Cristo Gesù, lungi dall'essere una semplice conferma autorevole dei nostri teismi, costringe a rivedere le proprie rappresentazioni di Dio. E questo è esigito precisamente dalla fede cristologica, ossia come possibilità di riconoscere l'assolutezza di Gesù, nella sua qualità di rivelatore definitivo del Dio dei padri.

E. L'ORIGINALITÀ DEL MONOTEISMO CRISTIANO COME MONOTEISMO TRINITARIO

La configurazione precisa delle radici e delle forme di questa istanza recente della riflessione sull'originalità del Dio cristiano non risulta semplice. Diversi fattori convergono nel determinare un nuovo fronte di elaborazione della novità del Dio trinitario. Senza alcuna pretesa di dare un quadro degli elementi in gioco ci pare di poter individuare tre motivi:

(1) la problematizzazione della tesi di una superiorità del monoteismo rispetto ad altre forme di religiosità, corrispondente alla crisi del teismo razionalista e della comprensione metafisica dell'unicità di Dio. Contribuisce a tale tendenza la preferenza dell'uomo contemporaneo a risolvere il mistero di Dio in un generico «divino», a cui dare liberamente volto e figura, in un contesto di relativismo e occasionalismo della ricerca religiosa⁽⁹⁵⁾. Alcuni autori parlano di neo-paganesimo o di nuova religiosità, nell'intento di caratterizzare questa nuova forma di espressione del bisogno religioso dell'uomo, slegata da pretese assolute di verità⁽⁹⁶⁾. Forse gli stessi sospetti di certa ermeneutica intracristiana riguardo al paradigma patriarcale-monarchico dell'idea monoteista di Dio-padre sono espressione, se non causa, del disagio che spinge a ripensare il valore dell'idea monoteista di Dio⁽⁹⁷⁾.

(2) L'esigenza, ispirata dalla riflessione nietzschiana, di una riscoperta del principio vitale e della ricchezza pluriforme della terra, tutelata più nell'idea dell'eterno ritorno che nell'unità monolitica di un al di là immaginario, ha determinato un clima di sospetto nei confronti della ricerca di un'unità trascendente, che avvelena il desiderio di vivere della terra coi principi astratti di un cielo ideale. Il cristianesimo monoteista si sarebbe reso solidale con un platonismo astratto e disincarnato e con l'odio della vita del giudaismo moralista, tradendo l'ispirazione originaria dello stesso Gesù⁽⁹⁸⁾.

(95) Una sintomatica assunzione della problematica si trova in H. HÄRING – J.B. METZ (a cura di), *I molti volti del divino*, «Concilium» 2 (1995) 13-183.

(96) Cf J. SUDBRACK, *La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani* (= Gdt 186), Brescia, Queriniana, 1988. Interessante in questa direzione un cap. del libro di A. GANOCZY, *Dio grazia per il mondo*, Brescia, Queriniana, 1988, 66-83.

(97) Quest'impostazione della problematica del monoteismo è analizzata in J.B. METZ – E. SCHILLEBEECKX (a cura di), *Dio come Padre?*, «Concilium» 3 (1981) 7-187; C. GEFFRÉ – J.P. JOSSUA (a cura di), *Il monoteismo*, «Concilium» 1 (1985) 7-152. Un'esposizione diffusa e argomentata di quest'ermeneutica si trova in J. MOLTSMANN, *Nella storia del Dio trinitario*, Brescia, Queriniana, 1993, 25-58.

(98) Di grande interesse in questo senso il testo di Y. LEDURE, *Transcendances. Essai sur Dieu et le corps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989. L'autore propone di

(3) Infine il fronte del dialogo interreligioso stimola la ricerca dell'originalità del monoteismo trinitario. Si tratta da un lato del dialogo con le grandi religioni monoteiste (ebraismo e islamismo) e dall'altro del confronto con le grandi tradizioni religiose asiatiche: sui due fronti si avverte la necessità di mettere a tema l'identità singolare del teocentrismo cristiano⁽⁹⁹⁾.

L'esigenza molteplice di ripensare l'originalità del modo cristiano di affermare il Dio unico spinge precisamente nella direzione di una rielaborazione della dottrina trinitaria⁽¹⁰⁰⁾.

11. A. DUMAS, *Pensare Dio. Dio unico e Trino*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, tomo III: Dogmatica 2, Brescia, Queriniana, 1986, 753-808 (originale francese: *Penser Dieu. Dieu Unique et Trine*, in *Initiation à la pratique de la Théologie*, tome III: Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, 723-776).

La realtà di Dio va pensata a partire da due dimensioni costitutive: la santità trascendente, che esprime la distanza di Dio e la sua precedenza rispetto a ogni pensiero umano, e la gratuita comunicazione del suo mistero, che culmina nell'incarnazione, nella quale Dio si consegna al pensiero umano per essere compreso e amato. A questi due tratti del divino corrispondono da un lato l'unicità di Dio, che si differenzia da tutto ciò che non è Dio, e dall'altro la trinità di Dio, ossia l'espressione concettuale-dossologica del mistero della sua venuta nel mondo. La teologia cristiana cerca di mostrare che unicità e trinità, trascendenza e immanenza di Dio non sono incompatibili. Non si tratta di una costruzione del pen-

riscoprire il senso dell'incarnazione come espressione della fedeltà alla terra del Dio cristiano.

(99) Citiamo, a titolo esemplificativo, due tentativi di dialogo interreligioso tra teologi cristiani e rappresentanti di altre religioni: P. LAPIDE – J. MOLTSMANN, *Monoteismo ebraico, dottrina trinitaria cristiana* (= Gdt 126), Brescia, Queriniana, 1980; H. KÜNG (a cura di), *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo*, Milano, Mondadori, 1986. Segnaliamo anche il tentativo di dialogare con le altre visioni di Dio a partire dalla determinazione dello specifico della visione cristiana di Dio-Trinità: P. CODA, *Kenosi e Spirito Santo. Una prospettiva sul dialogo cristianesimo-buddhismo oggi*, «Sapienza della croce» 5/2 (1990) 81-90; F. WHALING, *The Trinity and the structure of religious life: an indian contribution to wider christian theology*, «Scottish Journal of Theology» 32 (1979) 359-369. Si veda la bibliografia di X. PIKAZA, *Bibliografia trinitaria del Nuevo Testamento. Hermeneutica sacral: Trinidad y religiones orientales*, «Estudios Trinitarios» 25 (1991) 139-145.

(100) Cf N. CIOLA, *Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario*, «Lateranum» 55 (1989) 208-256.

siero umano però, bensì del riconoscimento del mistero di Dio nella sua venuta (cap. 1).

L'affermazione dell'unità di Dio è oggi sottoposta alla contestazione del «processo al monoteismo»⁽¹⁰¹⁾. Di contro alla capacità del politeismo di rappresentare la molteplice ricchezza della vita, l'armonia della natura e il pluralismo, il pensiero monoteista esprime un totalitarismo riduttivo, chiuso in una logica esclusivista e imperialista, che rende l'uomo infelice, allontanandolo dal mondo reale verso un al di là immaginario. I monoteisti vivono male il tempo per l'illusione apocalittica di un futuro compimento, che realizzerà la creazione originaria in pienezza: perdono così la dimensione del presente e si rendono estranei ai ritmi ciclici della natura. Infine il monoteismo genera le figure estreme del martire e dell'inquisitore, fomentando l'intolleranza. Il gioco vario delle differenze relative è infatti bloccato nella rigidità di una santità indiscutibile. Di fronte a simili obiezioni il cristiano deve riaffermare la singolarità del monoteismo biblico, espressione del manifestarsi di un Dio vivente, che elegge e chiama a un rapporto libero ed unico ogni persona umana. Dio non è riducibile all'Uno neoplatonico che tutto emana e riassorbe in sé. Si tratta invece di un soggetto personale, che si fa conoscere mediante atti storici unici e liberi, irriducibili al ripetersi dei cicli naturali, privi di memoria e incapaci di novità. L'unicità di Dio esprime la novità della sua libertà e l'esclusività del suo amore per ogni creatura. L'unicità di Dio assume la figura di una chiamata, di un invito alla libertà di una relazione di alleanza personale, anche se implicante un impegno esclusivo. È proprio questo carattere di appello alla libertà a essere la garanzia di superamento di ogni forma di chiusura nel particolarismo dei propri interessi limitati (cap. 2). L'unicità di Dio non è fonte di omogeneità monolitica, bensì fondamento di una personalizzazione autentica, che sa tutelare la molteplicità. È quanto dimostra l'intenzione di Dio manifestatasi nella creazione di un mondo molteplice, animato da una straordinaria ricchezza di creature e custodito dall'alterità benedetta della prima coppia umana (cap. 3).

L'affermazione della trinità, invece, esprime la singolarità vivente di questo Dio, che viene a visitare e salvare l'uomo in Gesù Cristo. La dottrina trinitaria è l'esplicitazione riflessiva dell'evento dell'incarnazione e non una complicazione del teismo biblico sul terreno dell'ellenismo. Nella fede trinitaria trova espressione il riconoscimento del venire di Dio stesso come Dio tra gli uomini. La

(101) Su questo si veda anche A. DUMAS, *Dieu à l'époque du renouveau du paganisme*, in *Qu'est-ce que Dieu?*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 1985, 705-714.

Trinità mantiene unite la santità, trascendenza e unicità di Dio con la sua prossimità, comunicazione e immanenza salvifica. Dio entra realmente in dialogo con l'uomo nella sua storia senza cessare di essere pienamente Dio. La Trinità è l'alleanza portata al suo massimo in Dio stesso, fin dall'eternità (capitoli 4 e 5).

Il Dio cristiano si espone dunque a un duplice scandalo: quello della sua singolarità, cui corrisponde l'unicità esclusiva della sua elezione; quello della trinità, ossia del suo reale venire all'uomo, senza cessare di essere Dio e senza annullare la consistenza e libertà della creatura umana visitata. Entrambi questi scandali possono essere compresi non a partire dall'uomo, che si sforza di cogliere l'assoluto, ma a partire dalla libera decisione di Dio stesso di vivere nell'alleanza con l'uomo. Questa decisione implica l'elezione, quale segno di un amore unico ed esclusivo, e l'alleanza definitiva, nella quale Dio sceglie di non essere Dio senza l'uomo.

Pensare Dio oggi significa pensare la sua unicità, contrassegno della singolarità del suo amore personale per l'uomo, e significa pensare anche la sua trinità, contrassegno dell'intensità di quest'amore legato all'uomo. Dio affida all'uomo il mistero della propria unicità, che è la sua consistenza reale di soggetto invisibile e concreto, opposto ai possibili idoli-oggetti, visibili e astratti. Dio affida all'uomo il mistero della propria trinità, che è la sua consistenza reale di alleato attivo e trasformante, opposto agli assoluti astratti e lontani. Il Dio trinitario è amore attivo in se stesso e per noi, fin da prima della creazione (cap. 6).

Sia l'unicità che la trinità di Dio sono due misteri della divinità rivelati all'uomo. Non si tratta quindi di un monoteismo astratto, raggiunto mediante la decantazione metafisica del pensiero umano sull'assoluto e poi corretto con la fede trinitaria. Questo tipo di teismo non riguarda l'unicità del Dio vivente ed esprime più il risveglio dell'uomo all'ontologia che non la venuta di Dio nella teologia. Il Dio unico come il Dio trinitario è rivelazione in atto (cap. 7).

12. A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Brescia, Queriniana, 1988 (originale francese: *Le monothéisme chrétien*, Paris, Cerf, 1985)⁽¹⁰²⁾.

Si tratta di un'insolita elaborazione del trattato «*De Deo Uno*», che vuole far giustizia di tanti approcci inadeguati al monoteismo

(102) Si vedano le recensioni in RHPR 66 (1986) 475-477 (P. LONNING); ETL 63 (1987) 196-198 (A. DE HALLEUX); RSR 75 (1987) 467 s. (B. SESBOÜÉ); RTL 18 (1987) 384 (E. Brito).

cristiano, ridotto a evidenza dello spirito religioso naturale e reso così inconciliabile con la fede trinitaria.

Le semplificazioni di certo concordismo, che relativizza le differenze confessionali affermando un identico teismo al cuore di ogni ricerca religiosa, derivano da una visione monoteista che non è trinitaria. Fa da supporto una concezione inadeguata dell'unità di Dio, intesa come affermazione religiosa pura ed evoluta della ragione naturale, con contenuto quantitativo anziché qualitativo. Infine il contesto attuale, animato da forme di neopaganesimo, ostacola la realizzazione dell'originalità evangelica nella comprensione di Dio.

L'autore prende l'avvio da una lettura del contesto attuale, caratterizzato da un sussulto di neopaganesimo, che accusa i cristiani di ateismo. Rousseau, Comte e Nietzsche sono chiamati a testimoniare al processo contro il monoteismo cristiano, accusato di non saper custodire la ricchezza della vita e della società. Il Dio unico della metafisica tende ad unificare la molteplicità del reale in un'uniformità astratta. Ma questo Dio del «monotono-teismo» (Nietzsche) è destinato a morire, sia perché contrario al principio vitale, sia perché troppo dipendente dalla risposta umana alla sua offerta di amore. La dipendenza di Dio dal mondo lo rende relativo e quindi inutile. Di fronte alla risorgenza del paganesimo politeista (o almeno delle sue obiezioni) il credente europeo è stordito e confuso, conteso tra la reazione del rigido monoteismo ebraico, che esalta l'unicità numerica di Dio contro l'idolatria e rivendica il suo principio etico contro gli eccessi del neopaganesimo occidentale (nazismo), e la seducente ferrea affermazione della trascendenza di Dio dell'Islam. Ne derivano tentazioni semplificatrici, come la contrapposizione di un teocentrismo (affermazione monoteista comune) indispensabile e di un cristocentrismo (confessione dottrinale peculiare) facoltativo o possibile, che non colgono il vero problema: «Il cristiano si trova provocato sotto due aspetti: non solo gli è intimato di non abbandonare Dio in nome di Gesù Cristo, ma anche di non predicare altro Dio che il Dio di Gesù Cristo»⁽¹⁰³⁾. Si comprendono le dimensioni della sfida per il cristiano: da un lato non può ridurre Cristo a specchio dei valori umani, senza trascendenza; d'altra parte non può fondare l'annuncio monoteista sul Dio della teologia naturale, a cui aggiungere in un secondo tempo il mistero di Gesù Cristo. Non si danno due centri nella fede

(103) Cf A. MANARANCHE, *Il monoteismo trinitario*, 80. La tesi dell'autore si affida ad una lucida frase di Tertulliano, che viene citata in diversi luoghi strategici: «Dio vuol essere creduto uno in modo nuovo attraverso Gesù e attraverso lo Spirito» (Adv. Praxeam, 31, PL 2, 169 B), citata diversamente alle pp. 60. 125. 162.

cristiana (Dio e Gesù). Cristo è l'unica via, che porta alla verità di Dio Padre. Si esige oggi un recupero del monoteismo cristiano: per credere in Gesù occorre che Dio sia creduto in maniera diversa, poiché Gesù Cristo non si aggiunge a Dio senza convertire questo Dio da cima a fondo (cap. 1).

La proposta di Manaranche è quella di ricostruire il senso peculiare del *monoteismo biblico*, analizzandone le figure e la genesi. L'analisi delle *figure* veterotestamentarie mette in luce un monoteismo concreto, che tollera inizialmente altre pratiche religiose (oggetto portafortuna) ma cerca di liberare Dio dai fenomeni cosmici. Per non renderlo astratto e lontano, però, vengono introdotti gli angeli, quali mediatori della presenza e dell'agire di Dio stesso a favore del suo popolo. L'angelo non è una concessione al politeismo, ma il mezzo con cui il Dio unico e trascendente si fa vicino. La stessa funzione va riconosciuta alla Sapienza. Lo studio della *genesì* del monotesimo rivela invece l'originalità del monoteismo biblico, nel quale Dio ha dovuto affermarsi a partire da se stesso di fronte al fedele in preghiera, aiutandolo a rileggere nella storia di Israele la fedeltà di un solo e medesimo amore, attraverso la molteplicità delle peripezie. Il monoteismo non è frutto di semplificazione quantitativa, bensì affermazione di un'unità qualitativa. Da qui i tratti del monoteismo: è frutto di un'esperienza, connotata dalla «teologia dell'aggettivo possessivo» (mio Dio/nostro Dio); è espressione di una relazione esclusiva di elezione-alleanza, quasi una monogamia (unica elezione/ unico soggetto della salvezza); è scoperta dell'illusorietà degli altri dèi/idoli, di fronte all'unico Dio vivente e libero; è proposta universale del Dio di tutti, che invia in missione e rende mediatori della sua intenzione di incontrare ogni creatura (cap. 2).

Nella fede cristiana questo Dio unico deve essere creduto in maniera nuova attraverso Gesù e lo Spirito. Gesù non viene a occupare il posto di Dio, né ad aggiungersi a Dio: è piuttosto il mediatore unico e assoluto, l'uni-genito, che rivela l'unico Padre e quindi l'essenza divina come eterno Dono. Viene mantenuta la struttura dell'alleanza: il monoteismo evangelico è frutto dell'esperienza dell'unico mediatore, l'esperienza della filiazione nel Figlio, che è altro dal Padre ma non altro da Dio; è un monoteismo incompatibile ed esclusivo, poiché esperienza della salvezza definitiva (escatologica) che esige una risposta unica; è affermazione dell'unico vero Dio e dell'unico necessario, contro illusioni idolatriche; è un monoteismo concentrato sull'unico singolare (Gesù), reso segno universale nella Pasqua. La novità cristiana consiste dunque nel fatto che, superando il concetto di profeta-messaggero-annunciatore, Gesù si integra nel monoteismo che rivela. È

quanto esprime la fede nella divinità di Cristo. L'unicità di Dio è più qualitativa che quantitativa e Gesù Cristo non va né connumerato (triteismo), né «subnumerato» (arianesimo) rispetto a Dio. Dio infatti non è numerabile e posso predicarne solo la nozione trascendentale di numero, che aggiunge all'essere soltanto la negazione della divisione ed esprime una realtà essenzialmente incomunicabile (nel senso che di Dio ce ne può essere uno solo, poiché uno solo ne può verificare la natura). Questo monoteismo qualitativo, reinterpretato attraverso Gesù Cristo, non è riducibile alle sue «ragioni politiche» e incomparabile rispetto al monoteismo islamico. Le differenze sono a livello di interpretazione della storia della salvezza, di comprensione dell'elezione del popolo e del senso della Scrittura. Il dialogo con l'Islam, dunque, se può trovare convergenza nell'affermare che l'unicità di Dio consiste nella sua trascendenza al di là di ogni realtà creata, non può però sostenere che i due monoteismi affermino semplicemente lo stesso Dio (cap. 3).

Nell'ultima parte del lavoro l'autore cerca di esprimere in cosa consista il monoteismo cristiano nella confessione della fede, attraverso la storia. Anzitutto occorre rivisitare il cedimento a varie forme deiste di comprensione dell'unico Dio. Sia il primato dato all'essenza nella polemica antiariana, con conseguente accentuazione teologica del «*De Deo Uno*», sia il dialogo con la filosofia, hanno portato a comprensioni distorte dell'unica realtà divina. La differenza cristiana nel concepire l'unico Dio si manifestò di fronte al pensiero greco in base al principio di creazione e nella concezione personale e non solo sostanziale dell'essere divino. L'idea platonica di unità ha mostrato la sua insufficienza nell'incapacità di tutelare l'alterità del creato e la molteplicità, portando alla mistica della fusione di Dio-mondo-uomo nell'unico. La concezione aristotelico-tomista, che lega Dio alla metafora della causa e all'idea dell'Essere sussistente, non è riuscita poi a chiarire *quale* essere è Dio, dal momento che il suo nome (Colui che è) viene afferrato sempre e solo in una relazione, nella quale Dio si rende presente alla storia degli uomini. L'amore in Dio deve confondersi col suo essere, non essendo riducibile a un attributo, che si aggiunge a un'essenza immutabile e impassibile. Più che proprietà necessaria di un'essenza, quest'amore che è il Padre va pensato come atteggiamento liberamente adottato da una persona in un gesto storico, che non contraddice la natura divina. L'amore che è Dio è un evento inaudito più che una proprietà di natura. In Dio allora si deve far coincidere l'essere e il dono, se è vero che il Padre comanda l'intera comprensione di Dio e questi è dono di se stesso. Al principio c'è il dono di sé, quale unica modalità di essere-sé. Si tratta di una nuova ontologia. Si comprende allora perché anche il

razionalismo moderno fallisce la realtà cristiana di Dio, nella misura in cui fa della ragione il metro della realtà, chiudendosi in sé e rifiutando qualsiasi valore di verità alle testimonianze storiche esterne. Si preclude in tal modo la possibilità di ascoltare la rivelazione di Dio, perché non vuole ricevere da Dio la sua sostanza. Ma così giunge a negare Dio o a ridurlo a suo prodotto, funzionale all'unificazione della realtà. Solo l'uomo che si riconosce creatura riesce a trovare Dio (Vaticano I). Da questo confronto emergono le condizioni teoriche per la tutela dell'originalità cristiana nella comprensione monoteista di Dio. Oltre al superamento dell'idea filosofica che ogni verità, anche su Dio, deve essere dedotta dall'esperienza umana (come nel sentimento di dipendenza o nell'esigenza etica, che rimandano a un Dio unico), e all'abbandono dell'immagine di un Dio soggetto assoluto, che pone se stesso nella rivelazione, autodistinguendosi trinitariamente (Barth, Rahner), si deve accedere a una triplice considerazione: la passione di Dio, la libertà di Dio, l'impegno storico di Dio. (1) Un Dio impassibile o un Dio tormentato sono da rifiutare: occorre pensare a Dio come sovrabbondanza di vita e amore, in cui si fonda la gratuita decisione di creare. (2) Dio è dicibile a partire dall'incontro con la Parola nella quale Egli liberamente si esprime. Solo il Dio che parla può dire ciò che la parola «Dio» fa pensare. (3) Dio è pensabile a partire da un evento che ha avuto luogo e nel quale Egli stesso è liberamente presente come Dio. Dicendosi, Dio è dicibile (Barth, Jüngel). La nostra conoscenza segue l'incontro con Dio. Da qui la priorità della storia della salvezza, unica via di accesso alla verità di Dio. L'economia salvifica è un percorso obbligato, nel quale Dio è conosciuto così come viene accolto (cap. 4).

L'originalità del Dio cristiano alla sua fonte consiste dunque nel fatto che Dio è Amore nell'evento-dono del Figlio. L'unità di Dio è l'Amore, che pone l'alterità. Dio è uno perché unificato. Il monoteismo cristiano è un monoteismo nella libera comunicazione di sé. Dunque, la Trinità è il modo in cui Dio stesso è uno e questo modo è la Carità. Dio è uno perché è comunione, relazionalità libera nell'amore.

* * *

Il dibattito sulla specificità del monoteismo cristiano conduce al cuore di una crisi dell'affermazione monoteista di Dio, che segnala un cambiamento radicale di mentalità, un mutamento di paradigma o di schema di pensiero. La contestazione del Dio unico, infatti, non riguarda un modello di comprensione dell'unità del reale, piuttosto che un altro. Non si discute la pertinenza o meno di una

concezione metafisico-concettualista, trascendentale o storico-eschatologica dell'unità. In discussione è ormai la stessa esigenza-pretesa di unificazione della realtà, accusata di essere espressione di un pensiero chiuso, monolitico e intollerante. L'originario non è l'uno, ma il molteplice. Non fa più problema la Trinità, bensì l'unità-unicità di Dio. È cambiato il paradigma di pensiero. Tale cambiamento era già inscritto nell'affermazione della «morte di Dio», connessa alla crisi della metafisica. Nell'attuale contesto pluralista occorre coltivare un'immaginazione religiosa aperta a molteplici figure del divino, corrispondenti alla ricchezza della vita. La figura trinitaria di Dio ritrova valore in quanto espressione di una differenza originaria, che si unifica nello scambio interpersonale d'amore. Ma la possibilità e il senso dell'affermazione trinitaria di Dio non è riducibile alle ragioni di una moda epocale, più o meno condivisibile⁽¹⁰⁴⁾, ma ha la sua pertinenza e specificità in relazione alla verità di Gesù Cristo, còlta nella sua radicalità e absolutezza (A. Manaranche).

F. CONCLUSIONI

1. La fecondità del rinnovamento della teologia trinitaria pare oggi connessa all'innesto della riflessione nella più radicale problematica dell'enunciazione di Dio, còlta nella sua possibilità, sensatezza e verità, in relazione alle condizioni storico-culturali. L'originalità dell'enunciazione di Dio propria di Gesù e la specificità della conoscenza rivelata di Dio vanno messe a tema in relazione alla crisi del linguaggio religioso. Non sembrano però promettenti i tentativi di ricondurre affrettatamente la novità del Dio trinitario a una nuova rappresentazione di Dio, che germoglia al di là della crisi del teismo della metafisica o che ritrova, nella metamorfosi dei paradigmi culturali, la sua vera forma (differenziante, pluralista, liberante, aperta alla comunicazione...), corrispondente ai gusti della nuova immaginazione religiosa dell'uomo post-moderno. In quanto pretende di essere la chiave ermeneutica adeguata della rivelazione, il nome definitivo della salvezza donata all'uomo nella storia e la verità definitiva di Dio, la confessione trinitaria deve mantenersi radicata alla fede in Gesù Cristo, còlta nella sua absolutezza.

(104) Sul valore irrinunciabile della ricerca di unità del reale si veda la stimolante riflessione di W. PANNENBERG, *Metafisica e idea di Dio*, Casale Monferrato, Piemme, 1991.

2. Perché il discorso trinitario non diventi un discorrere su Dio in occasione di Gesù, occorre verificare alcune condizioni minime di pertinenza.

2.1. La dottrina trinitaria è predicato del mistero di Gesù Cristo, confessato nella fede, ossia del mistero di Gesù salvatore assoluto, svolto nella sua compiutezza. Il referente diretto della dottrina trinitaria è il mistero di Dio in Gesù Cristo, nel tempo del dono definitivo dello Spirito profetico. L'elaborazione della conoscenza della vita intratrinitaria può essere svolta secondo analogie e immagini differenti, il cui referente deve però rimanere anzitutto la rivelazione stessa, ossia il senso della pretesa di Gesù. In altri termini, l'articolazione del senso dell'unità-distinzione di Padre, Figlio e Spirito (relazioni sussistenti, scambio interpersonale nella comunione pericoretica, incontro reciproco nell'estasi dell'essere come dono) deve rimandare all'interpretazione del senso della rivelazione, ossia della pretesa riconosciuta in essa, più che alle esigenze culturali dell'epoca. Si potrà elaborare una dottrina trinitaria in relazione all'interpretazione della rivelazione come autocomunicazione di Dio, che diviene se stesso nell'altro da sé (Rahner), o come autorivelazione del Dio che corrisponde a se stesso, mentre interpreta il suo essere (Barth-Jüngel), o ancora come attuazione piena della dinamica originaria del dono di sé, che si perde per ritrovarsi pienamente nell'altro (Coda, Lafont). Si potrà anche seguire uno schema di proporzionalità per cui, stabilite alcune condizioni per una corretta enunciazione del divino, che ne rispettino la trascendenza, sia possibile verificarne la piena attuazione nel teismo cristiano. L'importante, ancora una volta, è che tale discorso rispetti la dinamica dell'atto di fede, essenzialmente determinato dal riferimento a Gesù Cristo. In Lui si viene a sapere la verità di Dio, proprio mentre si confessa la verità cristologica. Come che sia dei percorsi scelti, si deve mantenere che, nella dottrina trinitaria, la *vis significandi* non afferra da sé la *res significata*, se non si affida all'intenzione rivelatrice di Gesù. È questa che deve essere tematizzata ⁽¹⁰⁵⁾.

(105) Il senso di queste osservazioni è quello di sottrarre la teologia trinitaria dal dilemma equivoco sulla possibilità-pertinenza di un «risalimento» dal Dio per noi al Dio in sé, dalla Trinità economico-salvifica alla Trinità immanente. Il dilemma deriva dal sospetto che qualsiasi considerazione di una trascendenza oltre la storia, in un al di là lontano e immutabile, sia il frutto della proiezione del volto storico di Dio sullo schermo di una metafisica desueta, o sullo sfondo della nozione di essere o, infine, il trasferimento in un cielo immaginario dell'essenza dell'uomo (intesa come volontà di potenza o come dono di sé nell'amore). Ma allora la riflessione sulla vita intradivina, comunque sia fatta (nella linea della sostanza-sussistenza o della soggettività autodistinguentesi o della comunione

2.2. In Gesù Cristo avviene liberamente, eppure in modo omogeneo, la verità di Dio. A questo livello va assunta la problematica della storicità di Dio: in che senso Dio dice di sé, mette in gioco il suo essere, determinandosi nella storia di Gesù? In che senso la storia di Gesù è costitutiva della verità di Dio? La teologia trinitaria deve misurarsi con questa domanda per potere rendere ragione della fede nella vicinanza sconcertante di Dio stesso all'uomo in Gesù. In particolare, l'esigenza di pensare alla passione-passibilità di Dio, implica una rivisitazione della riflessione sulla natura divina. L'originalità della conoscenza cristiana di Dio-Agape include una modificazione della concezione della natura di Dio. Questa va ripensata sia in relazione alla dinamica di scambio intratrinitario ed eterno tra le tre persone (se la verità della persona consiste nel dono di sé, nel perdersi per ritrovarsi nell'altro, come va pensata la natura di Dio? In che senso la natura divina va pensata in relazione al Padre, fonte della vita trinitaria, e/o in relazione allo Spirito, espressione personale della comunione di Padre e Figlio? Se l'unità trinitaria è inabitazione reciproca nella comunione dei tre soggetti storico-salvifici e non una sostanza unica o una soggettività che si autodistingue, come concepire la natura-essenza di Dio?) sia in relazione al luogo o all'orizzonte della sua conoscibilità (la creazione con le sue perfezioni o la redenzione misericordiosa, aperta al compimento escatologico?).

3. Solo dove l'uomo tace, è possibile ascoltare ciò che Dio dice di sé: è quanto avviene sulla croce. L'istanza va accolta nella misura in cui cerca di esprimere la pretesa della rivelazione come automanifestazione di Dio, mantenendola fino all'esperienza della Pasqua. Non pare però realista se intende dire che Dio parla da sé, senza far parlare l'uomo. E questo non solo nel senso che la rivelazione deve comunque essere espressa in parole umane, ma più profondamente nel senso che è nel significato affermato dall'uomo

pericoretica nel dono interpersonale), sarebbe radicalmente in discussione, poiché non è più il problema di quale rappresentazione della vita divina sia più adatta all'esperienza della croce. Si deve discutere la stessa pertinenza della considerazione di una presunta vita intradivina, eterna e immutabile, al di là dell'agire storico di Dio. L'indicazione che ci pare di poter raccogliere dalla letteratura recensita è che il senso di tale rimando alla vita divina in sé è inscritto precisamente nella pretesa di assolutezza della rivelazione, nella quale veniamo a conoscere Dio come Dio si conosce, ovvero a partire da Dio stesso. Il tipo di comprensione della vita intradivina dovrà pertanto rimandare all'interpretazione della rivelazione, colta nella sua pretesa di svelare la verità di Dio (e quindi intesa come autodeterminazione di Dio, o come autocomunicazione...) e chiarendo come sia possibile dire Dio a partire da Dio nelle parole umane.

il luogo del venire di Dio. È il problema della mediazione dell'immediatezza di Dio che dice-dona se stesso (J.L. Marion), dell'oggettività primaria (ripetizione in Dio) e secondaria-sacramentale di Dio (Jüngel), che rimanda ultimamente alla questione radicale del significato della libertà umana per la verità di Dio (Moltmann). Una teologia trinitaria che affermasse positivisticamente che nella dottrina trinitaria l'uomo lascia semplicemente che Dio parli di sé a partire da se stesso, anziché dalle evidenze naturali, non coglie ancora la radicalità del problema. Il luogo strategico, unanimemente raccomandato per simili riflessioni sarebbe proprio la croce di Gesù: di fronte al crocifisso svanisce l'immagine di Dio legata all'essere e alle sue necessità. La croce libera Dio dall'idea di sostanza, di soggettività assoluta, di necessità immutabile, mentre svela la sua amorevole capacità di patire la risposta della creatura libera. Ma in che senso la distanza-differenza percepita sulla croce libera dal pensiero dell'essere o converte il modo di concepire l'essere dall'idea di sostanza all'idea del dono? La risposta più suggestiva pare convergere (P. Coda) nell'idea che è proprio dove l'uomo si perde donandosi interamente, che si schiude lo spazio del discorso di Dio. Laddove l'uomo si svuota, Dio lo riempie della sua verità. Dove i discorsi umani sono interrotti, si apre lo spazio per il dire di Dio. Questa interruzione non è però imposta all'uomo, ma realizzata dal suo perdersi nel dono di sé, cioè in un'affermazione ultima e radicale, ovvero è un lasciare che Dio corrisponda a se stesso nella libera storia dell'uomo. È questa la logica delle letture trinitarie del mistero della croce, nella tensione tra affermazione dell'uomo e rivelazione di Dio. Esse cercano di render ragione proprio della domanda radicale, in cui si esprime la pretesa specifica della fede cristiana: come l'uomo può dire Dio (e non può non farlo), lasciando che Dio dica se stesso e quindi ascoltando ciò che Dio dice di sé? E come l'uomo, una volta che Dio ha detto di sé, può ascoltare questo contenuto rivelato a partire da Dio e non dal significato umano espresso?

ALBERTO COZZI

*Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (VA)*

26 settembre 1995