

BOLLETTINO DI TEOLOGIA TRINITARIA
Uno sforzo di riconcettualizzazione alla luce della reciprocità

SOMMARIO: I. TENTATIVI DI BILANCIO – II. SAGGI DI SFONDO – III. SAGGI CHE RILANCIANO IL
DIBATTITO – IV. MANUALI RECENTI – V. CONCLUSIONI

L'abbondante produzione di opere e contributi di teologia trinitaria non ha conosciuto battute d'arresto sull'onda probabilmente del giubileo. Sta di fatto che la riflessione teologica è in fermento e non solo a livello di quantità di titoli. Va riconosciuto uno sforzo considerevole di rivisitazione dei capitoli centrali della teologia trinitaria in vista di una sua ricollocazione al centro della teologia e della coscienza di fede.

I. TENTATIVI DI BILANCIO

L'estensione e la varietà della produzione ha indotto un curioso dibattito sulla qualità-maturità della riflessione teologico-trinitaria. Azzardando periodizzazioni del recente sviluppo, G.M. Salvati ritiene di doversi attendere ormai la fase della fruttificazione piena dopo l'epoca della ripresa e del fermento creativo. Il superamento della crisi, che avrebbe fatto passare dall'«esilio alla patria trinitaria», ha propiziato un ripensamento dell'impostazione teologica e una revisione della concettualità e del metodo¹. Sarebbe così giunto il tempo della sistemazione matura dei risultati. Commentando tale periodiz-

¹ Si veda G.M. SALVATI, «La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive», in *Trinità in contesto* (= Studi di teologia dogmatica 5), a cura di A. AMATO, Roma, LAS, 1994, 9-24. L'autore parla di *profezia* negli anni '60, *risco-perta* negli anni '70, *fioritura* e *prima fruttificazione* negli anni '80.

zazione, M. Gonzalez precisa che non si tratta di fasi successive, quanto piuttosto di dimensioni permanenti di un movimento di rinnovamento. Come tali esse non sono in sé concluse, ma fanno sentire diversamente i loro effetti. È perciò più opportuno caratterizzarle in relazione all'apporto specifico e al rappresentante principale di ogni fase: la fase di «conmociòn y conciencia» in K. Rahner, la fase di «explosiòn creativa» in H.U. von Balthasar e la fase di «consolidaciòn y expansiòn» in W. Kasper². Smorza però il tono entusiasta delle valutazioni il giudizio *tranchant* di G. Emery, autorevole interprete dell'ortodossia tomista nell'ambito della teologia trinitaria:

Nel movimento di rinnovamento della teologia trinitaria che si osserva da quarant'anni, gli anni Sessanta possono essere considerati come quelli della «profezia», il tempo dei nuovi impulsi, mentre gli anni Settanta sono stati quelli della riscoperta delle ricchezze della teologia trinitaria che ha dato luogo, a partire dagli anni Ottanta, a una notevole fioritura di studi e di saggi. Secondo il bilancio della riflessione trinitaria postconciliare che G.-M. Salvati ha formulato in questi termini, gli anni Novanta dovrebbero essere quelli della maturità della teologia trinitaria. La lettura dei lavori attuali, come testimoniano anche le nostre cronache precedenti, sembra indicare che è ancora troppo presto per parlare di una maturità: il tempo della fioritura, nel contesto di un interrogare spesso brancolante, non è ancora affatto compiuto³.

La notazione di Emery è pertinente nella misura in cui sposta l'attenzione da una valutazione superficiale e inverificabile della letteratura prodotta all'esigenza di cogliere la logica del discorso. In questa direzione Emery si premura di offrire un'articolata recensione delle questioni e sottolineature che caratterizzano l'attuale *status quaestionis* della teologia trinitaria.

Si tratta di undici punti qualificanti la riflessione contemporanea: una riabilitazione della fede trinitaria quale mistero centrale; l'attenzione al nesso tra Trinità e incarnazione e quindi il rimando alla cristologia; un'accentuazione maggiore

² M. GONZALEZ, «El estado de situaciòn de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio», in SOCIEDAD DE TEOLOGIA ARGENTINA, *El misterio de la Trinidad en la preparaciòn del gran jubileo*, Buenos Aires, 1998, 9-97, citato in R. FERRARA, «La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema», *Teología* 80/2 (2002) 64. Un'ulteriore articolazione delle diverse fasi e dei loro contributi si può trovare in M. GONZALEZ, «Il ricentrimento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo», in *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, a cura di P. CODA - A. TAPKEN, Roma, Città Nuova, 1997, 331-371.

³ «Dans le mouvement de renouveau de la théologie trinitaire que l'on observe depuis quarante ans, les années soixante peuvent être considérées comme celles de la "prophétie", le temps d'impulsions nouvelles, tandis que les années soixante-dix ont été celles de la redécouverte des richesses de la théologie trinitaire qui a donné lieu,

del mistero pasquale in ordine alla comprensione della Trinità; una consensuale problematizzazione della distinzione netta tra *De Deo uno* e *de Trinitate* e la revisione del teismo naturale; il recupero, in tal senso, della riflessione patristica sul mistero di Dio; la ricerca nei padri di spunti per superare la questione del *Filioque*; una riconsiderazione del nesso tra Trinità e creazione e quindi del tema dei *vestigia trinitatis* nel creato; una rinnovata attenzione al *Logos* e all'azione universale dello Spirito nel contesto del dialogo interreligioso; una ritornante rilettura dell'assioma di Rahner sul rapporto tra Trinità economica e immanente; la sottolineatura dell'approccio economico, rispetto al quale lo sforzo di intelligenza metafisica rimane molto ridotto e spesso bistrattato; la risultante scarsa attenzione all'analogia psicologica (verbo e amore) nel pensare alla Trinità e in generale una diminuzione di interesse per le questioni connesse al discorso analogico, mentre acquista maggior spazio un procedimento narrativo, drammatico o metaforico⁴.

Tutto questo movimento della riflessione trinitaria porta di fatto a un essenziale spostamento di accento dall'attenzione privilegiata all'unica natura divina a una riconsiderazione della trinità delle persone. Si tratta di un passaggio dalla logica essenzialista a una più personalista, che spesso assume un tono critico nei confronti della tradizione teologica occidentale e segnatamente agostiniano-tomista⁵.

dès les années quatre-vingt, à une remarquable floraison d'études et d'essais. Sui-
vant le bilan de la réflexion trinitaire postconciliaire que G.-M. Salvati a formulé en
ces termes, les années quatre-vingt-dix devaient être celles de la maturité de la théo-
logie trinitaire. La lecture des travaux actuels, comme en témoignent aussi nos chro-
niques précédentes, semble indiquer qu'il est encore trop tôt pour parler d'une
maturité: le temps de la floraison, dans une interrogation souvent tâtonnante, n'est
pas tout à fait achevé (G. EMERY, «Chronique de théologie trinitaire», *Revue Thomi-
ste* 100/4 [2000] 603-654: 603).

⁴ *Ivi*, 603-606.

⁵ «La théologie trinitaire contemporaine s'oriente vers une exploitation toujours plus
marquée de la notion de communion, de l'approche "sociale" de la Trinité, du "re-
tour" à la priorité d'une doctrine économique de la Trinité. Cette recherche se situe
souvent de manière fort critique face aux doctrines d'écoles de l'Occident latin (is-
sues d'Augustin et de Thomas d'Aquin notamment). La quête d'une approche plus
"personnaliste" du mystère trinitaire, qui se propose d'éclairer la vie chrétienne et la
réalité tout court, veut porter remède à cette "perte de fonction" de la Trinité que les
études discutent depuis longtemps» (G. EMERY, «Théologie trinitaire», *Revue thomiste*
97/4 [1997] 718). In questa prospettiva si deve constatare che «Le mouvement théo-
logique du XIII siècle avait conduit la pensée chrétienne à une expression toujours
plus nette de l'unité divine dans la réflexion trinitaire. Le XX siècle qui s'achève sem-
ble avoir parcouru le chemin inverse: partant d'une stricte affirmation monothéiste
en théologie trinitaire (la néo-scholastique, Rahner), il s'est orienté vers une expres-
sion toujours plus marquée de la pluralité personnelle (Balthasar, doctrines sociales
de la Trinité, etc.), jusqu'à réduire parfois l'unité des Trois à la périchorèse (Molt-
mann) en faisant valoir une sorte d'accomplissement trinitaire (Pannenberg). Le mo-
ment, même si notre temps n'est pas celui des grandes synthèses, est sans doute ve-

In verità, però, lo stesso Tommaso non si era mai discostato troppo da una prospettiva personalista, come dimostrano recenti studi sulla sua dottrina trinitaria⁶.

Occorre precisare però che il passaggio dall'attenzione all'unica natura divina alla comunione delle tre persone va ascripto al recente passato e non coglie le attuali istanze di ripensamento del monoteismo cristiano, e quindi dell'unica natura divina, nell'ambito del dialogo tra religioni. È infatti tornato vivo il dibattito sulla comprensione tipicamente cristiana dell'unicità di Dio. Non si tratta però di un semplice ritorno alla sensibilità metafisica del *De Deo Uno* (esistenza, essenza e attributi di Dio). Ormai si è acquisita la necessità di far valere la novità del Dio cristiano nella stessa considerazione della natura divina unica. Rispetto al recente passato (Rahner) tale natura divina è colta meno nella persona del Padre che si autocomunica, quanto piuttosto nella *communio* o scambio interpersonale, che implica una visione dialogica, pericoretica e in un certo senso «pluralista» di Dio (Greshake).

Al di là della questione di merito su simili periodizzazioni, va rilevata l'esigenza di fare il punto sulle tappe e i risultati di una pubblicistica ormai abbondante e polimorfa. Si moltiplicano insomma gli studi panoramici sulle nuove prospettive della teologia trinitaria, preoccupati di rilevarne gli sviluppi e le scansioni alla luce del recente passato. Viene così in primo piano la ricostruzione dei fattori che hanno propiziato la ripresa della teologia trinitaria e che ne accompagnano gli sviluppi. Ma emergono anche i vicoli ciechi da un lato e le nuove frontiere dall'altro. A livello di questi studi complessivi ci pare di poter raccogliere l'indicazione di tre fattori principali di sviluppo: la riscoperta del nesso tra Trinità e rivelazione, il valore strategico del mistero pasquale nel recupero della novità cristiana di Dio e la centralità della categoria sintetica di *communio* nel cogliere l'originalità dell'esperienza cristiana di Dio e dell'uomo (Chiesa, società, dialogo). Questi tre fattori corrispondono a tre diverse fasi della recente ripresa della teologia trinitaria e individuano diversi *kairoi*

nu de reprendre la question de l'unité divine au sein de la doctrine trinitaire» (G. EMERY, «Bulletin de théologie trinitaire», *Revue thomiste* 99/3 [1999] 549).

⁶ Si veda anzitutto G. EMERY, «Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 98/1 (1998) 5-38. Un ottimo studio si trova nella tesi di CH. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, Saint Ottilien, EOS Verlag, 1995.

teologici. La nozione di rivelazione ci riporta all'originaria riscoperta della verità trinitaria di Dio e alla sua storicità (K. Barth, K. Rahner, E. Jüngel). Il nesso col mistero pasquale individua una fase creativa di ripensamento di tutta la concettualità teologica utilizzata per dire la novità del Dio cristiano (trascendenza di Dio e sua vicinanza, nozione di persona, immutabilità divina; verità drammatica di Dio) e rilancia il bisogno di cogliere la novità cristiana nella stessa precomprensione di Dio (J. Moltmann, H.U. von Balthasar, G. Lafont). L'accentuazione dell'idea chiave di «communio» quale tratto distintivo del Dio cristiano e quindi della salvezza corrisponde invece alla fase più recente (benché radicata nella prospettiva pasquale) e assume le sfide del dialogo interreligioso e del pluralismo (G. Greshake, P. Coda, M. Lacugna). I diversi bilanci della recente teologia trinitaria risultano tanto più aggiornati e completi nella misura in cui tengono conto di questi tre fattori e del loro diverso modo di stimolare la riflessione.

In questa prospettiva ci sembra di dover apprezzare di più una panoramica come quella proposta da P. Coda rispetto a quella di V. Holzer⁷. Quest'ultimo, di fatto, concentra la considerazione dello sviluppo della teologia trinitaria sulla questione della storicità della verità di Dio e quindi sul nesso tra Trinità e rivelazione nell'evento escatologico di Gesù Cristo. Per quanto profonda e indiscutibile, una simile considerazione blocca l'indagine a una prima fase della rinascita trinitaria recente. Si dovrebbe poi verificare ulteriormente l'incidenza della forma pasquale della rivelazione di Dio e la necessità di rivedere la nozione dell'unità-unicità di Dio alla luce del confronto interreligioso e della sensibilità pluralista. È quanto precisamente propone il saggio di P. Coda, che coglie giustamente nella comprensione trinitaria e pasquale dell'unicità di Dio la sfida radicale dell'attuale riflessione teologica. Più completi appaiono in tale direzione i saggi di area spagnola di Ricardo A. Ferrara e di M. Gonzalez⁸.

Un'apprezzabile messa a punto dello sviluppo della teologia trinitaria recente si può trovare nell'opera di N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia - metodo - prospettive*, Bologna, EDB, 1996, da completare con ID., *Cristologia e Trinità*, Roma, Borla, 2002. Si tratta di una paziente ricostruzione delle vicende del trattato dalla crisi mo-

⁷ P. CODA, «Trinité e monothéisme», *Transversalité* 89/2 (2004) 87-102; V. HOLZER, «De quelques orientations fondamentales de la théologie trinitaire au XX^e siècle», *ivi*, 103-112.

⁸ R.A. FERRARA, «La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema», *Teología* 80/2 (2002) 53-92; M. GONZALEZ, «Il ricentrimento pasquale-trinitario», 331-371. Si può aggiungere a questi saggi lo stimolante contributo di C. CASALE ROLLE, «Trinidad - Analogia - Estructura. Pistas para un acercamiento a la teología trinitaria», *Teología y Vida* 38/4 (1997) 267-300.

terna alla riscoperta contemporanea, attenta ai fattori principali di rinnovamento e alle implicazioni metodologiche. La seconda opera invece raccoglie una serie di articoli che illustrano le principali questioni attuali di teologia trinitaria e di cristologia, con particolare attenzione al rapporto strategico tra Cristo e lo Spirito, al senso della paternità di Dio svelata da Gesù e alle dimensioni del monoteismo cristiano nel contesto del confronto interreligioso. Il valore di queste riflessioni sta nella capacità di mettere in luce alcune dimensioni imprescindibili del discorso, con gli accenti e le sottolineature giuste, in modo da avere un quadro equilibrato e affidabile degli ingredienti principali di una buona trattazione teologico-trinitaria.

La ricostruzione dello sviluppo recente del trattato nell'opera *Teologia trinitaria* parte dall'«afasia trinitaria» nella teologia e nella prassi della Chiesa causata dalla disattenzione all'esperienza originalmente cristiana di Dio e in particolare da una certa «anemia pneumatologica» che ha smarrito il protagonista di tale esperienza. L'irrelevanza del riferimento a Dio nel nostro contesto culturale accentua la disaffezione alla speculazione trinitaria. Il superamento della crisi è legato al mutamento epocale (postmoderno) che apre nuovi spazi all'esperienza del divino, al di là delle insufficienze del teismo classico. In sostanza viene assunta la tesi che l'esito nichilista del pensiero occidentale può essere riletto come una nuova modalità della presenza del Dio della croce, che nello svuotamento del dono totale di sé apre all'uomo nuove vie di accesso al suo mistero. Questo implica una nuova esperienza di Dio per la quale possiamo «pensare Dio all'interno di Dio», ossia nella sua rivelazione, e così accedere a una nuova comprensione dell'uomo e del mondo (dono dello Spirito). Alla luce di questa svolta si organizza la ricerca successiva che si sofferma, in una prima parte, sulla ricostruzione della storia del trattato dalle radici bibliche alla costituzione del manuale. Piace di questa parte l'equilibrio sulla questione dell'ellenizzazione del cristianesimo, la prudenza nella valutazione della rilettura metafisica e ontologica del dogma trinitario e la consapevolezza della pluralità e ricchezza di prospettive della teologia trinitaria medievale. Più affrettata è la lettura della crisi moderna della riflessione trinitaria, peraltro già abbozzata nell'introduzione. Ampio spazio è invece dedicato al costituirsi del manuale e alla sua strutturazione, caratterizzata dall'estrinsecismo tra discorso razionale e di fede (segno del costituirsi di una ragione separata), dalla dogmatizzazione della riflessione (si parte dai dati dog-

matici più che dalla storia della salvezza) e da una «naturalizzazione» del discorso su Dio, che tende a lasciare in secondo piano la novità cristiana. In una seconda parte si raccolgono le indicazioni metodologiche e contenutistiche per la riorganizzazione del trattato. Il superamento della sintesi manualistica è dettata da fattori storici come la rinascita degli studi biblici e liturgici, l'attenzione ai Padri e le esigenze ecumeniche, ma soprattutto dalla revisione della nozione di rivelazione e dalla ricomprensione del mistero divino alla luce della contestazione dell'oggettività di Dio. In questo contesto l'approfondimento dei rapporti tra teologia ed economia salvifica da un lato e la considerazione del nesso tra Trinità e mistero pasquale dall'altro portano a rivedere una certa idea del Dio immutabile e trascendente e aprono alla novità del Dio annunciato da Gesù. La riscoperta della centralità del mistero trinitario è accompagnata dalla consapevolezza che occorre rinnovare la stessa comprensione della realtà, ossia l'ontologia, per ospitare in tutta la sua portata la novità del Dio di Gesù: «Se fino a ieri si interpretava la categoria di essere per elaborare una teoria della corrispondenza analogica tra Dio e il mondo/uomo, oggi si cerca di indagare come l'essere del Dio cristiano possa già illuminare il pensiero stesso dell'essere... L'affermarsi di un'ontologia o metafisica trinitaria della carità permette di stabilire un duplice guadagno: anzitutto la comprensione del Dio cristiano non potrà più essere quella di una sostanza astratta, ma la relazionalità agapica, cioè la comunione pericoretica... In secondo luogo proprio la sua natura relazionale-comunionale diventa illustrazione dell'essere creaturale che, riletto alla luce dell'agape, fa comprendere nell'amore il senso stesso dell'essere» (251-252). La Trinità si rivela così il centro della fede e della comprensione della realtà che essa fonda. Rispetto a questa acquisizione viene ulteriormente segnalato il mutato contesto della riflessione trinitaria che deve aprirsi al dialogo tra le religioni. L'importante è di non perdere la novità trinitaria e quindi agapica di Dio. La raccolta di saggi *Cristologia e Trinità* analizza ulteriormente questo mutato contesto rileggendo il rapporto tra Cristo e lo Spirito, il senso della paternità di Dio, l'originalità del monoteismo trinitario e la pretesa di assolutezza di Gesù alla luce del confronto tra religioni e quindi misurandosi con l'istanza pluralista.

Per parte nostra, volendo caratterizzare questo fermento in atto nella trattatistica teologico-trinitaria, parleremmo di un tentativo di «riconcettualizzazione» del discorso, che tende a superare l'isolamen-

to della dottrina in modo da evidenziarne a un tempo la portata pratica e il senso salvifico. In questa direzione la riflessione sulla Trinità cerca di raccogliere le istanze più recenti del pensiero e in particolare le esigenze di una cultura sensibile ai valori del pluralismo e al rispetto dell'alterità/differenza. Viene in tal senso ridiscussa l'originalità/novità del volto cristiano e quindi trinitario di Dio: un Dio che è «*unus in pluribus*», un Dio non solitario ma in relazione, un Dio che è comunione. A partire da questa rilettura della novità del Dio cristiano alcuni saggi recenti propongono di rivedere la comprensione gerarchica della Trinità, basata sulle relazioni d'origine incentrate sul Padre, per dare spazio a una visione comunionale-reciproca (*pericoretica*), più vicina alle esigenze della società pluralista. In questo stesso senso va letto anche lo sforzo di rivisitare il monoteismo cristiano, sottraendolo a una comprensione monolitica e quindi totalitaria. È proprio questa visione «comunionale» di Dio a propiziare uno stile di dialogo con le altre religioni.

Si tratta indubbiamente di suggestioni estremamente stimolanti. Resta però l'impressione che la preoccupazione di rendere significativa la dottrina trinitaria abbia spostato il centro della riflessione su questioni marginali. Di fatto è spesso trascurata la «*questione genetica*» della dottrina trinitaria, che rimane centrale proprio nel confronto tra le religioni: da dove viene questa comprensione di Dio? Quali sono le sue buone ragioni, in relazione soprattutto alla figura di Gesù Cristo? Qual è il contributo della filosofia greca nella formazione del dogma?

Sembra, insomma, che si dia per scontata la dottrina trinitaria, preoccupati solo di rivalizzarne il significato per l'oggi.

Vogliamo documentare queste brevi considerazioni presentando alcuni saggi di sfondo, alcune opere che rilanciano il dibattito con tesi provocatorie e tre manuali.

II. SAGGI DI SFONDO

Si tratta soprattutto di numeri monografici di riviste abbastanza note, che fanno il punto sulla teologia trinitaria attuale e le sue frontiere. È interessante l'attenzione dedicata al tema dell'esperienza del Dio trinitario. Parlare di «esperienza» significa già superare il divieto classico secondo cui della Trinità non si dà esperienza diretta, essendo un mistero soprannaturale, che sta al di là degli effetti creati e quindi oltre il contesto normale di esperienza. Ma soprattutto è interessante l'esigenza di dire l'originale contatto con Dio realizzato nel-

l'incontro con la Trinità e le sue ricadute sulla comprensione dell'uomo e della realtà.

1. W. JEANROND - CH. THEOBALD (ed.), «Dio: esperienza e mistero», *Concilium* 1 (2001) 9-201.

L'intento condiviso dei diversi saggi è quello di esplorare che forma assume la dottrina trinitaria nei nuovi luoghi e modi dell'esperienza di Dio. Le frontiere aperte sono quella della marginalità, ove si sperimenta l'esodo di un Dio che vuole stare ai margini del mondo ricco e potente (M. Althaus-Reid); quella dell'istanza femminista, che esige una nuova immaginazione religiosa (purificata dal maschilismo patriarcale), capace di dare nuova vita alle metafore del divino (E. Wainwright); quella del confronto-dialogo interreligioso, che propizia la riscoperta della novità di un Dio che è comunione e quindi «vita differenziata che assume le differenze» (C. Geffré)⁹. In questo contesto pluralista il mistero della croce chiede di dimorare nella frammentazione delle immagini di Dio, riconoscendo la parzialità della propria esperienza religiosa in tensione verso il compimento, senza cercare una sintesi superiore, che avrebbe la forma di una nuova «theologia gloriae» che produce idoli¹⁰. La forma fondamentale che la teologia trinitaria viene assumendo in questi contesti è quella di una visione comunione-reciproca di Dio, al di là del modello monarchico-gerarchico, incentrato sul Padre e sulle relazioni d'origine, e del modello sostanzialista dell'unica essenza divina (è l'istanza di G. Greshake, discussa da Ch. Theobald)¹¹. Anche la teologia ortodossa si sente interpellata da questa forma della teologia trinitaria e cerca di recuperare nella sua elaborazione teologico-trinitaria una lettura delle relazioni personali basata sulla reciprocità e perciò pericoretica e kenotica, ossia centrata sul dono di sé all'altro (N. Verna Harrison)¹². La centralità

⁹ Si vedano rispettivamente M. ALTHAUS-REID, «L'Esodo divino di Dio. Un Dio involontariamente emarginato, che opta per i margini, o veramente marginale?», *Concilium* 37/1 (2001) 39-48; E. WAINWRIGHT, «Osare il nuovo nell'immaginazione religiosa. "Dio" nella teologia femminista», *ivi*, 127-139; C. GEFFRÉ, «Il Dio uno dell'Islam e il monoteismo trinitario», *ivi*, 116-126.

¹⁰ Su questo si vedano le riflessioni di J. MOINGT, «Immagini, icone e idoli di Dio. La questione di verità nella teologia cristiana», *ivi*, 172-184, e di CH. SCHWÖBEL, «L'incontro interreligioso e l'esperienza frammentaria di Dio», *ivi*, 140-156.

¹¹ CH. THEOBALD, «Dio è relazione». A proposito di alcuni approcci recenti al mistero della Trinità», *ivi*, 62-78.

¹² N.V. HARRISON, «Un approccio ortodosso al mistero della Trinità. Questioni per il

che la Trinità sta guadagnando potrebbe rischiare di farne una nozione onnicomprensiva della teologia, come lo era la nozione di rivelazione, creando l'equivoca pretesa di aver trovato la chiave del «sistema cristiano» (W. Jeanrond). Si evita un tale pericolo se la teologia trinitaria sa fermarsi di fronte al mistero in rispettoso silenzio, l'adorante silenzio del «Deus semper maior» (H. Häring) a cui il mistero trinitario ci ha abituato da sempre¹³.

2. P. CODA - S. TOBLER (ed.), «La Trinità – esperienza di Dio», *Nuova Umanità* 2/3 (2002) 127-390.

L'idea centrale del fascicolo è che «l'immagine trinitaria di Dio, prima di essere una dottrina è il nome che la fede della Chiesa ha dato all'esperienza di Dio fatta a partire da Gesù Cristo crocifisso e risorto, nella partecipazione comunitaria al suo rapporto d'amore col Padre nello Spirito Santo. Parlare di esperienza di Dio, a proposito della Trinità, vuol anzi significare, in definitiva, che la Trinità stessa è, per così dire, il nome dell'esperienza che Dio stesso fa di sé: è cioè la sua vita in cui gratuitamente introduce gli uomini e, mediante essi, la creazione intera» (129). In questa *prospettiva esperienziale* sono rilette alcune pagine chiave della storia della teologia trinitaria. Digni di nota sono lo studio sul «ritmo trinitario della manifestazione e dell'azione di Dio in Ireneo» (B. Benats), quello sull'intuizione (non pienamente sviluppata) di Agostino della centralità della carità e quindi dell'esperienza cristiana dell'amore per comprendere la Trinità (P. Coda) e quello sulla partecipazione alla vita trinitaria in Teresa di Lisieux, che ha realizzato la sua esperienza spirituale in una graduale assunzione nella «famiglia di Dio», ossia nelle relazioni trinitarie di dono-abbandono, *kenosi* (piccolezza)-elevazione, fino alla notte della fede tipica del mistero pasquale di Cristo (F. Gillet)¹⁴. Una

XXI secolo», *ivi*, 79-89. L'articolo è interessante in quanto assume l'istanza di una comprensione pericoretica e quindi reciproca delle relazioni trinitarie, portando avanti la riflessione rispetto alla comprensione tradizionale centrata sulle relazioni d'origine aventi nel Padre la fonte della Trinità. Non si comprende però quanto un simile approccio trovi eco nella teologia trinitaria ortodossa attuale.

¹³ W. JEANROND, «Rivelazione e concetto trinitario di Dio: idee principali del pensiero teologico?», *ivi*, 157-171; H. HÄRING, «Sull'attualità della teologia negativa», *ivi*, 185-201.

¹⁴ B. BENATS, «Il «ritmo» trinitario della verità in Ireneo di Lione», *Nuova Umanità* 140-141/2 (2002) 181-195; P. CODA, «Il *De Trinitate* di Agostino e la sua promessa», *ivi*, 197-218; F. GILLET, «Teresa di Lisieux: un itinerario di partecipazione alla vita trinitaria», *ivi*, 285-314.

seconda serie di saggi tenta un discernimento alla luce della Trinità dell'esperienza attuale di Dio, riconoscendovi un'opportunità per l'annuncio cristiano più che uno scacco. Viene rispolverata la tesi secondo cui il silenzio di Dio oggi costituisce un «nuovo accesso» al mistero e quindi una nuova rivelazione: è venuto meno un certo volto di Dio, inaccettabile e problematico e si apre lo spazio per un Dio differente, aperto all'alterità e capace di comunione. Questo Dio è la Trinità, che compie le dimensioni fondamentali dell'esperienza religiosa, al di là delle unilateralità post-moderne (Carlos G. Andrade). La novità del Dio cristiano ha nuove *chances*, in quanto dischiude uno spazio di comunione nuova in cui si è educati a una prassi di *kenosi* (dono di sé) e *pericorese* (reciprocità interpersonale) che corrisponde ai bisogni più profondi dell'uomo di oggi (Ch. Hennecke). Inoltre la Trinità corrisponde pienamente all'esperienza riuscita dell'amore nelle sue tre dimensioni di identificazione-alterità-reciprocità (C. Slipper)¹⁵. Attraversa i diversi saggi la consapevolezza che il ritmo trinitario dell'esperienza cristiana di Dio è scandito sui tempi della Pasqua di Gesù e quindi sul dramma di una perdita di sé nel dono «fino all'abbandono», che permette di guadagnare un nuovo livello della presenza di Dio tra noi.

3. AA.VV., «Teologia trinitaria contemporanea», *Pontificia Academia Theologica* 2/1 (2003) 3-237.

In apertura del fascicolo A. Amato interpreta il senso dell'indagine: si tratta di mettere in luce, attraverso l'analisi delle varie dimensioni della riflessione teologico-trinitaria recente, il senso salvifico del mistero della Trinità. Infatti questo mistero, che è al cuore della fede, non è un dogma lontano ma una verità viva. Perciò la sua contemplazione porta a conoscere meglio se stessi in quanto creati dall'amore trinitario e rigenerati nel Figlio per lo Spirito. In questa prospettiva, dopo un articolo biblico e uno patristico, Y. Spiteris rilegge la teologia trinitaria dell'oriente cristiano mettendone in luce le implicazioni soteriologiche e antropologiche¹⁶. Il personalismo orientale permette di cogliere in

¹⁵ C.G. ANDRADE, «Il silenzio di Dio: scandalo o nuovo accesso?», *ivi*, 323-346; CH. HENNECKE, «Nello spazio della Trinità. Diventare cristiani in un mondo postcristiano», *ivi*, 347-364; C. SLIPPER, «Il Dio unitrino e l'esperienza dell'amore», *ivi*, 365-390.

¹⁶ Y. SPITERIS, «Teologia trinitaria nell'oriente cristiano: implicazioni soteriologiche e antropologiche», *PATH* 2/1 (2003) 71-93. I due primi articoli sono di G. ZEVINI, «Il volto del Dio unico in tre persone nel Vangelo di Giovanni», *ivi*, 5-46; e di N. CIPRIANI, «Il mistero trinitario nei Padri», *ivi*, 47-70.

modo più immediato il mistero di Dio amore e la comunione che ne deriva. Mentre il realismo della divinizzazione come partecipazione alla comunione trinitaria e la «cristificazione» come modalità concreta della divinizzazione che lo Spirito realizza nella Chiesa esprimono bene il senso forte dell'uomo-immagine di Dio. Il nesso tra Trinità e mistero della Chiesa è studiato da G. Cottier, che sottolinea come il dinamismo costitutivo dell'esperienza ecclesiale sia fondato nell'opera della Trinità in noi. Le missioni divine sono il fondamento della vita della Chiesa, non solo il suo modello e il fine. Invece la comunione ecclesiale è solo un'immagine della comunione trinitaria. Il teologo domenicano invita a non confondere le immagini e le metafore con un discorso proprio: è la Trinità che illumina la Chiesa e non viceversa. La Trinità dice il dono di Dio che fonda la nostra esperienza. Solo a partire da qui è possibile, evitando antropomorfismi riduttivi, cogliere analogie della vita intradivina nella vita della Chiesa¹⁷. I. Sanna invece analizza il riscontro della Trinità nella vita del credente. Questo mistero svela che al cuore di tutto vi è l'amore, inteso come principio ontologico: «In principio era il dono di sé». La compiuta realizzazione storica di questa verità originaria è la vicenda di Gesù Cristo. In questa prospettiva l'uomo va compreso trinitariamente come colui che è se stesso nel dono di sé. La relazionalità è costitutiva dell'uomo nella sua identità e l'individuo si realizza in una comunione d'amore. È questa la verità trinitaria dell'uomo¹⁸. J.M. Galvàn trova addirittura un nesso tra esperienza artistica e verità trinitaria. L'arte è trasfigurazione della materia, resa dalla creatività linguaggio del dono. La bellezza è quindi trasparenza di una relazione compiuta, in cui ci si apre all'altro e si esce da sé verso una realtà più grande. È ciò che avviene tra Padre e Figlio per lo Spirito nella vita di Gesù. La Trinità dunque realizza nella vita di Gesù le dimensioni dell'esperienza estetica¹⁹. La forma trinitaria dell'esperienza spirituale è studiata da L. Borriello. All'inizio c'è l'opera del Padre che genera i figli nel battesimo. Il verbo è lo sposo dell'anima, che è mossa dallo Spirito quale forza del desiderio. Al cuore dell'esperienza cristiana si trova dunque un matrimonio spirituale al cui vertice c'è il contatto nuziale con la Trinità. È questo il senso dell'inabitazione trinitaria testimoniata da Elisabetta della Trinità e da Teresa d'Avila²⁰. L'importanza della Trinità per una corretta teologia della missio-

¹⁷ G. COTTIER, «Théologie trinitaire et ecclésiologie», *ivi*, 95-107.

¹⁸ I. SANNA, «Il riscontro della Trinità nella vita del credente», *ivi*, 109-131.

¹⁹ J.M. GALVÀN, «Trinità e arte», *ivi*, 133-155.

²⁰ L. BORRIELLO, «Teologia trinitaria e spiritualità», *ivi*, 157-177.

ne è messa in luce da M. Bordoni. La prospettiva trinitaria permette di cogliere il vero senso della pretesa di assolutezza e definitività della mediazione cristologica e quindi la necessità dell'annuncio nel contesto della pluralità di religioni e culture. Gesù è unico e insuperabile in quanto realizza nella storia l'eterna generazione del Figlio dal Padre. L'universalità di questo evento unico è assicurata dal dono dello Spirito, che rimanda al mistero del risorto. La verità cristiana appare così nella sua unicità e universalità senza esclusivismi o relativismi. Anche il monoteismo trinitario si mostra come un'unicità comunionale e non egocentrica, attenta all'alterità e quindi dialogica: Dio è unico nel suo comunicarsi per amore e quindi fondando l'alterità filiale. La Trinità compone assolutezza e relazionalità e in tal modo offre il paradigma dell'annuncio cristiano che è al cuore della missione. Nella stessa direzione M. Dhavamony ripropone un'interpretazione trinitaria della teologia delle religioni, partendo da una rivisitazione del tema dei *vestigia trinitatis*, presenti in altre tradizioni religiose (si tratta di immagini o simboli triadici del divino), per poi passare all'articolazione trinitaria dei rapporti tra le economie salvifiche (antica e nuova) e all'azione del Verbo e dello Spirito nelle altre esperienze religiose. Infine G.M. Salvati colloca la dottrina trinitaria sullo sfondo delle esigenze dell'inculturazione, cercando di caratterizzare i differenti contesti in cui oggi va ricompresa la verità trinitaria di Dio²¹.

Questo impegnativo fascicolo ha il grande merito di fare il punto sui diversi fronti della reinterpretazione del carattere salvifico e pratico della verità trinitaria. Alla fine però lascia l'impressione che il valore di simili indagini consista più nell'offrire un monitoraggio delle nuove frontiere della riflessione teologica (ontologia trinitaria, rilettura del senso trinitario dell'immagine di Dio nell'uomo, ricadute della Trinità sulla comprensione della missione, sulla teologia delle religioni e sull'inculturazione) che non nel dare contributi utili alla teologia trinitaria vera e propria.

4. J. MOINGT, *I Tre visitatori. Conversazioni sulla Trinità* (= Giornale di Teologia 273), Brescia, Queriniana, 2000.

Il valore di questa intervista sulla Trinità fatta da M. Leboucher al brillante teologo francese sta nella sua intenzione di «ricominciare la

²¹ Si veda rispettivamente M. BORDONI, «Trinità e missione», *ivi*, 179-195; M. DHAVAMONY, «Towards a trinitarian Theology of Religions», *ivi*, 197-221; G.M. SALVATI, «Trinità e inculturazione», *ivi*, 223-237.

fedee», riprendendo da capo le ragioni del nostro «credo». Le domande sono a volte troppo incalzanti e falsano l'equilibrio delle risposte. J. Moingt è preoccupato anzitutto di riaffermare che la Trinità, pur non essendo un dato immediato della testimonianza biblica, non è nemmeno una complicazione filosofica della fede. Corrisponde infatti a un dato salvifico originario, ossia l'incontro di Dio come Padre in Gesù Cristo per lo Spirito. Le speculazioni successive sono legate a esigenze concrete della stessa fede, chiamata a chiarire in che senso il cristianesimo è una forma di monoteismo, distinto dal politeismo greco, senza però rinunciare all'originalità della rivelazione cristiana. All'osservazione critica sul fatto che la Trinità è segno di divisione più che parola di pace tra le religioni, Moingt risponde rilanciando l'urgenza del confronto con il mondo secolare, più vicino a noi e più scomodo rispetto al confronto interreligioso. Ma la vera sfida emerge alla fine dell'intervista quando la *visione mistica* dell'esperienza trinitaria di Dio viene contestata dal giornalista come elitaria rispetto alle esigenze concrete delle persone che invocano da Dio protezione in questo mondo. Eppure è proprio qui la sfida centrale del Vangelo di Gesù e della sua immagine di Dio: mettere a tema quel contatto nuovo con Dio, quel legame sponsale che è al cuore della fede trinitaria, intesa come conoscenza di Dio in Dio, ossia partecipazione alla conoscenza che Dio ha di sé (Figlio) e all'amore con cui Dio si ama (Spirito).

III. SAGGI CHE RILANCIANO IL DIBATTITO

Si tratta di opere che hanno di fatto stimolato lo sforzo di riconcettualizzazione. In tal senso sono diventate opere di riferimento nel dibattito attuale. La forza di queste opere sta in un duplice contributo: offrono anzitutto un'ipotesi di ripensamento della teologia trinitaria e la documentano con un'ampia e creativa ricostruzione della storia della riflessione sul mistero trinitario. Danno quindi un contributo speculativo e uno ermeneutico. In questo sforzo sistematico si trova però spesso anche una certa fragilità argomentativa.

5. C. MOWRY LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 92), Brescia, Queriniana, 1997.

Al centro del saggio sta la questione della relazione tra economia salvifica e teologia. L'intento è quello di mostrare tanto il trionfo

quanto il fallimento della dottrina della Trinità. Il trionfo è legato alla capacità di mettere in luce la vicinanza di Dio all'uomo in Cristo e nello Spirito. Il fallimento è dovuto alla riduzione della riflessione trinitaria a speculazione astratta che relega le persone divine in un regno intradivino e quindi trascendente, separato dalla vita degli uomini. La Trinità deve parlare del «Dio per noi» e non delle autodistinzioni divine eterne. In questa prospettiva la prima parte dell'opera, la più originale, analizza nella storia della teologia l'emergere e il fallimento della dottrina trinitaria. Questa nasce come spiegazione del modo in cui il rapporto di Dio con noi nell'economia della salvezza rivela e si fonda nell'essere eterno di Dio. Ma il confronto con l'eresia (arianesimo) genera una divaricazione tra economia e teologia, col conseguente indebolimento della base soteriologica della dottrina cristiana su Dio.

Al cuore della dottrina cristiana di Dio si trovano due affermazioni, e cioè che Dio ci ha donato se stesso in Gesù Cristo e nello Spirito, e che questa autorivelazione o autocomunicazione non è niente di meno dell'essere di Dio come tale. Creazione, redenzione e consumazione vengono così ancorate nell'eternità di Dio. Fu il concilio di Nicea a determinare la base teoretica che doveva essere usata nell'elaborazione di questa dottrina, e cioè l'affermazione che Cristo è *homoousios* con Dio rispetto alla divinità, ossia sul piano della *theologia*. Questo creò un'evidente incommensurabilità con l'*oikonomia*, identificata ormai con l'umanità di Cristo. [...] Anche se questa tendenza aveva una motivazione inequivocabilmente soteriologica, col passare del tempo l'economia perse progressivamente ogni rilevanza nella formulazione delle conclusioni riguardanti le relazioni intratrinitarie. [...] La nuova situazione dottrinale apportò profondi mutamenti alla preghiera e al culto cristiani (211-212).

Ne deriva il fallimento della dottrina trinitaria che perde la sua forza vitale: di fatto molti osservano ammirati la dottrina trinitaria, ma in pratica la ignorano. Responsabile di questa separazione non è solo la tradizione occidentale (da Agostino a Tommaso) ma anche quella orientale (dai Cappadoci a Gregorio Palamas), basata sulla distinzione tra l'essenza divina inconoscibile e le energie divine increate. Nella loro formalizzazione medievale queste tradizioni teologiche hanno creato una sorta di distanza ontologica tra economia e immanenza divina, riducendo la riflessione trinitaria a speculazione sulle distinzioni intradivine eterne, lontane dalla storia della salvezza. Ne deriva la domanda radicale: «La postulazione di un regno intradivino ontologicamente distinto di processioni, relazioni e persone è davvero parte integrante della dottrina trinitaria?» (21; si veda anche 212).

A partire da questa obiezione si tenta una «riconcettualizzazione» della dottrina trinitaria alla luce del mistero della salvezza capace di

mostrare l'unità essenziale di economia e teologia e quindi in grado di rivelare le implicazioni pratiche (politiche ed esistenziali) della fede nella Trinità. Il metodo teologico scelto è quello della dossologia, ossia della lode che adora Dio contemplando il Dio con noi e quindi tenendo insieme economia e teologia nella preghiera. La storia della salvezza, infatti, è l'unica base sicura per entrare nel mistero della comunione divina:

Non esistono Trinità economiche o immanenti, ma soltanto l'*oikonomia* che è la concreta realizzazione del mistero della *theologia* nel tempo, nello spazio, nella storia e nell'essere-persona. In questa cornice, la dottrina della Trinità abbraccia molto più della Trinità immanente considerata in termini staticamente astorici e transeconomici: oggetto della cristiana teologia di Dio è l'unico movimento dinamico di Dio *a Patre ad Patrem* (230).

Occorre rivedere le nozioni di economia e teologia. L'economia non è l'immagine riflessa e oscura di un regno di misteriose relazioni intradivine, ma l'esistenza concreta di Dio in Cristo e in quanto Spirito. L'economia è la «distribuzione» della vita di Dio vissuta con e per la creatura. In tal senso «economia e teologia sono due aspetti di un'unica realtà: il mistero della comunione divino-umana» (230):

Oikonomia non è la Trinità *ad extra*, ma il piano globale di Dio che va dalla creazione alla consumazione, allorché tutte le creature esisteranno con Dio nel mistero dell'amore e della comunione. Analogamente, *theologia* non è la Trinità in sé, ma, molto più modestamente, il mistero di Dio. Come sappiamo dall'esperienza della redenzione operata da Dio per mezzo di Gesù Cristo, il mistero di Dio è il mistero di Dio per noi... *Theologia* è ciò che è dato nell'*oikonomia* e l'*oikonomia* esprime la *theologia*. Dal momento che la nostra unica via di accesso alla *theologia* passa per l'*oikonomia*, una teologia trinitaria di Dio "immanente" non è che una teologia dell'economia della salvezza. Una teologia immanente della Trinità non è pertanto, in senso stretto, una teologia di una Trinità intradivina fatta di persone prive di ogni rapporto col mondo: un'autocomunicazione puramente intradivina non riveste alcun interesse per una teologia immanente della Trinità (232).

La riflessione sulla Trinità immanente deve invece essere un modo di pensare e parlare della struttura (schema) dell'autoespressione di Dio nella storia della salvezza. In tal senso va ripresa e approfondita la lezione di K. Rahner²². Chiariti i termini e il metodo, il primo

²² Oltre a un'attenta disamina dell'impostazione rahneriana all'interno di quest'opera (214-228), la Mowry Lacugna ha curato la riedizione dei saggi di Rahner sulla Trinità in un unico volume, tradotto anche in italiano in K. RAHNER, *La Trinità* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 102), Brescia, Queriniana, 1998, arricchito da un utile glossario con la spiegazione dei termini principali.

passo della parte propositiva si concentra sull'elaborazione di una «ontologia adatta all'autorivelazione di Dio in Cristo e nello Spirito». Si tratta di un'ontologia relazionale e quindi di un'ontologia di persone in comunione. Tale «comunione» è intesa come «metafora particolarmente appropriata al senso più profondo dell'economia quale luogo in cui Dio e la creatura si incontrano e si uniscono come persone in comunione» (p. 23). La persona quindi va intesa come «relazione con altri» e si realizza come uno «scegliere se stessi attraverso un altro». In ciò sta l'immagine di Dio nell'uomo. Dunque la persona più che la sostanza costituisce la categoria ontologica fondamentale e la comunione personale di Dio con l'uomo è il segreto dell'economia dall'origine (creazione) al compimento (*eschaton*). Occorre ricordare che questo essere persona in relazione ad altri non è la qualità di un Dio in sé, isolato dalle creature nella sua trascendenza irraggiungibile. È piuttosto la verità del Dio per noi. Se questo è il senso della riflessione teologica, non rimane che mostrarne le implicazioni pratiche, studiando la «forma di vita» che conviene al mistero di «persona in comunione» in cui si realizza il regno di Dio annunciato da Gesù. Questo regno è la norma della nuova casa (*oikos*) destinata a divenire la dimora di tutte le creature. La conclusione di questa parte pratica è che la dottrina della Trinità non rivoluziona solamente il nostro modo di pensare Dio, ma trasforma le forme di vita politica e sociale, adattandole all'economia di Dio. Di fatto questa è la parte più noiosa del libro. A volte pare di leggere una predica sulla comunione interpersonale e l'accoglienza dell'altro di scarsa efficacia e dubbia pertinenza.

Il disagio nei confronti della distinzione tra economia e immanenza non è nuovo. È comunque interessante una certa convergenza della teologia più recente sull'esigenza di ripensare allo statuto epistemologico del discorso sulla Trinità immanente: non si deve trattare di un regno intradivino a sé stante, isolabile dalla storia della salvezza (Lacugna), ma neppure di una dimensione eterna preesistente al di là dell'origine storica del rapporto di Dio con l'uomo (J. Moingt) e tantomeno di un'ipostatizzazione di entità metafisiche in Dio (P. Schoonenberg)²³. Il disagio va preso sul serio, soprattutto nella sua esigenza di ridare significato salvifico a tutte le dimensioni del discorso cristiano su Dio. Resta però un problema irrisolto: non si capisce se le

²³ Di questi autori si veda J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (= *Cogitatio Fidei* 176), Paris, Cerf, 1993; P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg, F. Pustet Verlag, 1992.

proposte fatte siano in grado di dire (come è chiesto dal dogma trinitario) la qualità specifica dei nomi divini Padre, Figlio e Spirito. Questi nomi non dicono tre qualità o dimensioni di Dio e neppure la presenza escatologica di Dio in Gesù e nel suo Spirito. Indicano invece quel livello di distinzione personale in Dio, il livello ipostatico del discorso originalmente cristiano su Dio, che è manifestato nella rivelazione compiutasi in Cristo. L'elaborazione del discorso sulla Trinità immanente ha sempre cercato di tenere in vista proprio questo livello del discorso su Dio in dialogo con la precomprensione (filosofica) del divino in voga. Ed è significativo il fatto che è proprio nell'ambito della considerazione della Trinità immanente che si è venuta elaborando la nozione di persona divina. Ci si può allora domandare se questa nozione possa vivere di una sua ovvietà al di là della riflessione sull'essere eterno di Dio. Di fatto l'esigenza di ripensare alla nozione di persona in Dio, e quindi al significato profondo dei tre nomi divini rivelati in Gesù, passa necessariamente attraverso la messa a tema della Trinità immanente. Certo questa non va ipostatizzata come una cosa in sé e per sé nota, accanto alla Trinità storico-salvifica. Ma una semplice considerazione dei nomi divini nella storia della salvezza non mostra chiaramente in che senso vi si riconosce una presenza di Dio che introduce al riconoscimento di una differenza personale che riguarda lo stesso essere divino eterno.

6. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 111), Brescia, Queriniana, 2000.

Questo voluminoso saggio è stato sintetizzato dallo stesso autore in ID., *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere* (= Giornale di Teologia 266), Brescia, Queriniana, 1999. La tesi centrale di questi due saggi dedicati alla riscoperta di una *teologia communale della Trinità* è così espressa nel primo dei volumi citati:

Dire che Dio è unitrino significa affermare che Dio è quella comunione nella quale le tre persone divine realizzano, in un gioco dialogico di amore, l'unica vita divina come mutua autocomunicazione. Non bisogna fare appello né ad una unità sostanziale che «precederebbe» (in senso logico) questo gioco relazionale delle tre persone (modello latino), né ad un'unità realizzata nel Padre e da lui comunicata alle altre due persone (modello orientale); è piuttosto la *communio*, come processo di mediazione tra unità e pluralità, che è la realtà originaria e inseparabile dell'unica vita divina (198-199).

La rivoluzione del volto cristiano di Dio è perciò raccolta dalla mentalità relazionale-pluralista odierna, al di là delle riduzioni so-

stanzialiste e «monarchiche» del passato. È questa *nozione comunio-nale* della Trinità a essere il centro della fede cristiana e la sua chiave ermeneutica. Questa tesi offre un duplice contributo: uno strumento per rivisitare la storia della teologia trinitaria e un'intuizione per rileggere i grandi temi della teologia cristiana.

Sul primo versante, quello di una rilettura della teologia trinitaria, emergono i contributi più interessanti per il trattato. Potremmo ricondurli a tre aspetti: la problematizzazione di una certa comprensione sostanzialista o monosoggettiva dell'unità di Dio, da ripensare oggi come evento interpersonale della *communio*; la riconsiderazione delle dimensioni costitutive della nozione di persona, meno centrata sull'individualità sussistente e/o autocosciente e più attenta alla relazione reciproca; la critica alla tradizionale visione gerarchica dell'ordine trinitario, basato sulle relazioni d'origine. I tre aspetti convergono nell'esigenza di offrire un'immagine comunio-nale e pericoretica della vita divina, un'immagine più espressiva della novità della comprensione cristiana di Dio.

Lascia però perplessi la problematizzazione dell'ordine trinitario basato sulle relazioni d'origine e incentrato sul Padre:

È assai utile muovere dalla realtà della *communio*. A tal fine non occorre ricorrere alle *processiones* che costituiscono le Persone a partire dall'«Uno» e alle relazioni che ne conseguono. Questo modello era necessario e cogente entro l'orizzonte previo «unitario». Se oggi abbiamo altre possibilità, ovvero a partire dall'evento interpersonale, di pensare l'unità e la trinità, allora si può abbandonare questo modello tradizionale (218).

L'unità è l'evento della *communio*, che tiene insieme pluralità e unità. In questa *communio* ogni persona è dall'origine data in relazione alle altre. L'affermazione è suggestiva ma non esaustiva. Il problema è se la comunione reciproca possa rendere interscambiabili i ruoli delle persone. Come si salva l'identità personale dei tre e il loro radicamento storico-salvifico? È vero che l'ordine delle processioni dal Padre rimane prigioniero di una prospettiva temporale di successione che complica tutto il discorso, portando a esiti aporetici (come la questione del *Filioque*). Ma non risulta persuasiva la soluzione proposta:

Ciò significa che pur riconoscendo un *ordo* pericoretico, questo è comunque definitivo *quoad nos*, mentre in se stesso è piuttosto fluido, dato che si realizza in variazioni correlative di diverse persone, che in ciò possiedono anche un'autocoscienza differente (231).

Più che di *ordo* di relazioni si dovrebbe parlare di *ritmo trinitario* dell'evento della *communio*. Ma resta la domanda sul senso e la por-

tata di una simile de-solidarizzazione dell'*ordo* salvifico rispetto all'essere eterno di Dio. In che senso e in che misura incontriamo i tre nella loro identità personale reciproca nella storia della salvezza? Qual è il contributo rivelativo dell'economia?

Sul versante di una ricomprensione trinitaria dei maggiori trattati teologici si muove la seconda parte del volume. Si tratta di considerare le ricadute della riconquistata centralità della comunione trinitaria sulle principali dimensioni della fede. In questa prospettiva viene riletta la dottrina della creazione (l'immagine divina nell'uomo-relazione) e della redenzione (il peccato e la vittoria dell'amore), nonché il mistero della Chiesa (*communio* e *missio*). Ma questa novità comunionale non riguarda solo la fede. Offre anche un contributo per pensare al problema dell'unità-pluralità in vari ambiti dell'esperienza umana. È questo il contributo della terza parte dell'opera. La verità comunionale di Dio è la base della profezia cristiana sulla società umana e sull'unità del genere umano (sfida della globalizzazione) ma anche il contributo al dialogo tra le religioni mondiali. Pur ricca di spunti questa parte è quella che convince di meno. Non appare sempre persuasiva la portata rivoluzionaria o liberante della riconsiderazione trinitaria della socialità o del dialogo interreligioso. Il problema sta probabilmente nell'equivocità della nozione di «comunione» applicata ai diversi ambiti dell'esperienza. Del resto la stessa determinazione trinitaria della comunione non può diventare un dato per sé noto e disponibile ai progetti di senso dell'uomo che si interroga sul mistero dell'essere o sul segreto della socialità o sul valore della pluralità di esperienze del divino.

L'opera è monumentale sia per la vastità degli orizzonti che apre (incluendo una parte sulla Trinità nell'arte) che per l'aggiornata informazione bibliografica. Di fatto è divenuta un'opera di riferimento.

Non persuade però il *concettualismo* dell'impostazione: la Trinità torna a essere una verità utile e preziosa per la vita se è ricondotta alla nozione di *communio* reciproca e pluralista (anziché gerarchica e monolitica). La Trinità è utile per ciò che «significa» riguardo a Dio o all'uomo e alla sua socialità. Solo nella misura in cui viene ricondotta a questa visione «comunionale» anche la Trinità ridiventa significativa.

7. A. GANOCZY, *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia* (= Biblioteca di Teologia contemporanea 124), Brescia, Queriniana, 2003.

L'esigenza di ripensare la Trinità in chiave comunionale-reciproca anziché sostanziale-gerarchica, esigenza assunta come per sé evidente e pacifica, diventa stimolo per un ripensamento dell'unica natura divina alla luce della nozione di «struttura» elaborata dal filosofo tedesco H. Rombach²⁴.

L'istanza fondamentale dell'ontologia della struttura si trova nel superamento dell'ontologia della sostanza (classica) e del sistema (moderna) alla luce di una ricomprensione «sinergetica e pericoretica» dell'idea di creazione (167-209). Una struttura è sempre una compagine di singoli momenti che possono essere efficaci solo insieme e come tutto (e quindi *inabitando* gli uni negli altri). Struttura è sinonimo di costruzione, compagine, composizione, deriva da *struere*, che significa costruire e comporre. Il termine evoca il momento-«con», che trova poi la sua sedimentazione nel termine «costruzione». Nella struttura nulla è composto successivamente con elementi preesistenti, ma le singole parti costitutive sorgono nella loro forma precisa solo mediante la loro composizione. È quanto avviene delle cellule nel tutto dell'organismo. Pensare al rapporto tra Dio creatore e la creazione come struttura significa pensare alla cooriginaria inabitazione reciproca dei termini. Nella creazione Dio è il fondamento «immanente» dell'autoorganizzazione della creazione, aperta a un «di più» trascendente. Questa intuizione dei rapporti creatore-creatura trova un'anticipazione geniale in N. Cusano e in M. Eckhart. Tale inabitazione o pericoreosi ha poi la sua ultima condizione di possibilità nel mistero trinitario. Offre quindi una via di accesso a una comprensione della Trinità, in cui i Tre sono pensati come cooriginari nell'opera «sinergetica» con cui pongono in essere la realtà.

Si stabilisce così una priorità dell'«agire sinergetico» sulla nozione di sostanza. Questa ricomprensione della natura divina ha almeno tre vantaggi: utilizza uno schema di pensiero più vicino alle scienze moderne (attente all'auto-organizzazione dei sistemi), aprendo a una concezione «sinergetica» dell'azione divina creatrice (Dio stesso va compreso a partire dalla sua relazione con la creazione); inoltre favorisce una comprensione pluralista dell'unità e quindi una visione comunionale anziché monista e gerarchica dell'unico Dio (l'unità divina rimanda alla struttura-Dio, una struttura relazionale e sinergetica più che una sostanza o soggettività monolitica); infine offre uno strumento concettuale utile al ripensamento della pienezza di Dio,

²⁴ Per una presentazione complessiva del pensiero di questo filosofo tedesco si veda A. DE SANCTIS, *Dalla dialettica al kairòs. L'ontologia dell'evidenza in Heinrich Rombach* (= Studia Anselmiana 136), Roma, Anselmiana editrice, 2002.

inteso come l'essere che nell'eternità e nel tempo si realizza al modo di una «compagine relazionale impegnata in un'autoespansione vitale». In una parola: Dio-Trinità va compreso al modo della reciproca compenetrazione vitale propria della struttura, e non come sostanza (modello classico) o sistema (modello moderno). La «pericoresi» o inabitazione reciproca delle persone diventa la metafora fondamentale della teologia trinitaria, e va estesa anche al mistero di Cristo, alla creazione, alla grazia, alla Chiesa.

Il saggio propone due rivoluzioni significative: per parlare della Trinità si deve partire dalla creazione più che dalla storia della salvezza; l'uguaglianza e l'identità delle persone rimanda più alla loro reciprocità che alla natura comune e le stesse persone sono costituite meno dalle relazioni d'origine e più dalla reciprocità sinergetica.

L'impressione complessiva che lascia questo saggio è quella di una certa arbitrarietà: l'idea «comunionale» di Trinità diventa un'evidenza originaria che fornisce un principio interpretativo nuovo della storia della teologia, costruendo genealogie teologiche discutibili (si veda la lettura di Riccardo e del Cusano) e rileggendo interi capitoli della teologia trinitaria a partire da un orizzonte di senso estrinseco e sovraimposto (si veda l'interpretazione dei Cappadoci alla luce della visione trinitaria sinergetica-comunionale della vita divina).

IV. MANUALI RECENTI

8. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato, Piemme, 1999.

È nell'intenzione dello stesso autore offrire un manuale di introduzione allo studio della teologia trinitaria, che fornisca informazioni sufficienti a livello biblico, storico e dogmatico sui principali capitoli di questo tema. L'attenzione è dichiaratamente concentrata sui contenuti di fede della Chiesa più che sul contesto attuale. Abbondano le citazioni degli autori col fine di mettere in contatto diretto col linguaggio dei teologi. La parte biblica è essenziale e talvolta un po' semplificata (soprattutto la parte veterotestamentaria) ma attenta alle sottolineature più recenti dell'indagine biblica sul tema trinitario (il senso della paternità di Dio, il rapporto tra Cristo e lo Spirito, il nesso tra la Trinità e la croce, le dimensioni trinitarie della risurrezione-esaltazione di Gesù). Un grande spazio è dato invece alla parte patristico-dogmatica, indubbiamente la più ricca e profonda, con contributi originali e di prima mano. Meno chiara è l'impo-

stazione della riflessione sistematica, che viene sovrapposta al passaggio dall'economia alla teologia e impostata a partire dalle intuizioni di Agostino, Riccardo e soprattutto san Tommaso. In verità già con Nicea e i Cappadoci si era compiuto il passaggio alla riflessione sulla Trinità immanente. La scelta è probabilmente dovuta a ragioni didattiche. Una giustificazione si può forse trovare nell'introduzione, dove si spiega il rapporto tra Trinità economica e immanente, in termini peraltro vicini alla riflessione di K. Rahner. Di fatto il procedimento segue lo schema tomista e poi manualista: la prima parte (*Trinitas in unitate*) tratta delle processioni, relazioni e persone in Dio, con una lucida analisi delle principali questioni connesse alle singole persone divine (il primato del Padre; il senso del termine «Logos-immagine»; la processione dello Spirito dal Figlio). Le soluzioni proposte mostrano un grande equilibrio e una certa finezza argomentativa. La seconda parte tratta dell'unica natura divina (*unitas in Trinitate*) e dei suoi attributi principali. Conclude la trattazione una presentazione del tema della conoscenza naturale di Dio e dell'analogia. È strano che un tema metodologico chiave come quello dell'analogia sia di fatto relegato in fondo all'opera, quando ormai «i giochi sono fatti».

9. G. FROSINI, *La Trinità mistero primordiale*, Bologna, Dehoniane, 2000.

Si tratta di una riflessione sulla *dottrina trinitaria* e sul suo valore-utilità per la vita cristiana. Oggetto della trattazione è quindi la «dottrina» più che il mistero trinitario in se stesso e nella sua origine. È data per scontata, quindi, la dottrina trinitaria (molto ridotta infatti è la parte biblica e la parte sulla formazione del dogma racconta succintamente alcuni capitoli limitati), mentre molto spazio è concesso alla riscoperta del suo significato per la nostra vita, significato che la rende un «mistero primordiale». In questa prospettiva assume un'importanza strategica l'ultima parte dell'opera (cap. 16), dedicata al nesso tra comprensione trinitaria di Dio e mistero della persona, Trinità e famiglia, comunità trinitaria e società, mistero trinitario e Chiesa. Il carattere fondante di questo mistero è poi richiamato a partire dall'emergere di un'ontologia trinitaria, che trova nell'amore la piena realizzazione dell'essere. Interessante la decisa scelta dell'*analogia familiare* come strumento per pensare il mistero trinitario. Manca però una teoria sul funzionamento del discorso analogico in teologia. Ciò rende estremamente vaghe le riflessioni sul rapporto tra la

Trinità e le diverse dimensioni dell'esperienza umana. Bisogna comunque riconoscere che il testo è costruito con materiale di ottima qualità e arricchito da citazioni stimolanti e di prima mano.

10. E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, Milano, Paoline, 2000.

Questo manuale dice tante cose. Forse troppe. Eppure l'intenzione che guida lo studio è promettente. Si tratta di indagare la Trinità per lasciarsi coinvolgere da questo mistero d'amore narrando la storia di Dio con noi. È la storia di un rapporto paterno-sponsale che si compie nell'intimità del Figlio Gesù col Padre suo nello Spirito. La Trinità non è *mysterium logicum* ma *mysterium salutis* e quindi un dono che ci coinvolge. Quest'affermazione assume spesso toni forti, animati da una certa *vis* polemica:

La Trinità è un'esperienza, non un teorema, è una storia d'amore donato all'essere umano in senso trinitario, non il risultato di meditazioni trascendentali o il riverbero di metafisiche platoneggianti innamorate dell'uno, dell'essere in sé, del *bonum*, del vero... Non un semplice dogma o la sintesi del pensiero hegeliano, ma la rivelazione e la salvezza che Gesù ha portato all'uomo a partire da lui e da ciò che egli sentiva e provava dentro di sé, in quella carne e in quel corpo del Verbo (p. 417).

L'attenzione alla narrazione dell'esperienza storica del mistero porta a privilegiare l'approccio simbolico alla Trinità. Pensare alla Trinità come un «simbolo» non significa ridurla a metafora o immagine del divino. Significa piuttosto pensarla come una verità che coinvolge, aprendo un mondo nuovo e inserendo in una relazione. Il discorso simbolico esprime un incontro reale e un coinvolgimento affettivo, al di là di riduzioni intellettualistiche. La fede trinitaria infatti dice una relazione nuova con Dio propiziata da un incontro. In questa prospettiva l'introduzione cerca di chiarire la portata della fede in Dio Trinità nel confronto con la sfida dell'ateismo e in dialogo con la conoscenza naturale di Dio a partire dal mondo. Nei due casi la cosa decisiva non è di arrivare a dimostrare Dio, ma di testimoniare un incontro e un'esperienza in cui la resistenza a Dio si trasforma in resa-abbandono a un mistero più grande che abita al cuore della vita. Il racconto testimoniale di quest'incontro è ciò che anima la parte biblica. La prospettiva della narrazione è incentrata sulla Pasqua di Gesù e sull'esperienza di Dio in Paolo e Giovanni. In questa luce è riletto il Primo Testamento. Sorprende l'affermazione che il passaggio alla storia della teologia trinitaria sia un passaggio dalla narrazione

(biblica) alla confessione dogmatica. Non meno semplicistica è l'idea che nella teologia la confessione si fa riflessione alla luce dell'idea dell'Uno, inteso prima come sostanza-essere e poi come soggettività. Di fatto la parte storica è un po' affrettata e schematica. È obiettivamente troppo accusare Tommaso di ridurre le persone a fruttificazione dell'essenza divina e di dedurre le missioni dai processi della natura (291-292). Più equilibrata e ordinata è l'esposizione dei fattori di ripresa della teologia trinitaria al di là della crisi della modernità, che rimanda alla riscoperta del nesso Trinità-rivelazione in Barth, al rapporto Trinità-croce in Moltmann e ai contributi di Rahner e Balthasar per una ricomprensione storico-salvifica della vita divina. È alla luce di queste acquisizioni che la proposta sistematica sviluppa l'intuizione della «natura simbolica della Trinità», dove per «simbolo» si intende un tipo di verità coinvolgente, che introduce a una relazione aprendo dimensioni nuove dell'esperienza (351-354). In questa direzione si analizzano dapprima «i simboli della Trinità», cioè la storia simbolica del Padre (dalla creazione al compimento), il Figlio come simbolo in cui si manifesta la bellezza di Dio e l'attività simbolica dello Spirito. Quindi si passa a considerare la Chiesa come simbolo della Trinità in quanto *koinonia* fondata dalla presenza trinitaria di Dio. Infine si analizzano le ricadute sull'antropologia della visione trinitaria: l'uomo è simbolo della Trinità (immagine di Dio) e come tale invitato a un *ethos* trinitario della relazionalità, della comunione e del dono di sé. Termina l'indagine una rilettura delle implicazioni della fede trinitaria per il dialogo tra le religioni. Il testo è ricco di intuizioni interessanti ma sovraccarico nel linguaggio e nelle prospettive aperte. È da ammirare la vasta cultura dell'autore, che però talvolta appesantisce troppo l'esposizione fino a far perdere il filo del discorso.

V. CONCLUSIONI

1. *L'appello all'esperienza e l'equivoco sul referente del discorso*

Il primo dato che emerge dalla letteratura recensita è un diffuso bisogno di recuperare lo spessore esperienziale della comprensione trinitaria di Dio, in modo da ricollocare la Trinità al centro della fede e rilanciare l'annuncio della novità del volto cristiano di Dio. La Trinità non è solo la forma del discorso teologico, ma anche una chiave di interpretazione della realtà e quindi dell'attuale situazione epocale. In tal senso si accentua lo spostamento verso una lettura co-

munionale-interpersonale del Dio trino che sembra più vicina alle istanze della mentalità pluralista. Talvolta però si ha l'impressione che sia proprio *la dottrina trinitaria*, intesa come un dato per sé ovvio e da reinterpretare, a offrire nuovi significati alla vita umana o all'esperienza. Non è invece l'incontro col Padre nel Figlio Gesù per la forza dello Spirito. L'equivoco sta nel voler mostrare l'utilità *di una dottrina* per la prassi e l'annuncio cristiano. All'obiezione di Kant sull'inutilità del dogma trinitario non si risponde rivendicando il significato esistenziale o la portata pratica della dottrina. Ciò che c'è in gioco è invece proprio la testimonianza di un nuovo contatto con Dio Padre scaturito dall'incontro col Figlio Gesù per la forza dello Spirito. L'utilità o la significatività della dottrina trinitaria sta o cade con la verità di un tale incontro e del contatto che ne deriva. Non si deve equivocare sul referente del discorso trinitario. Non si tratta di fare speculazioni più o meno appetibili sul dogma trinitario e sull'immagine di Dio connessa: un'immagine comunionale piuttosto che monolitica o gerarchica, un'immagine dialogica piuttosto che monosoggettiva. C'è in gioco un'esperienza storico-salvifica di Dio Padre incentrata su Gesù risorto e sul dono del suo Spirito, che schiude dimensioni nuove della vita e permette di leggere in modo nuovo il mistero dell'uomo. Il referente della teologia non è «la Trinità», ma l'incontro nuovo con Dio che propizia una nuova conoscenza espressa nei nomi personali Padre, Figlio e Spirito.

2. *Uno spostamento di accento e la questione dei modelli*

L'esigenza che emerge dagli sforzi di riconcettualizzazione può essere espressa come un passaggio dall'essentialismo classico incentrato sull'unica natura divina che è Trinità, attraverso un ritrovato personalismo gerarchico fondato sul Padre e quindi sull'ordine genetico, all'interpersonalità comunionale e reciproca, che propizia una nuova comprensione della stessa natura divina unica (intesa come struttura o campo più che come sostanza o soggettività assoluta). Meno chiaro è se questa ulteriore trasformazione dal personalismo all'interpersonalità implichi una maggiore sottolineatura del ruolo dello Spirito e quindi dell'unità in lui piuttosto che nella natura comune o nel Padre. Il guadagno di questo passaggio starebbe nell'assumere un'immagine di Dio all'altezza delle istanze del contesto epocale pluralista e quindi sensibile alla reciprocità e alla comunione dei differenti. La difficoltà di tale passaggio consiste nel suo rapporto con la tradizione teologica e richiede un notevole sforzo di ri-

visitazione ermeneutica della speculazione trinitaria precedente. In particolare sono due le coordinate da ridiscutere: il senso della Trinità immanente e il modello genetico delle relazioni d'origine.

Visto in questa prospettiva il passaggio segnalato rimanda all'indecidibile tensione tra un modello monosoggettivo e un modello dialogico-intersoggettivo di Trinità. Sullo sfondo c'è un mutamento di sensibilità culturale che è più interessata alle ripercussioni nell'essere di Dio del dialogo tra Padre, Figlio e Spirito (Greshake), che non all'eterno ripetersi del soggetto assoluto nei modi d'essere del Padre, del Figlio e dello Spirito (Barth, Rahner). L'immagine sociale ha più presa dell'immagine monosoggettiva. Ma il problema, a questo livello, rimanda alla stessa nozione di rivelazione e al valore riconosciuto ai rapporti storico-salvifici dei tre in ordine alla comprensione della dinamica propria della vita divina. Al di là della tensione tra modelli quindi la questione decisiva è quella del chiarimento del valore rivelativo della storia della salvezza e dell'ordine di rapporti lì manifestati nella determinazione delle relazioni tra le tre persone in Dio. A essere problematizzata non è l'idea di persona o di relazione bensì la nozione di processione o relazione d'origine secondo un certo ordine. Sorge allora la domanda: quale astrazione dalla mediazione storica dei rapporti tra i tre rende sensato e plausibile un discorso sulla Trinità immanente? L'istanza comunionale-pluralista rimette in discussione il senso teologico della storia. Si impone una rivisitazione della nozione di rivelazione.

3. *Unità pericoretica o consustanziale?*

Riguardo alla giustapposizione di un modello comunionale-pericoretico e consustanziale nel pensare l'unità divina ci limitiamo alle seguenti considerazioni.

Occorre comporre la *logica pericoretica* (comunionale) e quella del *consustanziale* (genetica) in relazione al referente concreto che è il mistero di Gesù e la sua relazione col Padre. L'attenzione al referente concreto del discorso trinitario sull'unità divina permette anzitutto di valutare i rischi dell'immagine pericoretica. Infatti la riconduzione del senso della dottrina trinitaria alla logica dello scambio gratuito può risolvere il senso della nozione di Dio nella logica dell'eccesso del dono in pura perdita, tralasciando la pretesa di rinviare a un preciso referente di discorso, percepito come una «cosa ingombrante» nella gratuita libertà del puro scambio. In altri termini: secondo la semplice *logica pericoretica* nello scambio comunionale dei credenti l'idea di Dio funziona al modo di un catalizzatore del processo che

apre continuamente la comunicazione all'accoglienza gratuita dell'altro; ma non deve pretendere di indicare una realtà consistente, un principio primo esistente da qualche parte al modo di una cosa in sé. Dio fonda lo scambio sociale e lo assume in sé, perché è già da sempre tale. La realtà di Dio è l'orizzonte nel quale è possibile un incontro autentico tra fratelli e quindi è condizione di possibilità radicale del reciproco riconoscimento interpersonale. L'obiezione che viene sollevata contro le unilateralità di una simile prospettiva chiede di verificare se la comunione possa ridursi a pura comunicazione, a semplice relazionalità senza discorso, senza parola di qualcosa. Sarebbe come dire che la vita cristiana è pura esperienza dello Spirito senza referente cristologico²⁵. La Trinità non esprime solo la condizione di possibilità dello scambio ecclesiale reciproco e gratuito. Lo stesso dono reciproco di comunione è fondato su un mondo nuovo inaugurato da Dio Padre con la risurrezione di Cristo, un mondo dischiuso al di là delle possibilità del mondo vecchio, giudicato sulla croce. Questo mondo nuovo è abitato dalla presenza speciale di Dio in Cristo risorto, che è ultimamente il fondamento che rende possibile la gratuità di uno scambio, inteso come dono reciproco di una vita che Dio stesso custodisce per i suoi figli in Cristo.

In verità il *rimando alla parola condivisa* nello scambio gratuito non manca nella prospettiva pericoretica, secondo la quale la parola che fonda la gratuità della comunione nuova è precisamente la *parola della croce*. In questa direzione la prospettiva del consustanziale non funziona tanto come correzione, ma piuttosto come *integrazione* della prima, in quanto ricorda che la stessa croce assume tutto il suo valore solo se letta (non immediatamente alla luce delle leggi dello scambio sociale gratuito, ma anzitutto) alla luce dell'identificazione di Dio con la vicenda di Gesù, un'identificazione compiuta nella risurrezione, ma già presente nell'esperienza del Regno e ancor prima nella stessa venuta nel mondo di Gesù al modo del Figlio inviato. Questa

²⁵ Quest'obiezione è esplicitamente rivolta all'impostazione teologica più recente di area francese nel geniale lavoro di Y. LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire* (= Cogitatio Fidei 145), Paris, Cerf, 1987, 7-26. Le considerazioni di Labbé contestano soprattutto le posizioni di G. LAFON, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982. In ambito tedesco questa problematica è ripresa nel confronto tra G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg, Herder Verlag, 1997, ed E. SALMANN, *Neuzeit eud Offenbarung* (= Studia Anselmiana 94), Roma, 1986, la cui replica alle obiezioni di G. Greshake si può trovare in E. SALMANN, «La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo», in *Abitando la Trinità*, a cura di P. CODA - L'UBOMIR ZAK, Roma, Città Nuova, 1998, 27-43.

identificazione fonda il riconoscimento di fede dell'autocomunicazione di Dio stesso in Gesù. Se ne ricava che la fede trinitaria mette in gioco un referente nuovo di discorso, un mondo nuovo in cui la presenza del Figlio consustanziale tra noi apre possibilità di vita nuove.

In altri termini, il mistero trinitario non si riduce all'«evento eterno» di una comunione dialogica interpersonale, in cui il «Dio amore» è ridotto all'evento dello scambio eterno delle tre persone divine a cui corrisponderebbe nella creazione, pur nella differenza ontologica tra creatore e creatura, uno scambio di comunione reciproca tra fratelli. Una simile considerazione si ferma alla corrispondenza analogica tra l'unità della comunione divina e l'unità tra i credenti, trascurando il senso della mediazione cristologica. Si deve piuttosto dire che la rivelazione come autocomunicazione di Dio all'uomo implica il riconoscimento che Dio stesso è intervenuto a fondare una possibilità di comunione nuova quale partner della relazione, inviando il Figlio consustanziale, che dischiude un nuovo spazio di incontro (noi comunitario) nello Spirito divino. L'uomo è inserito nello scambio divino attraverso l'accoglienza per fede del Figlio consustanziale. L'invio del Figlio e dello Spirito corrispondono all'ordine intradivino delle relazioni d'origine, in quanto Dio si comunica secondo la sua verità eterna nella storia della salvezza. La fede nella Trinità deve includere la logica pericoretica e quella della consustanzialità per mantenere nella sua ricchezza il dato originario.

ALBERTO COZZI

Via Parrocchiale, 12

21020 Galliate Lombardo (VA)

SUMMARY

The papers we have analysed show that a certain ferment persists in the theological-trinitarian production. It is an attempt to "reconceptualise" the trinitarian question to underline the originality of the christian God in the present pluralist contest, so sensitive to what is mutual and what is different nowadays. This effort, however, requires a remarkable strain to reanalyse the theological tradition, especially the speculations about immanent trinity and the hierarchical image of Trinity centered on the Father and the original relationships. The consequence is a tension between the pericoretic image and the consubstantial image of the trinitarian mystery. The latest handbooks collect these needs but they don't always organise them in a convincing way.