

zione poi si è aperta al confronto con le istanze culturali della modernità e della contemporaneità proprio sul terreno dell'antropologia. Questa prospettiva che è introdotta da Colzani col tema della persona e della creazione è un segnale preciso per le future ricerche e richiede di essere continuata, di modo che la fecondazione reciproca tra il punto di vista teologico e quello culturale ritorni a beneficio di entrambi e superi il ritardo cronico della teologia rispetto all'antropologia moderna, anzi oltrepassandola verso una sintesi creativa.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

C. PORRO, *Mostraci il Padre. Percorsi trinitari 1*, Torino, LDC, 1997, pp. 128

L'autore di questo agile ma accurato libro sulla rivelazione del Padre si raccomanda per una precedente e più vasta riflessione sul mistero del Dio cristiano, sviluppata come manuale per la scuola di teologia: *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Torino, LDC, 1994. Segnaliamo questa precedente opera poiché offre lo sfondo più completo a partire dal quale vengono ora sviluppate alcune sottolineature riguardanti il mistero del Padre. In effetti, la giustificazione di molte affermazioni, soprattutto nella sintesi del messaggio biblico e nella ricostruzione dello sviluppo della riflessione teologica, può essere chiarita e verificata in questo precedente testo.

La ripresa della riflessione sul Padre è provocatoriamente giustificata a partire dalla constatazione che si parla pochissimo, anche in teologia, della verità di Dio Padre, al punto che si può dire che è il Padre ormai, e non

lo Spirito, il vero «sconosciuto della Trinità». Eppure Gesù Cristo è venuto a rivelarci il volto del Padre! La domanda si fa urgente qualora ci si interroghi su chi sia il termine delle nostre invocazioni e celebrazioni liturgiche, Colui da cui riceviamo quell'identità filiale, che è alla base dell'esperienza cristiana: si tratta di un generico Dio onnipotente e personale, dell'unica realtà divina trinitaria o del Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che è sorgente della divinità, principio e fine della storia della salvezza e origine del creato? La domanda, posta in questi termini, lascia già intuire le dimensioni della problematica, che rimanda alle relazioni intratrinitarie, al senso della storia della rivelazione e all'oggetto della conoscenza naturale di Dio. L'autore non si sottrae alla complessità del problema e cerca di articolarne le dimensioni in una riflessione ordinata e lineare, espressa con linguaggio volutamente semplice e chiaro, valorizzando i rari ma solidi studi più recenti sul mistero del Padre.

In una prima parte storico-dottrinale (capitoli 1-4) vengono raccolti e sintetizzati i tratti principali della dottrina cristiana su Dio Padre, a partire dal messaggio biblico, attraverso la ricca riflessione patristica e le riprese (spesso riduttive) della teologia successiva, fino alle recenti contestazioni, legate alla crisi attuale della figura e del ruolo del «padre».

Il messaggio biblico (capitolo 1), che raccoglie l'esperienza veterotestamentaria di un Dio che si fa vicino al suo popolo per stabilire un rapporto di elezione paragonabile a quello tra il padre e suo figlio, ma non privo di toni materni, è caratterizzato dall'attribuzione a questo Dio, che è origine e fine della storia della salvezza, del nome di «Padre di Gesù Cristo». L'unico vero Dio confessato da Israele è Padre di Gesù. Quest'affermazione ri-

manda all'originale rivelazione di Dio radicata nell'esperienza di Gesù di Nazaret, che invoca Dio come «Abbà» suo, manifestando una relazione unica, misteriosa e segnata da un'intimità radicale e ineguagliabile. Interessante e ben svolta l'esplicitazione delle dimensioni di questa relazione del Padre con Gesù: si tratta di una relazione che fonda tutta l'esistenza di Gesù, ma non è riducibile allo spazio della sua apparizione storico-terrena; è una relazione segnata dalla tensione tra superiorità-uguaglianza, che rimanda al mistero di un'unità nell'agire e nell'essere, che va intesa come inabitazione reciproca; è una relazione di invio in missione, che conferisce ogni potere all'inviato, in vista del compimento del piano salvifico inteso da Dio, un compimento che consiste nella glorificazione del Padre, che è la *méta* finale della creazione e della storia. Alla luce di questa relazione singolare viene ripensata la relazione del Padre con l'uomo e il creato.

La riflessione credente (capitoli 2-3), che raggiunge il suo vertice insuperato nella teologia dei Cappadoci (Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa), sottolinea soprattutto tre aspetti del mistero del Padre e cioè che il Padre è l'unico vero Dio creatore onnipotente, che questo Padre è il «non-generato», il «principio senza principio», e infine che al Padre va riconosciuto il «primato», sia in quanto origine e fine della storia, sia come sorgente della vita divina della Trinità. Rispetto alle acquisizioni patristiche, l'insegnamento magisteriale sul Padre, la testimonianza della liturgia e lo sviluppo teologico successivo (soprattutto occidentale), tenderanno a lasciare in ombra la centralità del mistero del Padre, stemperando la ricchezza della fede cristiana in astratte riflessioni sulla vera natura divina e sulla perfetta uguaglianza della Trinità: «Arrivati a questo punto non possiamo fare

a meno di confessare candidamente che nella teologia latina degli ultimi secoli il Padre è diventato il "grande sconosciuto", e la sua centralità una "verità dimenticata"» (p. 65).

Ma l'attenzione alla teologia del Padre è compromessa oggi soprattutto dalla crisi della figura del «padre» (capitolo 4), una crisi che presenta un triplice livello: quello sociale della fine del modello patriarcale, quello psicanalitico freudiano, che rende sospetti nei confronti della ricerca di una padre divino onnipotente, e quello femminista, sensibile alla portata maschilista del discorso religioso incentrato sul Padre. La triplice contestazione, una volta precisata l'originalità del discorso cristiano sul Padre (incentrato sulla libera elezione divina e sull'esperienza di Gesù Cristo), viene assunta come stimolo in vista di una ripresa della teologia del Padre, che esige di chiarire in che senso il credente «conosce» la verità definitiva di Dio come Padre di Gesù. In tal senso è molto utile il richiamo a recuperare l'originalità della concezione propria di Gesù della paternità di Dio, che da un lato «rompe gli schemi» delle culture patriarcali antiche e dall'altro apre a un compimento escatologico la relazione paterna con gli uomini di quel Dio «che ha risuscitato Gesù dai morti». La provocazione freudiana esige inoltre di chiarire il senso della paternità divina in rapporto al vero significato della morte di Gesù e di articolare meglio il mistero del Padre in un discorso teologico-trinitario. Più fragile ci pare invece la risposta all'istanza linguistica, e quindi femminista, che pone in questione la stessa pretesa conoscitiva del discorso su Dio come Padre: cosa esprime la confessione della paternità divina? Quale può essere la pretesa conoscitiva di un termine come quello di «Padre» nell'identificare la verità di Dio? Il richiamo troppo veloce al funzionamento analogico del

discorso su Dio, che articola *analogia entis* (dall'esperienza umana a Dio) e *analogia fidei* (dal discorso rivelato e quindi dall'esperienza di Gesù alla nostra riflessione) nell'*analogia Christi*, mostra la necessità di un chiarimento, in sede di teologia della rivelazione, della pretesa del credente di venire a sapere la verità di Dio (il suo Nome) in Gesù Cristo. L'autore suggerisce di tenere presente lo sviluppo della fede biblica, che include successivamente tre elementi: la fede in Dio creatore, la fede in Jhwh e la fede in un Dio che è da sempre Padre. Questi elementi sarebbero ben articolati nella fede neotestamentaria nel Padre di Gesù, che offre una «figura di Dio più accessibile agli uomini di tutte le culture» (p. 76). Infatti se la figura di Dio come Assoluto è più accessibile di quella giudaica di Jhwh, quella di Dio Padre è accessibile addirittura a tutti (l'indicazione, pur interessante, rimane però a livello di effetto o di efficacia dell'immagine paterna di Dio e non entra nel merito del senso del riconoscimento della verità del Dio che si rivela come Padre di Gesù). Inoltre la figura di Dio Padre propizia una conoscenza più avvertita della potenza creatrice di Dio e della presenza salvifica di Jhwh in mezzo al suo popolo. La figura del Padre dunque chiarifica e articola le altre figure (bibliche) di Dio, rendendole più accessibili all'uomo, a condizione però che la paternità non sia intesa in modo da compromettere la trascendenza di Dio, irriducibile all'esperienza umana e al di là della distinzione dei sessi. Ora, in positivo, l'elemento capace di integrare le figure di Dio nella figura del Padre, così da dirne efficacemente la verità ultima, è precisamente l'esperienza di rapporto con Dio propria di Gesù, la sua coscienza filiale (p. 77). L'indicazione è pertinente, ma non ci sembra risolutiva: occorrerebbe forse determinare anzitutto come si articola-

no le diverse figure del divino nella testimonianza biblica e nella sua logica narrativa (qual è il funzionamento del discorso biblico su Dio? In che senso e come è attesa la manifestazione della verità definitiva di Dio salvatore-alleato e creatore?), per cogliere in che senso esse sono realizzate e determinate nella vicenda di Gesù morto e risorto, il cui significato ultimo (l'agire di Gesù quale evidenza dell'agire escatologico di Dio) permette di accedere alla conoscenza della verità definitiva del Dio che si rivela. In secondo luogo bisognerebbe articolare meglio l'accesso cristologico alla verità di Dio come Padre con l'accesso al divino proprio dell'esperienza religiosa universale, in modo da mostrare che in Gesù, confessato come il Cristo risorto e quindi quale compimento del senso del processo della rivelazione storico-salvifica, è realizzata adeguatamente la possibilità di conoscere il divino trascendente propria della creatura intelligente. Solo questa complessa mediazione teorica permette, da un lato, di evitare di ridurre il discorso sul Padre a discorso su una possibile «rappresentazione» di Dio, più o meno adeguata, e il cui valore sarebbe mostrato a partire da una dottrina generale dell'analogia (e quindi in astratto), e dall'altro toglie l'impressione di un rimando nominalistico all'esperienza di Gesù, cioè alla sua concreta vicenda storica, nella quale si dà (si realizza, si determina, avviene) la verità di Dio e non semplicemente «in occasione della quale o oltre la quale» si conosce Dio come Padre.

La seconda parte (capitoli 5-7) riprende e sistema i dati raccolti, elaborando una teologia del Padre. Il procedimento stabilisce anzitutto con chiarezza i temi irrinunciabili di una teologia del Padre (capitolo 5), analizza alcune questioni aperte, intese come soglie da varcare per una più

ricca conoscenza del Padre (capitolo 6), e infine esplicita le conseguenze della conoscenza di Dio Padre per la vita dei credenti (capitolo 7).

Quanto ai dati fondamentali di una teologia del Padre, vengono anzitutto richiamati i due dati fondamentali della Scrittura, e cioè il rapporto speciale di Gesù con l'Abbà e il riconoscimento di Dio Padre quale origine e fine di tutta la storia della salvezza. Questi elementi convergono nell'indicare la centralità del Padre nella stessa vita trinitaria, così che si può concludere con l'autore: «In breve, l'esperienza dell'Abbà, il ruolo primario del Padre nella storia della salvezza e, più a monte, quello di fonte e principio motore di tutta la vita trinitaria sono i pilastri biblici su cui è possibile edificare una teologia del Padre solida e armoniosa» (p. 82). Le affermazioni capitali della teologia invece si concentrano attorno all'affermazione da un lato della superiorità del Padre, da comporre con la perfetta uguaglianza del Figlio, che in teologia trinitaria implica il primato del Padre (*primitas*-originarietà-causalità), e dall'altro della proprietà del Padre «ingenito» (*agenesia*), cioè «senza principio», una proprietà che è la radice della sua «principalità». L'articolazione di questi due elementi teologici nella relazione del Padre con lo Spirito e nella valutazione dei modelli trinitari orientale (attento alla centralità del Padre) e occidentale (centrato sull'unica natura divina) completano la presentazione dei dati chiave di una teologia del Padre.

È alla luce di questi dati teologici che viene affrontata la problematica del ruolo del Padre nella Trinità, al fine di precisare il senso del suo «primato», della sua «causalità» e della sua eternità, che non implica anteriorità rispetto al Figlio generato e allo Spirito procedente. La proposta centrale dell'autore ci pare quella di recuperare il Padre quale fondamento della vita

divina, dell'unità della Trinità e della comunione pericoretica, in sintonia col senso della «monarchia divina», caratteristica della tradizione orientale: «In breve, il Padre è Colui che comunica eternamente la sostanza divina alle altre persone, è il "perno" di quel mutuo movimento immanente delle persone divine che è la vita trinitaria. Egli è il centro unificatore della Trinità, colui da cui provengono e verso cui si protendono il Figlio e lo Spirito» (p. 94). È questo, ci sembra, il contributo più chiaro e la sollecitazione più urgente dell'autore in ordine a un rinnovamento della teologia del Padre, fedele all'originale rivelazione cristologica di Dio. La validità di tale istanza, ribadita con estrema precisione terminologica e con grande maestria nel presentare le diverse implicazioni e sfaccettature della tesi, ci pare fuori discussione. Forse poteva essere utile qualche ulteriore precisazione sul significato di tale discorso trinitario sul Padre, ossia sul valore di questa mediazione concettuale della verità di Dio apparsa in Gesù e riflessivamente elaborata nella dottrina della «Trinità immanente» (la cui pertinenza peraltro, in ordine all'enunciazione adeguata della verità del Dio cristiano, non è più pacifica). Qualche precisazione, in verità, è offerta nel capitolo precedente, dove viene richiamata la distinzione tra «Trinità economica e Trinità ontologica» (p. 84s) e si afferma che è proprio mediante una rinnovata attenzione alla riflessione sulla «Trinità immanente che è possibile approfondire il significato della "principalità" del Padre nei riguardi del Figlio e dello Spirito» (p. 85). Ma questi pochi accenni non aiutano molto a chiarire il senso del discorso intratrinitario sul Padre, rispetto a quello economico-salvifico, così che risulta di difficile comprensione il senso del paragrafo dedicato alla valutazione del modello personalista di interpretazione dei rapporti

intradivini (pp. 99-100), ricondotto al problema della presenza di un'unica coscienza divina, posseduta in maniera diversa dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito. Il paragrafo termina peraltro sostenendo la complementarità dell'approccio personalistico e di quello fondato sulla metafisica dell'essere nello studio della Trinità, riconoscendo però che l'approccio personalistico non solo è legittimo, ma consente di abbordare il mistero più facilmente dell'approccio classico. Non si comprende però quale sia la pertinenza di questi modelli personalista e metafisico-classico nell'elaborazione del discorso trinitario sul Padre, così che risulta difficile valutarne la portata in ordine a una rinnovata comprensione dell'identità del Padre.

Avendo considerato il mistero del Padre nella Trinità, l'autore fa reagire la sua comprensione della paternità divina con tre problematiche d'attualità: la questione della sofferenza di Dio, che ritiene di dover escludere, senza negare il mistero della compassione di Dio, da intendere però in base alla distinzione tra un amore necessario intradivino e l'amore libero per le creature, che però è un prolungamento del primo; il problema dell'identità del Padre di Gesù Cristo col Dio di Israele e delle altre religioni, che permette di ribadire la centralità della paternità divina, intuita in modo implicito e confuso, ma pur presente in ogni esperienza religiosa; l'istanza di un riconoscimento del carattere materno e non solo paterno della verità del Dio rivelato: è possibile chiamare Dio col nome di «madre»? Quest'ultima provocazione risulta particolarmente stimolante a un duplice livello: a livello di chiarimento del fondamento della nostra conoscenza di Dio e a livello di precisazione del suo contenuto. Anzi tutto il fondamento del ricorso al nome «Padre» per dire la verità di Dio va ricollocato decisamente nella coscienza

za filiale di Gesù: è Gesù stesso a fondare la convinzione di poter esprimere la sua singolare conoscenza di Dio in modo appropriato con questo nome e non con un altro, neppure con quello di «Madre». Questo utilizzo da parte di Gesù, che rimanda al mistero della sua coscienza, mentre dice l'idoneità del linguaggio umano ad esprimere la vita intradivina, pur nei limiti del discorso limitato che lascia spazio al mistero del Dio «*semper maior*», esclude che si possa ricercare la ragione ultima della scelta del nome «Padre» nei condizionamenti ambientali o parentali, nell'eredità veterotestamentaria o anche nell'esperienza di Giuseppe e Maria: «Il motivo determinante nella scelta del nome "Padre" per rivolgersi alla persona divina da cui dall'eternità Gesù come Dio ha principio, radicalmente si riscontra nella sua conoscenza divina, colta ed espressa in modo umano» (p. 106). Ma se la scelta del nome «Padre» deriva dal rapporto eterno di Gesù con la prima Persona della Trinità, occorre sottrarre le parole «Padre» e «Figlio» alla contingenza storica, per riconoscergli un valore metastorico ed escatologico. Quanto al contenuto del nome, la parola «Padre» indica per Gesù la prima persona della Trinità, l'origine della sua vita dall'eternità e della sua vita terrena. Il nome scelto esprime questo rapporto in modo evidente e avvincente e quindi capace di suscitare fiducia e invocazione. Se ne conclude che è inspiegabile perché il nome di Dio sia quello di «Padre» e non di «Madre», a partire dal significato dei nomi stessi e dall'esperienza umana a cui rimandano. L'unico fondamento adeguato è l'esperienza di Gesù. Questo rimando alla coscienza di Gesù è l'elemento decisivo, soprattutto se illuminato da due principi chiave: in Gesù vi è piena corrispondenza tra la conoscenza divina del proprio rapporto eterno con la prima persona della

Trinità e la consapevolezza umana del rapporto con l'Abbà; la conoscenza perfetta che Gesù uomo ha del rapporto col Padre è tradotta in concetti umani che restano inadeguati, al punto di dover parlare di una kenosi nel linguaggio, ma che pur rivelano qualcosa della verità di Dio. Riemerge qui quella problematica fondamentale non chiarita, che rende un po' oscuro il senso del procedimento. In particolare, è difficile sottrarsi all'impressione che il nome di «Padre» sia riconducibile a un concetto che dice (rappresenta) la verità di Dio per noi, basandosi sull'intelletto di Gesù, che lo sceglie (concepisce) perché ne ha misurato la corrispondenza con la sua intuizione della verità di Dio. Non è chiaro però come funzioni la coscienza di Gesù, che è a fondamento della rivelazione, tesa tra conoscenza divina della prima persona della Trinità e conoscenza umana, che si esprime in parole limitate. Più precisamente sembra che il fondamento della rivelazione del Padre nella coscienza di Gesù funzioni ancora come nella teologia manualista di impostazione neotomista, ove l'infallibilità della rivelazione cristologica era garantita articolando nella *scientia Christi* un rapporto tra visione beatifica dell'essenza divina (priva di concetti) e conoscenza infusa mediante concetti perfetti, capaci di corrispondere, senza adeguarla, alla verità divina vista. Ma una simile comprensione della rivelazione era penalizzata proprio da una concezione dottrinalista-concettualista della verità divina, incapace di tenere conto della storia reale di Gesù e dipendente da una certa teoria (tomista) della conoscenza. Non sembra utile riproporre quel modello di rivelazione e di conoscenza, ritoccando la terminologia. Al di là di queste difficoltà, che probabilmente esulano dall'intenzione dell'autore in quest'opera, è molto utile il suggerimento che emerge sullo sfondo

dell'argomentazione e cioè che il nome di Dio come «Padre» non può essere letto semplicemente sullo sfondo del discorso analogico-naturale sull'azione e gli attributi di Dio (ove appunto Dio agisce anche come una madre), quasi che la paternità di Dio sia l'ipostatizzazione di alcuni tratti della manifestazione del Dio biblico (giustizia, vicinanza, fedeltà), piuttosto che di altri. Il riconoscimento di Dio come Padre rimanda piuttosto alla specificità della conoscenza di Dio in relazione alla novità di un orizzonte di esperienza e quindi di senso nuovo, dischiuso dalla risurrezione di Gesù, «generato dal Padre» come Figlio di Dio (At 13,32-33). Il contesto semantico della verità del Padre rimanda quindi al discorso trinitario delle proprietà ipostatiche, prima che al discorso sugli attributi divini. L'equivocità della contestazione femminista sta precisamente nella riduzione del contenuto del termine «Padre» al funzionamento analogico del discorso sugli attributi divini, considerati nell'effetto sociale maschilista-androcentrico e patriarcale e quindi nella riduzione della rivelazione cristologica di Dio alle dimensioni dell'esperienza umana, proiettata in Dio.

L'ultimo capitolo intende sviluppare le prospettive per la vita cristiana della conoscenza di Dio come Padre. L'intento è encomiabile ed estremamente utile, soprattutto per prevenire obiezioni circa l'utilità pratica della rivelazione cristiana della verità eterna di Dio, considerato in sé e per sé. La preoccupazione di mostrare la centralità del riferimento al Padre in ogni dimensione della vita cristiana, dall'esperienza del creato alla preghiera liturgica e personale, ma anche il richiamo alla specificità della conoscenza cristiana di Dio come Padre e alla portata ecumenica del recupero di una teologia del Padre, rendono estremamente utile la lettura di questo capito-

lo. Rimane però l'impressione di un certo «deduttivismo» del procedimento: avendo mostrato la verità di Dio come Padre, ne ricaviamo le conseguenze per la vita cristiana. Sottolineiamo che si tratta di una nostra impressione, che probabilmente non rende pienamente giustizia delle reali intenzioni dell'autore. È però inevitabile che l'assunzione della verità di Dio come Padre al modo di una «figura», «idea», «nome» basato sulla conoscenza divino-umana di Gesù, traduzione conoscitiva della sua coscienza filiale, induca l'impressione di una verità costituita in sé e per sé, al di là della vicenda di Gesù e dell'accadere della rivelazione nella fede. Tutto questo è, sotto molti aspetti, indiscutibile, ma forse non esprime adeguatamente lo statuto, il funzionamento del discorso su Dio e la specificità del discorso cristiano sul Dio che si rivela, facendosi conoscere nella fede in Gesù Cristo. Ne rimane penalizzata la percezione del carattere di «buona notizia» dell'annuncio della paternità di Dio, che accade nella novità della libertà dei figli, chiamati a custodire la vita nuova del Risorto.

ALBERTO COZZI

ENRICO CATTANEO (ed.), *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline Editoriale Libri, Milano, 1997 (= *Lectures cristiane del primo millennio* 25), pp. 828, Formato 200x130 mm, ISBN 88-315-1370-2.

L'opera, di taglio sia storico che teologico, raccoglie e contestualizza una ricca serie di testi della Chiesa dei primi tre secoli riguardanti i ministeri ordinati e i cosiddetti «ordini minori»,

non esclusi quelli femminili (cf pp. 182-199). È evidente la preziosità della ricerca, che offre alla contemporanea riflessione teologico-pastorale sulla ministerialità ecclesiale testi tradotti dall'originale e «il maggior numero possibile di dati» (p. 9). Come esempi significativi dell'attualità delle questioni esposte in questo volume possiamo menzionare almeno il capitolo dedicato alla ministerialità femminile (pp. 181-199) e l'*excursus* sulla continenza e sul celibato nei primi tre secoli della Chiesa (pp. 132-144). L'esito a cui perviene questo secondo approfondimento è che «La prassi della continenza [...] non va vista come legata necessariamente o esclusivamente all'idea di sacerdozio o di sacro. Essa si radica anzitutto nell'esempio di Gesù stesso e degli apostoli, che hanno vissuto insieme il radicalismo di un distacco dai valori terreni, compresa la famiglia, in vista dell'annuncio escatologico del regno di Dio. Questo aspetto è già in qualche modo avvertito dai Padri della Chiesa, i quali hanno sempre considerato il ministero del vescovo e dei suoi collaboratori come una chiamata divina per un servizio a tempo pieno, che investe la totalità della persona» (p. 144).

All'attualità dell'indagine è da accostare il carattere scientifico dell'opera, che, con un'introduzione generale competente e ben articolata (pp. 19-210), inquadra nel loro contesto storico i testi raccolti nel resto del volume (pp. 221-737). Per studi ulteriori, viene presentata una bibliografia abbastanza ampia (pp. 211-215), completata dalle ricche note bibliografiche, collocate all'inizio di ogni capitolo.

Nella consapevolezza che è precisamente nelle prime fasi della tradizione della Chiesa che vengono alla luce e si configurano le forme fondamentali dei ministeri ecclesiali (cf p. 9), l'autore ne delinea un quadro aderente alle testimonianze scritte a noi perve-