

Piero Coda

ESPERIENZA E INTELLIGENZA CREDENTE DI DIO TRINITÀ Lezioni della storia e frontiere dell'oggi

I. INTRODUZIONE – II. SANT'AGOSTINO IL “LUOGO” DELLA TRINITÀ E LA “VIA DELLA CARITÀ” – III. DAL SILENZIO MISTICO DI DIONIGI L'AREOPAGITA AL “CONTEMPLARI ET CONTEMPLATA ALIUS TRADERE” DI TOMMASO D'AQUINO – IV. FRANCESCO D'ASSISI E LA TEOLOGIA FRANCESCANA DEL CROCIFFISSO COME “VIA” AL PADRE – V. IL CROCIFFISSO E LA TRINITÀ NELLA MODERNITÀ: LA FILOSOFIA, LA TEOLOGIA E LA MISTICA DEL CARMELO – VI. CHIARA LUBICH E IL “PATTO DI UNITÀ” IN GESÙ EUCARISTIA COME VIA DI PARTECIPAZIONE ALLA VITA DELLA TRINITÀ – CONCLUSIONE

I. INTRODUZIONE

Il titolo scelto per questa lezione è già in sé abbastanza perspicuo. Si tratta di guardare al cuore vivo e pulsante della fede – *Dio Trinità comunicato in Gesù* – coniugando strettamente esperienza, e cioè spiritualità e prassi, da un lato, e intelligenza teologica, dall'altro. Raccogliendo su questo tema alcune lezioni della storia, per poi guardare alla frontiera sulla quale oggi si sporgono il vivere e il pensare della comunità credente. Ma, detto questo, penso sia utile spendere qualche rapida parola, prima d'entrare in *medias res*, sul perché mi sento sollecitato da questo ordine di riflessioni e sul modo in cui, da alcuni anni ormai, le vengo – per dire il vero solo rapsodicamente – sviluppando. Mi limito a tre annotazioni.

La prima. Quando penso alla Santissima Trinità, penso innanzi tutto al venire di Dio nel cuore, nell'intelligenza, nella vita degli uomini. Certo, la Trinità dice il mistero di Dio *in se stesso*: ma proprio così lo dice nella sua rilevanza decisiva *per noi*. La Trinità è Dio in sé ed è insieme Dio che viene in noi, e noi che, in risposta, entriamo *in Dio*, e viviamo *di Dio*. In

questo senso, la Trinità – come verità, come esperienza, come intelligenza – è al centro della “lotta” (d’amore!) di Dio con l’uomo che è raffigurata biblicamente dalla lotta dell’angelo con Giacobbe (cf Gen 32,25-31). Se le controversie cristologiche e trinitarie dei primi secoli è senz’altro agevole – anzi, quasi necessario – leggerle come un capitolo di questa “lotta” tra la luce trasfigurante di Dio e la libera coscienza dell’uomo, penso che qualcosa di simile valga anche per la sfida della “notte di Dio” in cui sfocia il sentiero della modernità.

La seconda. Dopo la venuta di Gesù, la sua morte di croce e risurrezione e il dono dello Spirito Santo – lo sappiamo – prende il via, nell’esperienza della Chiesa, il cammino di penetrazione vitale e intellettuale del mistero di Dio rivelato in Cristo. La definitività della rivelazione in Lui accaduta implica infatti, al tempo stesso, che lo Spirito Santo – come scrive il vangelo di Giovanni – guidi e indirizzi «*alla verità tutta intera*» (cf Gv 16,13). Ciò significa che la storia della Chiesa – e, in modo più vasto, la storia dell’umanità in quanto avvolta e penetrata, non senza derive e resistenze, dall’agire dello Spirito – apparecchia lo spazio all’interno del quale, appunto sotto la regia sapiente dello Spirito, la Chiesa è chiamata a penetrare nelle inesauribili ricchezze di Cristo. Ne consegue che l’approfondimento del mistero di Dio Trinità si realizza all’interno di *questa* polarità: da una parte, il riferimento normativo alla rivelazione escatologica di Gesù Cristo attestata dal NT; dall’altra, la docilità agli impulsi dello Spirito e il discernimento dei segni dei tempi che di continuo spingono a penetrare sempre più a fondo nella ricchezza di tale mistero, per illuminare di esso la vita personale e sociale. La *Dei Verbum*, al n. 8, descrive in modo pertinente e articolato la dinamica di tale approfondimento:

«Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l’assistenza dello Spirito Santo; cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf Lc 2,19 e 51)¹, sia con l’esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un cari-

¹ Da notare il riferimento a Lc 2,19.51 che rimanda all’atteggiamento di Maria, la quale «*πάντα sunet»* *rei t!* «*mata taàta sumbèllousa* *™ n t! kard...v aÛtÁj* (custodiva tutte queste cose, meditandole nel suo cuore)», indicando nella Madre del Signore il modello e la forma dell’intelligenza credente della Parola.

sma certo di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio. (...) così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la Sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del vangelo risuona nella Chiesa, e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti a tutta intera la verità e in essi fa risiedere la Parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cf Col 3,16)»².

La progressiva penetrazione del/nel mistero di Dio coinvolge la vita tutta della Chiesa. Non si tratta perciò soltanto d'una questione intellettuale, ma vitale e globale, personale e comunitaria insieme: che ha per teatro la storia dell'umanità. Essa ha nello Spirito Santo il suo principale protagonista: sia grazie all'assistenza continua ch'egli offre alla Chiesa (in particolare attraverso il procedere della *traditio*, il ruolo del magistero e il dono di speciali carismi), sia grazie ai suoi sempre nuovi impulsi di grazia e di luce anche a livello culturale e sociale. Mi pare che il corpo a corpo dell'esperienza e dell'intelligenza credente con la verità/vita della Santissima Trinità, vengano di fatto a costituire un'esemplificazione eloquente e in certo modo paradigmatica di tutto ciò.

La terza e ultima annotazione. Quel che in questi ultimi anni mi ha sollecitato nello studio della teologia trinitaria, in particolare, è stato l'intravedere una sorta di filo d'oro nella crescita dell'esperienza e dell'intelligenza credente della Santissima Trinità. Un filo d'oro in cui – più di quanto suggerisca la più accreditata letteratura teologica su questo tema – m'è parso di decifrare soprattutto due cose: da un lato, la spinta discreta ma tenace dello Spirito a “trinitizzare”, e cioè a informare sempre più a fondo della luce trinitaria il vivere e il pensare degli uomini – così che, tra i grandi testimoni dell'esperienza e della dottrina della Trinità, lungo i secoli, diventa possibile accordare una storia, in cui ogni tappa raggiunta è ripresa, approfondita e rilanciata dalla seguente, e così via; dall'altro, la *circolarità*, per così dire, di esperienza e intelligenza, nel senso che se è l'amore di e per Dio in Cristo a suscitare nello Spirito sempre nuovi accessi alla comunione anche intellettuale col suo mistero, è insieme l'intelligenza della verità di Dio e dell'uomo in Cristo a propiziare, indirizzare e dare sostanza, secondo la norma della fede, all'esperienza cristiana.

² Si veda anche DV 12, e inoltre il documento della Commissione Teologica Internazionale, «L'interpretazione dei dogmi», *La Civiltà Cattolica* 141 (1990), n. 3356, 144-173.

Tenendo conto di queste semplici acquisizioni metodologiche che sono venute guadagnando lungo questi anni, ho cominciato a sondare, seguendo un'ipotesi di lavoro, alcune tappe della tradizione trinitaria *occidentale* (perché un po' meglio da me conosciuta), intrecciando il discorso teologico con quello spirituale. Si tratta – ripeto – di un semplice abbozzo, da verificare e approfondire con gli strumenti del discorso scientifico e critico. Ne offro qui in forma introduttiva qualche pagina, ben consapevole della semplificazione cui riduco le tappe e le figure di pensiero e di spiritualità che propongo, per favorirne uno sguardo e un apprezzamento complessivi. Su alcuni di questi medaglioni ho scritto qualche pagina e in qualche caso a un loro approfondimento ho indirizzato le tesi dottorali di alcuni tra i miei allievi: con risultati – debbo dire – ricchi e stimolanti.

II. SANT'AGOSTINO IL “LUOGO” DELLA TRINITÀ E LA “VIA DELLA CARITÀ”

Il primo protagonista di questa storia, per me addirittura affascinante, che prendo in rilievo è Agostino d'Ippona (354-430)³. Egli diventa cristiano dopo i Concili ecumenici di Nicea I e Costantinopoli I che definiscono la fede trinitaria: non solo il Padre è Dio, ma anche il Figlio, Gesù, è della “stessa sostanza” del Padre, e così lo Spirito Santo. Agostino, innamorato di Gesù e della Chiesa, si sente di qui spinto a scrivere un'opera, il *De Trinitate*, per conoscere di più *questo* Dio, il Dio Trinità, e poterlo così amare non solo col cuore che crede ma anche con l'intelligenza che vede: «*Desideravi intellectu videre quod credidi*» – scrive⁴. La *visio* di cui egli parla, non è conoscenza astratta, ma contemplazione di Dio che nasce e si alimenta dalla comunione con Lui. Nel desiderio di Agostino, in verità, risuona l'eco del desiderio stesso di Dio Amore di venire ad abitare in noi.

Ma *come* giungere a conoscere Dio Trinità? *Dove* andarlo a cercare? Agostino percorre un itinerario (lungo quasi vent'anni: tanto dura la

³ Cf il mio *Sul luogo della Trinità: rileggendo il “De Trinitate” di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; cf anche P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006; R. FERRI, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2007.

⁴ Cf Agostino, *De Trinitate*, XV, 28, 51. Faccio riferimento al testo critico dell'edizione Città Nuova Ed., Roma 1973, con testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del “Corpus Christianorum” e introduzione di A. Trapè e M.F. Sciacca, anche se talora – per una miglior resa del tenore esibito dall'originale – offro una mia traduzione.

scrittura della sua opera) scandito in tre momenti che si richiamano l'un l'altro: *regula fidei*, *intelligentia fidei*, *experientia fidei*. La *regula fidei* è il punto di partenza sicuro: è ciò che la Chiesa crede e trasmette, la verità che Dio è Uno nell'Essere ed è insieme Trino – Padre, Figlio e Spirito Santo.

Il secondo momento è quello dell'*intelligentia fidei*. Si tratta, per quel ch'è umanamente possibile, di far sì che l'intelligenza sia illuminata e quasi trasfigurata da questa verità. Non di volerla capire, e cioè "contenere" esaustivamente nello spazio limitato della ragione, ma di «*purificare la mente*», perché la luce della Verità la trasformi in specchio terso di Sé. Si ricordi l'episodio narrato dalla tradizione agiografica: Agostino che incontra sulla riva del mare quel bimbo ch'è tutto intento a riversare l'acqua dell'immenso oceano in una piccola buca da lui scavata nella sabbia... Solo il dono di Dio, lo Spirito Santo (cf Lc 11,13) – comprende allora il grande Dottore – può realizzare l'impossibile avventura d'accogliere in sé l'infinito di Dio.

È in questo secondo momento, quello dell'*intelligentia fidei*, e precisamente nel libro V del *De Trinitate*, che Agostino fa una scoperta. Gli antichi filosofi, Aristotele in testa, ma anche la rivelazione che Dio ha fatto di Sé a Mosè (cf Es 3,14), dicono che Dio è l'Essere, Colui che è, immutabile ed eterno. Ma – nota Agostino – il Nuovo Testamento ci parla di un Padre che è Se stesso in relazione al Figlio, il quale a sua volta è Se stesso in relazione al Padre, mentre lo Spirito Santo è il Dono di entrambi, e quindi è anch'egli relazione. Dio dunque – ecco la scoperta – non è solo essere in-sé e per-sé (*substantia* o meglio *essentia*, nel linguaggio della filosofia classica), ma *relazione*. La quale dunque – riferita a Dio – non è il più debole degli accidenti (come secondo Aristotele), ma è qualcosa di *essenziale*: perché esprime appunto la vita di Dio, di un Dio che è *donandosi*.

È così che l'*intelligentia fidei* penetra nel significato di verità e di vita della *regula fidei*. Ma ad Agostino non basta l'intuizione dell'intelletto: egli vuole, in certo modo, "toccare" Dio. Di qui il terzo momento del suo itinerario, l'*experientia fidei*, che introduce a partire dal libro VIII. La domanda cui cerca di rispondere è la seguente: qual è il luogo (*locus*) dove posso incontrare nell'esistenza la Trinità? Dove posso farne esperienza? La risposta non è difficile. Agostino la trova nella Scrittura e in particolare nella prima lettera di Giovanni: «*Dio è amore, chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui*» (1Gv 4,16). L'amore! È un'altra scoperta. Colpito al cuore, Agostino esclama:

«Ecco: Dio è amore. [...] Perché andare correndo nel più alto dei cieli e nel più profondo della terra cercando colui che è presso di noi, se noi vogliamo essere presso di lui?»⁵.

Nell'amore Dio si fa presente. Amando conosciamo Dio, lo "sentiamo". Agostino, ormai, vuole incamminarsi lungo questa via (*via caritatis*, la chiama). E lo fa in due tappe. Innanzi tutto, da fine conoscitore dell'interiorità dello spirito umano visitato dalla grazia, illustra questo dato elementare dell'esperienza cristiana:

«Nessuno dica: non so che cosa è amore. Ami il fratello, ed amerà l'amore stesso. Infatti, conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello che ama. Ecco allora che Dio gli sarà più noto che il fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo. Abbraccia l'amore che è Dio, e con l'amore abbraccia Dio»⁶.

Quando amo il fratello faccio esperienza di un amore che è dentro di me, eppure non viene da me. Amando, dunque, conosco l'amore che mi fa capace d'amare. Amando, conosco Dio come l'amore che mi fa capace d'amare e che, abitando in me, è più grande del mio cuore (cf 1 Gv 3,20). Ciò detto, bisogna però fare un ulteriore passo. Quando infatti "vedo" la carità, incalza Agostino, vedo per essa e in essa la presenza di Dio che è amore, "ma non vedo in essa la Trinità".

«Ebbene – risponde –, sì, tu vedi la Trinità se vedi la carità. Mi sforzerò, se lo posso, di farti vedere che la vedi: soltanto che la Trinità ci assista...»⁷.

Siamo a un punto cruciale. Agostino fissa lo sguardo in quell'amore che è Dio che vive in noi quando amiamo, per vedervi dentro, con gli occhi dell'anima, la Trinità che crediamo e adoriamo nella fede. Leggiamo per intero il passo di Agostino:

⁵ Agostino, *De Trin.*, VIII, 7,11: «Ecce: *Deus dilectio est* [...]. Utquid imus et currimus in sublimia caelorum et ima terrarum quaerentes eum qui est apud nos, si nos esse velimus apud eum?».

⁶ Agostino, *De Trin.*, VIII, 8,12: «Nemo dicat: non novi quod diligam. Diligat fratrem, et diligit eandem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiozem Deum habere quam fratrem; plane notiozem, quia presentiozem; notiozem, quia interiozem; notiozem, quia certiozem. Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum».

⁷ Agostino, *De Trin.*, VIII, 8,12: «Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides. Sed commonebo, si potero, ut videre te videas».

«Che cosa è dunque l'amore o carità, tanto lodato e celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene? Ma l'amore è di qualcuno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco sono tre: l'amante, e chi è amato, e l'amore. Che cosa è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che desidera che si uniscano due esseri, e cioè l'amante e chi è amato? E ciò è così negli amori più bassi e carnali. Ma per attingere a una fonte più pura e cristallina, calpestatà la carne, eleviamoci fino all'anima. Che cosa ama l'anima nell'amico, se non l'anima? Anche qui dunque sono tre: l'amante, ciò che è amato, e l'amore. Ci rimane di elevarci ancora di qui e cercare più in alto codesti tre, per quanto all'uomo è dato»⁸.

L'amore dice sempre una "trinità". Ciò è evidente, soprattutto, nell'amore di amicizia: in cui due anime, quella dell'amante e quella dell'amato, sono unite dal legame di un amore purissimo. Si tratta ora di spiccare il balzo verso l'alto, di contemplare, cioè, in Dio stesso, la Trinità dell'amore. Qualcosa, Agostino l'ha assaporato nell'estasi di Ostia, vissuta in comunione con la mamma Monica⁹. Ma ascoltiamo cosa scrive nel *De Trinitate*:

«Riposiamo qui un poco la nostra intenzione, non perché ritenga di aver già trovato ciò che cerca, ma come è solito riposarsi colui che ha trovato il luogo [locus] in cui cercare qualche cosa¹⁰; non l'ha ancora trovata, ma ha trovato dove cercarla¹¹. Che quanto detto ci basti e sia come il primo filo a partire dal quale tesseremo il resto»¹².

Agostino si ferma, si direbbe, sulla soglia. E aspetta. Perché? La domanda è tanto più intrigante per il fatto che, da questo momento in poi, egli

⁸ Agostino, *De Trin.*, VIII, 10,14: «Quid est autem dilectio vel caritas, quam tan-
topere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni? Amor autem alicuius
amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et
amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliquae copulans, vel copulari ap-
petens, amantem scilicet, et quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque
amoribus ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascen-
damus ad animum. Quid amat animum in amico, nisi animum? Et illic igitur tria
sunt: amans, et quod amatur, et amor. Restat etiam hinc ascendere, et superius ista
quaerere, quantum homini datur».

⁹ Cf Agostino, *Confessiones*, IX, 10,23-25.

¹⁰ Cf 1 *Paralipomeni* 16,11; Sal 68,33; 104,4; 1 Cor 8,2.

¹¹ Cf Atti 17,27.

¹² AGOSTINO, *De Trin.*, VIII, 10,14: «Sed hic paululum requiescat intentio, non ut se
iam existimet invenisse quod quaerit, sed sicut solet inveniri locus, ubi quaerendum
est aliquid. Nondum illud inventum est, sed iam inventum est ubi quaeratur. Ita hoc
dixisse suffecerit, ut tamquam ab articulo alicuius exordii cetera contexamus».

rivolge la sua attenzione sull'interiorità della singola anima, riconoscendovi l'impronta di Dio Trinità nella trinità della memoria, dell'intelletto e della volontà. In tal modo, sviluppa una dottrina che sarà ripresa e valorizzata lungo i secoli, al punto da far dimenticare, o se non altro da mettere in ombra, l'altra sua intuizione: quella dell'amicizia, e cioè dell'amore reciproco come "luogo" della presenza e della conoscenza di Dio Trinità. Eppure Agostino è cosciente d'essersi fermato a un certo punto, di non aver varcato la soglia che introduce in Dio Trinità. È arrivato fin lì, perché fin lì l'ha condotto Dio. Occorre aspettare un'altra spinta dello Spirito per compiere il passo successivo. Ecco come lo racconta lui stesso nell'ultimo libro del *De Trinitate*:

«Quando si giunse alla carità, che è stata chiamata Dio nelle Sacre Scritture¹³, s'illuminò un po' la Trinità, e cioè l'amante, e chi è amato e l'amore. Ma, poiché quella luce ineffabile abbagliava il nostro sguardo e poiché avvertivamo che la debolezza del nostro spirito non poteva ancora raggiungerla, inserendo una digressione tra ciò che avevamo iniziato a dire e ciò che avevamo deciso di dire, ci siamo rivolti al nostro spirito, secondo il quale l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio¹⁴, trovandovi un oggetto di studio più a noi familiare, per riposare la nostra intenzione affaticata e così ci siamo soffermati dal libro IX al libro XII sulla creatura che siamo noi per poter, attraverso le cose create, vedere con l'intelligenza le perfezioni invisibili di Dio¹⁵. Ed ecco che ora, dopo aver esercitato la nostra intelligenza nelle cose inferiori, quanto era necessario o forse più di quanto fosse necessario, vogliamo elevarci alla contemplazione di quella suprema Trinità che è Dio, ma non ne siamo capaci¹⁶.

¹³ Cf 1 Gv 4,8.16.

¹⁴ Gen 1,27; 5,1; 9,6.

¹⁵ Cf Sap 13,5; Rom 1,20.

¹⁶ Agostino, *De Trin.*, XV, 6,10: «Ubi ventum est ad caritatem, quae in sancta Scriptura Deus dicta est, eluxit paululum Trinitas, id est, amans, et quod amatur, et amor. Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberabat obtutum, et ei nondum posse obtemperari nostrae mentis quodam modo convincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis, secundum quam factus est homo *ad imaginem Dei*, velut familiarior considerationem, reficiendae laborantis intentionis causa, inter coeptum dispositumque refleximus; et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, conspiciere intellecta possemus, immorati sumus a nono usque ad quartum decimum librum. Et ecce iam quantum necesse fuerat, aut forte plus quam necesse fuerat, exercitata in inferioribus intellegentia, ad summam Trinitatem quae Deus est, conspiciendam nos erigere volumus, nec valemus».

È toccante questa confessione: «*Non ne siamo capaci*». Agostino è un po' come Mosè che, dall'alto del monte Nebo, contempla da lontano la terra promessa, ma ancora non vi mette piede.

III. DAL SILENZIO MISTICO DI DIONIGI L'AREOPAGITA AL "CONTEMPLARI ET CONTEMPLATA ALIUS TRADERE" DI TOMMASO D'AQUINO

La teologia e l'esperienza della Trinità restano per secoli quelle tracciate da Agostino, almeno nell'Occidente. Una teologia che si ferma sulla soglia del Mistero e una spiritualità dell'interiorità in cui abita Dio. Sarebbe interessante studiare i riflessi che tutto ciò ha per la comprensione dell'uomo, della società, della politica, dell'economia e anche della natura. La Trinità, dunque, è conosciuta nel suo farsi presente nello specchio dell'anima: l'illuminazione del Verbo, la redenzione di Cristo – Verbo fatto carne –, la santificazione dello Spirito. Il Padre resta sullo sfondo, nel suo ineffabile mistero.

Maestro della conoscenza di Dio diventa presto Dionigi l'Areopagita, anonimo autore da collocarsi tra la fine del V e l'inizio del VI secolo. Egli, tra l'altro, gode di grande autorità perché accreditato come quel Dionigi diventato discepolo dell'apostolo Paolo dopo il discorso all'areopago di Atene (cf Atti 17,22-34). Sotto il suo nome ci sono giunti alcuni libri, tra i quali *I nomi di Dio* e la *Teologia mistica*, fortemente influenzati dal neoplatonismo, secondo il quale Dio è la sorgente misteriosa e ineffabile di tutto ciò che è, così che per raggiungerLo occorre rinunciare al pensiero e spegnere la parola¹⁷. Tanto che, a partire da Dionigi, mistica diventa si-

¹⁷ La critica converge oggi nel riconoscere in lui «un cristiano di origine siriana che negli ultimi decenni del V secolo e all'inizio del VI secolo ha seguito ad Atene le lezioni di Proclo e di Damascio» (S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005, 162. Tra le interpretazioni recenti più significative del significato del neoplatonismo in rapporto alla sintesi dionisiana: cf W. Beierwaltes, P. Hadot, G. Reale). Anche per questo l'influsso del neoplatonismo e, in particolare, del neoplatonismo d'impronta plotiniana, che da Porfirio giunge appunto sino a Proclo e a Damascio, è molto più marcata in Dionigi che nei Padri greci a lui precedenti: Clemente di Alessandria, Origene, i Cappadoci. Un esempio significativo di ciò è rappresentato dal fatto che Dionigi adotta l'esegesi del *Parmenide* di Platone proposta da Proclo. Essa riferisce la prima ipotesi del dialogo, riguardante «l'Uno che è Uno» e contraddistinta da una serie di negazioni, alla monade, la manenza trascendente e ineffabile dell'Uno; la seconda, riguardante «l'Uno che è» o «uno-essere» e contraddistinta da affermazioni parallele alle negazioni della

nonimo di esperienza culminante e indicibile di Dio, custodita dal silenzio e perciò incomunicabile. Ecco com'egli descrive, prendendo a modello Mosè che sale al Sinai, l'ascensione a Dio:

«Mosè si libera di tutte le cose che sono viste e da quelle che vedono¹⁸ e penetra nella tenebra veramente mistica della non conoscenza, in cui fa tacere ogni percezione conoscitiva e aderisce a colui che è completamente impalpabile e invisibile, appartenendo completamente a colui che tutto trascende e a nessun altro, né a sé né ad un altro, unito in un modo superiore a colui che è completamente sconosciuto, mediante l'inattività di ogni conoscenza, e capace di conoscere al di là dell'intelligenza con il non conoscere nulla¹⁹»²⁰.

Viene spontaneo chiedersi: ma Gesù non ci ha forse rivelato il Padre? non ci ha detto: «*Chi vede me, vede il Padre*» (cf Gv 12, 45)? Risponde Dionigi:

«Abbiamo appreso dalle Scritture che il Padre è la Divinità fontale²¹, Gesù e lo Spirito, se così bisogna dire, sono germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori e a luci soprasostanziali²², ma come ciò avvenga non si può né dire né pensare»²³.

Nonostante l'energico divieto di Dionigi, e la sua autorità, nel Medioevo le cose vanno avanti: si direbbe che la Trinità vuol farsi conoscere di più e ciò significa che Gesù – via, verità, vita (cf Gv 14,6) – ha da penetrare

prima ipotesi, al $\pi\rho\omicron\delta\delta\omicron$, la processione di tutti gli esseri dall'Uno. Nel primo caso, il verbo essere svolge una semplice funzione logica, nel secondo, propriamente ontologica. In questo contesto speculativo, Dionigi introduce nel *De divinis nominibus* l'illustrazione del mistero trinitario.

¹⁸ Le cose viste e quelle che vedono sono, rispettivamente, gli essere sensibili e gli esseri dotati di ragione e di intelligenza.

¹⁹ Il rapporto tra l'uomo e Dio nello stadio super-intellettuale (caligine) è indicato con parole che dicono unione e contatto, come *aderire* (letteralmente, "essere in"), *appartenere* ed *essere unito*.

²⁰ Dionigi l'Areopagita, *Teologia mistica*, I, 3, 1001A; mi servo dell'ed. italiana di P. Scazzoso in Dionigi, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981.

²¹ Il Padre è definito *Divinità fontale* (phga·a qeØthj) perché è senza principio. Tale espressione è tuttavia rara, mentre è frequente la definizione del Padre come fonte (phg) della Divinità.

²² È un'espressione originale di Dionigi; cf S. Lilla, «Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi», *Augustinianum* 13 (1973) 609-623.

²³ Dionigi l'Areopagita, *Nomi divini*, II, 645C.

di più in più nel cuore e nella mente degli uomini. A ciò rispondono, tra l'altro, due carismi che lo Spirito Santo elargisce alla cristianità medioevale: quello domenicano e quello francescano.

Il primo può essere riassunto nel motto: «*contemplari et contemplata aliis tradere*», e cioè contemplare Dio e, in Lui, la creazione, per trasmettere a tutti questa Luce e farne la guida dell'esistenza. Tommaso d'Aquino (1224/1225 - 1274), spinto dal carisma di Domenico²⁴, supera con coraggio il divieto di Dionigi e sviluppa la dottrina di Agostino²⁵. Penso si possa dire che il grande Dottore riprende il tema dell'*intelligentia fidei* là dove l'ha condotto Agostino e penetra con essa nel folto del mistero di Dio Trinità. Egli descrive infatti, con straordinaria maestria, l'Essere di Dio mostrando come il Padre generi il Verbo – in cui conosce Sé e le cose create –, e come il Padre e il Figlio si amino reciprocamente – e amino le creature – “spirando” lo Spirito Santo²⁶. Non solo la vita intima di Dio, ma anche il rapporto tra Dio e la creazione va compreso *trinitariamente*. Inoltre, riprendendo l'intuizione agostiniana a proposito della *relatio*, Tommaso giunge a dire che, nelle Persone divine, l'esser-in-sé (la sussistenza) e la relazione coincidono. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo esistono in quanto sono relazione l'uno rispetto all'altro²⁷.

²⁴ Cf, per un'introduzione, la voce “Domenicani” da me redatta in P. CODA - G. FIORAMO, *Dizionario del cristianesimo*, vol. 1, UTET, Torino 2006, 377-383.

²⁵ Cf i nostri «Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di san Tommaso d'Aquino», *Hermeneutica* N.S. (2005) 87-106; «Il “De Deo” di San Tommaso d'Aquino – I», *Nuova Umanità*, XXVII, n. 159-160 (2005/3-4) 441-465; «Il “De Deo” di San Tommaso d'Aquino – II», *Nuova Umanità*, XXVIII, n. 165-166 (2006/3-4) 315-342; «Il significato strategico delle “quinquae viae” nel “De Deo” di Tommaso d'Aquino», in *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, a cura di L. Messinese e C. Göbel, Studia Anselmiana, Roma 2006, 591-608; «Competenza e rilevanza ontologica della rivelazione in San Tommaso d'Aquino», *PATH* 5 (2006/2) 365-381; «La conoscenza di Dio tra “remotio” e “revelatio” nella “Summa Theologiae” di Tommaso d'Aquino», *Il Pensiero* 46 (2007/1) 19-29; e, in questa linea, R. FERRI, *Gesù e la verità*, cit.; ID., *Il Dio unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal “Compendio alle Sentenze” al “Compendio di teologia”*, Città Nuova, Roma 2010.

²⁶ Scrive ad esempio San Tommaso: «Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, Se et creaturam, et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et Se et nos [Come l'albero è detto fiorire nei suoi fuori, così il Padre è detto dire nel suo Verbo o Figlio Sé e la creatura; e il Padre e il Figlio son detti amare nello Spirito Santo o Amore che da loro procede, Se stessi e noi]» (*S.Th.*, I, 37,2).

²⁷ Tommaso definisce perciò le Persone divine “relazioni sussistenti” (cf *S.Th.*, I, 29,4)

Una straordinaria contemplazione, dunque. Ma più come esercizio d'intelligenza illuminata dalla fede e nutrita dall'Eucaristia (di cui Tommaso è appassionato cantore), che come esperienza condivisa della Trinità. Tommaso, certo, ha varcato la soglia – cosa che né Agostino né tanto meno Dionigi avevano ritenuto poter fare –, ma con uno slancio d'intelligenza. L'esistenza, si direbbe, pur redenta e trasfigurata dalla grazia, è rimasta ancora nell'aldiqua. Tommaso ne è consapevole. Anche lui attende qualcosa. Lo rivela l'improvviso e definitivo silenzio al termine della sua vita. Secondo una notizia che risale a Reginaldo, suo segretario e confessore, il 6 dicembre 1273, mentre celebra la Santa Messa nella Cappella di San Nicola in San Domenico Maggiore a Napoli, Tommaso vive un profondo mutamento («*Fuit mira mutatione commotus*»): «*E dopo quella Messa non scrisse più né più dettò alcunché, e appese gli strumenti della scrittura nella terza parte della Summa*»²⁸. Reginaldo non comprende, e insiste perché il *Magister* riprenda a dettare:

«Padre, perché hai cessato un'opera tanto grande che hai cominciato a lode di Dio e a illuminazione del mondo? A lui rispose frate Tommaso: Reginaldo, non posso... non posso, perché tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia, rispetto a ciò che ho visto e che mi è stato rivelato»²⁹.

Dopo qualche giorno trascorso al Castello di Maenza, Tommaso domanda d'essere condotto nell'Abbazia cistercense di Fossanova per morire in una casa religiosa. Qui giace infermo quasi per un mese, accudito dai monaci, per i quali avrebbe dettato un breve commento al *Cantico dei Cantici*. La notizia, non documentata, evoca l'intenso dialogo di fede e amore di Tommaso con Dio, negli ultimi giorni della sua vita. L'Eucaristia l'ha trasferito nella Trinità, ma egli non sa trovare le parole per comunicare quanto ha visto. È l'irruzione, nel pensiero di Tommaso, della carne crocifissa e risorta di Cristo. Non che sino a questo momento l'Eucaristia fosse estranea al pensare di Tommaso: come ispirazione, come sorgente, come contenuto, persino come *humus* del suo pensare. Tutt'altro. Ma, forse, non lo era, radicalmente, come *forma* del pensare. È questo che fa intravedere l'evento che interrompe l'imponente costruzione del suo pensiero. Tommaso non scrive più, non perché sia inutile o per sé impossibile comunicare ciò che ha contemplato: ma perché sono tanto

²⁸ *Processus*, n.79, 376s.

²⁹ *Ibid.*

grandi e luminose le realtà che gli sono state rivelate – per la comunione con la carne glorificata del Cristo ricevuta nell'Eucaristia –, che non sa trovare le parole giuste per dirle.

IV. FRANCESCO D'ASSISI E LA TEOLOGIA FRANCESCANA DEL CROCIFISSO COME "VIA" AL PADRE

Una parola su *San Francesco d'Assisi* (1182-1226) e sul significato del suo carisma in ordine alla conoscenza della Trinità³⁰. La sua straordinaria esperienza, infatti, segna una tappa inedita nella storia d'amore tra Dio e l'umanità, in Gesù. Si può dire che lo Spirito Santo ha indicato a Francesco la "via" per giungere al seno del Padre: *il Crocifisso*. Tutta la sua esistenza, a partire dal momento della conversione, è un voler seguire Gesù, un tendere appassionato anzi a conformarsi il più pienamente possibile a lui, in tutto, *anima e corpo*: si pensi alla contemplazione intensa che Francesco vive e ripropone, anche plasticamente, dell'evento dell'incarnazione e della passione e morte di Gesù. Tanto da essere definito, in senso forte, *alter Christus*.

Un evento decisivo, in questo cammino, è quello delle stigmate che Francesco riceve a La Verna (settembre 1224). San Bonaventura, nella *Legenda maior*, racconta come avvenne. Francesco avverte che Gesù, se egli avesse aperto il vangelo, gli avrebbe rivelato «*che cosa Dio maggiormente gradiva in lui e da lui*»³¹.

«Aperto il libro per tre volte (nel nome della Santa Trinità), sempre s'imbatté nella Passione del Signore. Allora l'uomo pieno di Dio comprese che, come aveva imitato Cristo nelle azioni della vita, così doveva essere a lui conforme nelle sofferenze e nei dolori della Passione, prima di passare da questo mondo»³².

Francesco s'immerge nella preghiera, infiammato d'amore.

³⁰ Cf, nella prospettiva ermeneutica qui proposta, E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009; e, per un'introduzione, la voce "Francescani" da me redatta per il *Dizionario del cristianesimo*, cit., 506-512.

³¹ Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior*, XIII, 2. Mi rifaccio all'edizione contenuta nelle Fonti Francescane, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1990⁴.

³² *Ibid.*, XIII, 2.

«L'ardore serafico del desiderio lo rapiva in Dio e un tenero sentimento di compassione lo trasformava in Colui che volle, per eccesso di carità, essere crocifisso»³³.

Un'eco di ciò è conservata nella preghiera che va sotto il titolo di "*absorbeat*", attribuita a Francesco:

«Rapisca, ti prego, o Signore, l'ardente e dolce forza del tuo amore la mente mia da tutte le cose che sono sotto il cielo, perché io muoia per amore dell'amor tuo, come Tu ti sei degnato morire per amore dell'amor mio»³⁴.

È allora che appare a Francesco Gesù Crocifisso quasi fosse in ostensione sospeso tra le ali dispiegate di un Serafino luminoso e ardente: simbolo, penso, della paradossale coincidenza, in Gesù crocifisso, della gloria e della *kenosi*. Nel corpo di Francesco vengono allora impresse le piaghe della santa umanità del Signore:

«Il verace amore di Cristo aveva trasformato l'amante nell'immagine stessa dell'amato»³⁵.

Le stigmate che Francesco porta ora nel suo corpo sono il segno visibile che egli, fatto una cosa sola con Gesù Crocifisso, già in questa vita, è entrato con Lui nel seno del Padre. È entrato in Dio, per Gesù Crocifisso, con tutto se stesso. E ora, restando nella carne, vede i fratelli e il mondo, che già tanto amava, con occhi nuovi. Si pensi al *Cantico di frate sole*. Tanto da apparire ai suoi contemporanei come un uomo interamente passato attraverso la morte e già glorificato. Francesco, ormai, vivendo in Dio perché uno con Cristo Crocifisso, vive al tempo stesso intensamente nel mondo: amando, amando tutti e sempre. L'amore, attraverso il Crocifisso, l'ha portato al Padre. Il Padre, nel farlo altro Gesù, figlio nel Figlio, gli dà occhi e cuore nuovi per riconoscere in tutte le creature dei "fratelli" e delle "sorelle".

L'eco di questa straordinaria esperienza e la consapevolezza della sua novità e incidenza – spirituale, teologica e culturale – è assai viva, soprattutto agli inizi, nel movimento francescano. Esse trovano espressione, in particolare, nel genio teologico di san *Bonaventura da Bagnoregio* (1217-

³³ *Ibid.*, XIII, 3.

³⁴ Fonti francescane, *Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1990⁴, n. 277.

³⁵ *Ibid.*, XIII, 5.

1274). Nel suo *Itinerarum mentis in Deum*, scritto a La Verna, egli descrive l'ascesa dell'anima verso Dio attraverso una serie ordinata di tappe, in cui si avvertono gli accenti della precedente tradizione spirituale, d'impronta soprattutto dionisiona. Ma il punto-chiave, ormai, è chiaro:

«Nessuno entra rettamente in Dio se non attraverso il Crocifisso»³⁶.

«Moriamo, dunque, ed entriamo nella caligine, imponiamo il silenzio alle sollecitudini, alle concupiscenze e ai fantasmi; transitiamo con Cristo crocifisso da questo mondo al Padre, affinché, mostrato a noi il Padre, diciamo con Filippo: ci basta»³⁷.

E tuttavia Francesco resta un *unicum*, un dono e un segno di Dio che guarda verso il futuro. Egli, da sé solo, è l'icona dell'umanità/chiesa identificata al Crocifisso, affinché in essa scorra la vita che sgorga dal Padre e nello Spirito Santo inondi il corpo risorto di Gesù, per fare «*cieli nuovi e terra nuova*» (cf Ap 21,1). Anche Bonaventura, come Tommaso, avverte l'insufficienza del discorso filosofico e teologico intorno a Dio come sino ad allora è stato condotto. E intuisce che Francesco – per dirlo con le parole di J. Ratzinger, in un suo pregevole studio sulla “teologia della storia” di san Bonaventura – è come «*una rappresentazione anticipata di un nuovo stato della rivelazione*»³⁸. Giunge perciò a dire, con un'affermazione di sapore profetico:

«Credetemi, viene il tempo in cui “i vasi d'oro e d'argento” (Es 3,22; 12,36), ossia gli argomenti non avranno più alcun valore e non esisterà più alcuna difesa della fede per mezzo della “ratio” ma solo per mezzo della “auctoritas”. Per indicare ciò il Redentore nella sua tentazione non si è difeso con argomenti di ragione ma solo con quelli di autorità, quantunque avesse conosciuto molto bene gli argomenti di ragione. Egli infatti indicò così ciò che il suo corpo mistico avrebbe fatto nella tribolazione prossima»³⁹.

³⁶ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol., 3. Mi servo dell'ed. it. di S. Martignoni e O. Todisco, Città Nuova, Roma 1995.

³⁷ *Ibid.*, VII, 6.

³⁸ J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, tr. it., Nardini, Firenze 1991, 147-148.

³⁹ BONAVENTURA, *Hexaameron*, XVII, 28, p. 414b.

V. IL CROCIFISSO E LA TRINITÀ NELLA MODERNITÀ: LA FILOSOFIA, LA TEOLOGIA E LA MISTICA DEL CARMELO

San Francesco è il primo, a quanto sappiamo, che abbia ricevuto le stigmate. E ciò può esser letto come un punto fermo: il Crocifisso, di qui innanzi, è ormai iscritto nella storia dell'esperienza e dell'intelligenza cristiana di Dio Trinità. Riferendosi alla teologia di san Bonaventura, recentemente, Benedetto XVI ha puntualizzato in proposito una cosa degna d'attenzione:

«Fino a quel momento dominava l'idea che i Padri della Chiesa fossero stati il vertice assoluto della teologia, tutte le generazioni seguenti potevano solo essere loro discepoli. Anche san Bonaventura riconosce i Padri come maestri per sempre, ma il fenomeno di san Francesco gli dà la certezza che la ricchezza della parola di Cristo è inesauribile e che anche nelle nuove generazioni possono apparire nuove luci. L'unicità di Cristo garantisce anche novità e rinnovamento in tutti i periodi della storia»⁴⁰.

A san Francesco, in verità, si potrebbe affiancare S. *Caterina da Siena* (1347-1380). Ma andrebbe studiato. Dopo Francesco, si può seguire la presenza della realtà del Crocifisso come via alla conoscenza di Dio, pur in forme diverse e persino distanti, in tre filoni che attraversano la modernità giungendo sino a noi: quello filosofico (da Meister Eckhart a Hegel e Schelling a Heidegger), quello teologico (da Lutero ai grandi teologi del '900: K. Barth, S. Bulgakov, H.U. von Balthasar) e quello mistico. Dico soltanto una parola, in fedeltà all'economia del nostro percorso, sui primi due, per soffermarmi un po' di più sul terzo.

a) Per quanto riguarda il *filone filosofico*, e, in particolare, la concezione stessa del pensare, si può individuare un percorso che va da Meister Eckhart (1260-1327ca) a Hegel (1770-1831) e Schelling (1775-1854) sino a Heidegger (1889-1976)⁴¹. Al di là della complessità oggettiva dell'in-

⁴⁰ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 10 marzo 2010.

⁴¹ Mi limito a rinviare a quanto ho avuto occasione di scrivere su alcuni di questi Autori: su Hegel, *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1987; *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007; su Schelling, «Critica illuministica ed ermeneutica romantica della rivelazione. Dalla "Kritik aller Offenbarung" di Fichte (1792), alla "Philosophie der Offenbarung" di Schelling (1841-1842)», *Lateranum* 61 (1995/2-3) 79-121; su

interpretazione di questo filone, penso si possa dire, dal nostro punto di vista, che in qualche modo è l'istanza dell'*intelligentia fidei* di Agostino e Tommaso che viene ripresa, ma con un forte riferimento all'*experientia fidei*, al silenzio mistico di Dionigi e alla novità che porta, anche sul livello del pensare, la messa a tema del Crocifisso. Si vuole conoscere Dio, al di là della semplice rappresentazione concettuale, in un rapporto d'immediatezza che permetta però di dirlo e di viverne nel mondo. Diversamente, a che "serve" un Dio inaccessibile del quale in definitiva si può, ed è anzi è persino meglio fare a meno? Così ragiona il pensiero moderno. S'intuisce che il Cristo Crocifisso, in cui Dio stesso vive la morte (il "*Gott ist tot*", Dio è morto, che attraversa la modernità), è la chiave d'accesso a un pensare/vivere "nuovo" in cui Dio è nell'uomo e l'uomo in Dio. Anche se, smarrita la *regula fidei*, si rischia di cadere nell'abisso del nichilismo o di vanificare del tutto l'evento di Gesù Cristo.

b) Anche nel *filone teologico* si assiste alla riscoperta della centralità del Crocifisso nella conoscenza di Dio. Un ruolo importante lo gioca Martin Lutero (1483-1546) che, nelle tesi 19 e 20 della disputa di Heidelberg (1518), contrappone la via alla conoscenza esistenziale di Dio, propria della fede, a quella proposta dalla teologia speculativa della scolastica:

«19. *Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciat* (non può dirsi degnamente teologo colui che conosce come colte dall'intelletto le perfezioni invisibili di Dio attraverso le cose create).

20. *Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit*" (ma colui che penetra con l'intelletto, avendole conosciute attraverso le prove della passione e la croce, le realtà visibili che [la rivelazione di Dio] mostra come di spalle)»⁴².

Heidegger, «Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'essere», in P. CODA - A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 123-159.

⁴² WA 1, 354, 17-20, dove gli *invisibilia Dei* sono oggetto di una visione intellettuale, mentre i *visibilia et posteriora* si riferiscono a ciò che di Dio si è reso visibile a noi nella carne crocifissa del Figlio (l'espressione richiama l'episodio del libro dell'*Eso-*do, dove Mosè chiede a Jhwh di mostrargli la sua gloria, ma il Signore gli risponde: «*videbis posteriora mea* [le mie spalle], *faciem autem meam non videbis*» [Es 33,23]). Cf H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung*

Questo filone, interagendo per vie diverse con il primo, porterà lentamente importanti frutti, che emergeranno nella teologia del XX secolo (penso, in particolare, come già accennato, a K. Barth, S. Bulgakov e H.U. von Balthasar). Tra essi, due sono fondamentali⁴³:

– la riscoperta che l'evento pasquale vissuto da Gesù (la morte di croce, la risurrezione, l'effusione dello Spirito) è il luogo culminante della rivelazione e della comunicazione di Dio Amore all'umanità;

– e l'intuizione che l'amore tra le tre Persone della Trinità, come appunto manifesta l'evento pasquale, implica il totale dono-di-sé, e perciò una *kénosi* (svuotamento), una morte che non ha nulla di negativo, ma manifesta piuttosto l'infinita pienezza della vita di Dio gratuitamente partecipata alle creature umane.

c) Nel *filone mistico* non ci troviamo di fronte a semplici intuizioni filosofiche e teologiche, ma all'esperienza coinvolgente e trasformante di Gesù Crocifisso come via alla comunione vissuta con Dio Trinità. Mi soffermo sulla mistica carmelitana di *Teresa d'Avila* (1515-1582) e *Giovanni della Croce* (1542-1591), che ci offrono una straordinaria e inedita esperienza di Dio Trinità. Ma si potrebbe parlare anche di altri grandi testimoni della Trinità, ognuno con una propria peculiarità, come *Ignazio di Loyola* (1491-1556) o *Paolo della Croce* (1694-1775).

Sia Teresa che Giovanni sono Dottori della Chiesa, e ciò significa che nella loro dottrina la Chiesa ha riconosciuto qualcosa di prezioso e importante per la fede e la vita dei cristiani. Entrambi sottolineano che la via che conduce a Dio è l'annientamento di sé (il *nada, nada, nada* di Giovanni della Croce) vissuto nell'unione con Gesù Crocifisso attraverso il battesimo, la fede, l'Eucaristia. Raggiunto e messo a nudo, in tale annientamento, il centro dell'anima, esso – secondo un'eloquente metafora utilizzata da Chiara Lubich per illustrare il loro pensiero – diventa come il “polo negativo” che si unisce nell'amore (lo Spirito Santo) a Dio, “polo positivo”.

von Mensch und Wirklichkeit, Bonifatius, Paderborn 1995.

⁴³ Mi permetto rinviare, in proposito, ai miei *Evento Pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984, e *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 2006⁵; e, in particolare, a proposito di S. Bulgakov, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998; *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.

E così la vita trinitaria scorre tra Dio e l'anima, che è tutta illuminata e abitata dalla Santissima Trinità. L'anima, secondo la famosa espressione di Teresa d'Avila, è infatti creata per diventare, grazie a Gesù, il "castello interiore" ove prende dimora la Santissima Trinità. Ma ascoltiamo le testimonianze dirette di Teresa e Giovanni della Croce.

La prima sembra l'illustrazione carismatica, e quasi l'incarnazione, di quella parola di Gesù che dice: «*Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui*» (Gv 14,23). Racconta Teresa:

«Una volta introdotta in questa mansione⁴⁴, le si scoprono, in visione intellettuale, le tre Persone della Santissima Trinità, come in una rappresentazione della verità, in mezzo a un incendio, simile a una nube risplendentissima che viene al suo spirito. Le tre Persone si vedono distintamente, e l'anima, per una nozione ammirabile di cui viene favorita, conosce con certezza assoluta che tutte e tre sono una sola sostanza, una sola potenza, una sola sapienza, un solo Dio; in maniera che ciò che crediamo per fede, ella lo conosce quasi per vista, benché non con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima, non essendo visione immaginaria. Qui le tre Persone si comunicano con lei, le parlano e le fanno intendere le parole con cui nel Vangelo disse che Egli col Padre e con lo Spirito Santo scende ad abitare nell'anima che lo ama ed osserva i suoi comandamenti»⁴⁵.

«Pensai a una spugna che s'imbeve e s'impregna d'acqua: così l'anima mia s'impregnava di divinità e pareva godere delle tre divine Persone che teneva in sé. Intesi allora queste parole: 'Non affannarti per chiudere Me in te, ma cerca di chiudere te in Me'. E mi sembrava che le tre divine Persone stessero all'interno dell'anima mia da dove si comunicavano a tutte le cose create, nessuna esclusa, senza cessare di rimanere in me»⁴⁶.

Giovanni della Croce, dal canto suo, descrive la partecipazione dell'anima alla vita intima delle tre divine Persone:

«L'anima dunque unita e trasformata in Dio spira in Dio a Dio la stessa spirazione che Egli, stando in lei, spira in se stesso a lei, che è quanto credo che abbia inteso dire S. Paolo quando scrive: Poiché siete figli di Dio, Egli ha

⁴⁴ Si tratta dell'inizio della settima mansione del Castello interiore: l'ultima tappa nell'itinerario verso la piena comunione con Dio Trinità, culminante nell'unione sponsale con Cristo.

⁴⁵ TERESA D'AVILA, *Castello Interiore*, VII, 1,6; cf *Opere*, Roma 1981⁷, 938-939.

⁴⁶ TERESA D'AVILA, *Favori celesti*, 18; cf *Opere*, Roma 1981⁷, 492.

mandato nei vostri cuori lo Spirito del Figlio suo, il quale grida: Abba, Padre (Gal 4,6), la qual cosa accade ai perfetti nella maniera suddetta.

Non c'è da meravigliarsi che l'anima provi una cosa tanto sublime poiché, dato che Dio le faccia la grazia di giungere ad essere deiforme e unita con la SS. Trinità, in cui ella diventa Dio per partecipazione, è forse più incredibile che ella compia anche una sua azione di intelletto, di notizia e di amore nella Trinità congiuntamente con essa e come la stessa Trinità, ma per partecipazione, dato che è Dio stesso che la compie in lei?»⁴⁷.

Troviamo qui ripresa la lezione di Agostino, ma con qualcosa di più: mentre per lui la Trinità era “vista” nel suo specchiarsi nell'anima, ora la Trinità è contemplata *vivente* nell'anima – e così l'anima partecipa sostanzialmente della vita trinitaria. C'è anche un'esplicitazione in più rispetto all'esperienza vissuta da Francesco: la partecipazione, appunto, dell'anima alla vita trinitaria. Eppure, proprio pensando a Francesco, viene spontaneo ricordare che c'era in lui la promessa di una trasfigurazione in Dio, per Gesù Crocifisso, non solo dell'anima, ma anche del corpo e della creazione. Del resto, se la dottrina dei Dottori del Carmelo rappresenta in certo modo il compimento dell'intuizione agostiniana dell'interiorità come dimora della Trinità e anche la conferma esperienziale, in virtù della comunione con Gesù Eucaristia, della *regula fidei* della Chiesa e dell'*intelligentia fidei* nel suo sviluppo che va da Agostino a Tommaso d'Aquino, che ne è dell'altra intuizione agostiniana: quella dell'amore reciproco come “luogo” da cui spiccare il volo verso la contemplazione della Trinità?

VI. CHIARA LUBICH E IL “PATTO DI UNITÀ” IN GESÙ EUCHARISTIA COME VIA DI PARTECIPAZIONE ALLA VITA DELLA TRINITÀ

L'intuizione di Agostino e questo straordinario cammino di fede e di amore sembrano invocare un ulteriore passo. Il terreno, nel XX secolo, vi è abbondantemente preparato. La riscoperta della centralità della Parola di Dio e della Chiesa come comunione, l'esigenza di superare una concezione individualistica dell'uomo a favore di una personalistica e dialogica, la tragica esperienza della notte di Dio soprattutto nella seconda guerra mondiale, con l'intuizione che in questa notte si nasconde il volto del

⁴⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, A, Strofa 38, 3; cf *Opere*, Roma 1975³, 959.

Crocifisso e di una nuova via all'esperienza di Dio tra gli uomini (Teresa di Lisieux, Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Edith Stein e tanti altri).

Tra tutte queste testimonianze, ne scelgo una, quella di Chiara Lubich: sia perché la conosco più da vicino, sia perché mi pare offra qualche accento che guarda specificamente alla frontiera su cui oggi è chiamata a sporgersi l'esperienza e l'intelligenza credente. Mi limito – muovendo, in particolare, dall'esperienza mistica vissuta da Chiara stessa, con Igino Giordani e le sue prime compagne, nell'estate del 1949 – ad alcune brevi annotazioni per sottolineare la peculiarità di questa esperienza della Trinità⁴⁸. Per cominciare, ecco in sintesi il racconto che Chiara stessa offre del suo esordio:

«Foco⁴⁹, innamorato di santa Caterina, aveva cercato sempre nella sua vita una vergine da poter seguire. Ed ora aveva l'impressione d'averla trovata fra noi. Per cui un giorno mi fece una proposta: farmi il voto d'obbedienza, pensando che così facendo avrebbe obbedito a Dio [...]. Io non capii in quel momento né il perché dell'obbedienza, né questa unità a due [...]. Nello stesso tempo però mi sembrava che Foco fosse sotto l'azione d'una grazia, che non doveva andar perduta.

Allora gli dissi pressappoco così: "Può essere veramente che quanto tu senti sia da Dio [...]". E aggiunsi: "Tu conosci la mia vita: io sono niente. Voglio vivere, infatti, come Gesù Abbandonato che si è completamente annullato. Anche tu sei niente perché vivi alla stessa maniera. Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto, io dirò: Sul nulla di me patteggia tu unità con Gesù Eucaristia nel cuore di Foco. E fa in modo, Gesù, che venga fuori quel legame fra noi che tu sai. Poi ho aggiunto: E tu, Foco, fa altrettanto".

L'abbiamo fatto e siamo usciti di chiesa. Foco doveva entrare dalla sagrestia per fare una conferenza ai frati. Io mi sono sentita spinta a ritornare in chiesa. Entro e vado davanti al tabernacolo. E lì sto per pregare Gesù Eucaristia, per dirGli: "Gesù". Ma non posso. Quel Gesù, infatti, che stava nel taberna-

⁴⁸ Per l'illustrazione di questa realtà si veda, in particolare, G. Rossé, «Il "carisma dell'unità" alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich», *Nuova Umanità*, XXII, n. 127 (2000) 21-34, oltre alle indicazioni che si possono trarre da C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Mondadori, Milano 2001 (con ricche e puntuali indicazioni bibliografiche).

⁴⁹ È il nome "nuovo" con cui, all'interno del Movimento dei Focolari, allora all'inizio, si era soliti chiamare Igino Giordani (1894-1980), che Chiara Lubich considera co-fondatore del Movimento stesso e di cui è attualmente in corso la causa di beatificazione.

colo, era anche qui in me, ero anch'io, ero io, immedesimata con Lui. Non potevo quindi chiamare me stessa. E lì ho avvertito uscire dalla mia bocca spontaneamente la parola "Padre". E in quel momento mi sono trovata in seno al Padre»⁵⁰.

A partire da quest'evento si sviluppa un affascinante "viaggio" di contemplazione – che è partecipazione – della vita di Dio Trinità e, in Lui, della creazione. Ma cerchiamo di fissare alcune peculiarità distintive dell'evento appena richiamato.

– Innanzi tutto, se si guarda all'originale "patto" fatto da Chiara Lubich con Iginio Giordani, patto che segna l'inizio di un'esperienza comunitaria della Trinità, possiamo intuire che esso è, in certo modo, la realizzazione della scoperta di Agostino arricchita del riferimento all'Eucaristia che conclude l'itinerario di Tommaso: il "luogo" dove Dio si dà a conoscere è *l'amore reciproco consumato nell'unità per l'Eucaristia*.

– *La via al Padre è Gesù Abbandonato* – come Chiara Lubich lo chiama con un neologismo –, rivissuto per la fede nel nulla d'amore di sé: Gesù Abbandonato è infatti il Crocifisso nel culmine del suo amore, è, direi, il Crocifisso visto "da Dio", e vissuto non solo nel rapporto col Padre ma anche nel rapporto coi fratelli⁵¹.

– Il castello "interiore" si completa così nel *castello "esteriore"*: Dio Trinità dimora non solo "in" noi, ma "tra" noi, informando di sé, attraverso le nostre relazioni di amore, e dunque la nostra corporeità, la carne della storia e il mondo creato⁵².

⁵⁰ Testo inedito, citato in G. Rossé, «Il "carisma dell'unità"», cit., 22; cf anche C. LUBICH, «"Paradiso '49"», *Nuova Umanità*, XXX, n. 177 (2008/3) 285-296.

⁵¹ Sul significato teologico di Gesù Abbandonato nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich, si vedano, tra le altre cose: G. Rossé, «Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico», *Sophia* 0 (2008) 47-60; ID., *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandolo della croce in Paolo e in Marco*, Città Nuova, Roma 2006; S. TOBLER, *Tutto il vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, tr. it., Città Nuova, Roma 2009; F. GILLET, *La scelta di Gesù Abbandonato nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009; e, per una sintetica lettura in rapporto alla precedente tradizione e secondo l'intento del presente saggio, il mio intervento *Gesù abbandonato e l'unità. Per una lettura teologica del carisma dell'unità*, al Convegno Internazionale "Chiara Lubich da Trento al mondo: l'impatto di una storia", promosso dall'Università di Trento, 25-26 febbraio 2010, presto disponibile negli *Atti* dello stesso, editi da Città Nuova.

⁵² Sottolinea Chiara Lubich: «Questo nostro essere uno era tale che ci faceva non solo immagine della Trinità, non solo unite ad Essa, ma ci faceva essere, per parte-

– Infine, dimorando in questo “luogo”, diventa possibile ricevere il «*pensiero di Cristo*» (cf 1 Cor 2,16), una nuova *intelligentia fidei*, e conoscere in modo nuovo, *da* e *in* Dio Trinità, Dio stesso e la creazione⁵³.

Di qui si aprono, in particolare, due squarci che mi sembrano ricchi di virtualità.

a) Il primo riguarda la *vita trinitaria* vissuta tra gli uomini, in Gesù, a immagine e in comunione con la SS.ma Trinità. Ecco un testo di Chiara Lubich stessa, dell'estate 1949, in cui è leggibile un'esperienza e un inizio d'intelligenza della vita di Dio Trinità nella comunità:

«Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità (con i santi e con gli Angeli), è anche nel cuore dei fratelli.

Non è ragionevole che io Lo ami solo in me. Se così facessi il mio amore avrebbe ancora qualcosa di personale, d'egoistico: amerei Dio in me e non Dio in Dio, mentre questa è la perfezione: Dio in Dio (ché è Unità e Trinità). Dunque la mia cella, come direbbero le anime intime a Dio e noi [diremmo] il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come Lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando sono sola –, Lo amo nel fratello quando egli è presso di me.

Allora non amerò il silenzio ma la parola (espressa o tacita), la comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo. [...]

Ma occorre perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli. E questo lo fa soltanto chi conosce ed ama Gesù Abbandonato»⁵⁴.

b) Un secondo squarcio riguarda Gesù Abbandonato. Il Crocifisso di Chiara è quello di Francesco e di Giovanni della Croce, ma che si rivela e comunica nella sua piaga interiore, “trinitaria”, in cui partecipa nello Spirito alla creazione la relazione d'amore col Padre e – novità – coi fratelli. Ecco un altro testo, sempre dell'estate 1949:

«... creazione, Trinità» (testo inedito).

⁵³ Cf, in questa prospettiva, gli *Atti dei Seminari di studio* “Teologia e carisma dell'unità”, *Nuova Umanità*, XXII, n. 132 (2000/6) e “La Trinità – Esperienza di Dio”, *Nuova Umanità*, XXIV, nn. 140-141 (2002/2-3).

⁵⁴ Testo edito, in parte, in *Nuova Umanità*, XXIV, n. 143 (2002) 586-587.

«San Giovanni della Croce non poteva andar più in là [dove questo “non poteva” – direi – significa che sin lì l’aveva portato Dio, non oltre]: arrivò a disporre la sua anima nella migliore disposizione perché Dio la riempisse. Infatti egli con la sua notte oscura fu il polo negativo che unito a Dio – polo positivo – fa splendere o scaturire la Luce in sé.

Noi invece siamo polo negativo e polo positivo tra fratelli. [...] Il loro contatto dà la Luce di Gesù fra essi e quindi in ambedue. Noi portiamo davvero il Regno di Dio sulla terra. Infatti Dio è fra noi e attraverso noi questa corrente d’amore (che è la corrente dell’Amore trinitario) passa per il mondo in tutte le membra del Corpo Mistico, tutta illuminando»⁵⁵.

Potremmo esplicitare così questa intuizione: se Gesù Abbandonato – come dono che scende dall’Alto e che ci è comunicato per la mediazione sacramentale della Chiesa – è la via attraverso cui Dio s’è donato e si dona *come Dio* a noi; Gesù Abbandonato è al tempo stesso – come dono dall’uomo esistenzialmente accolto e vissuto – il modello e la via per vivere *gli uni di fronte agli altri e con gli altri* di quel dono che è la vita stessa di Dio in noi: l’amore. Non ha pregato Gesù il Padre: «Sia fatta la tua volontà *come in Cielo* così in terra» (Mt 6,10)? E, ancora: «*Come tu*, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi uno in noi» (Gv 17,21)?

Gesù Crocifisso e Abbandonato, dunque, è la legge della vita di Dio che è Amore, Trinità, rovesciata sulla terra. È la chiave per accogliere *insieme*, nella carne dell’umanità, quell’Amore che è la vita di Dio – quell’Amore che è Dio stesso vivo per Gesù tra gli uomini. Egli si propone come lo stile non solo dell’unione con Dio, ma dell’amare e del pensare, dell’agire e del fare nella vita di tutti i giorni.

L’Itinerarium mentis in Deum non abbandona dietro le proprie spalle il mondo, penetra piuttosto in esso, e fin nelle sue piaghe più oscure e purulente riconosce la piaga dell’Abbandonato. Dio c’è già, in esso, nascosto o anche rifiutato: c’è già, perché Gesù, nel suo abbandono, ne ha moltiplicato all’infinito la presenza – e proprio là dove Egli non c’era. La sua presenza va ovunque risvegliata: anzi risuscitata⁵⁶. Occorre riconoscerlo e amarlo, sino a tanto che ciascuno, per lo sguardo d’amore che lo raggiunge, a sua volta si risvegli all’amore. E l’amore scorra fra i due, fra i molti,

⁵⁵ Testo inedito.

⁵⁶ Cf su tutto ciò un articolo scritto da Chiara Lubich, su invito di Iginio Giordani, per il giornale “La via”, nell’autunno del 1949, che porta il significativo titolo di “La risurrezione di Roma”, *Nuova Umanità*, n. 102 (1995/6) 5-8.

e si dilati per onde concentriche senza più escludere nessuno – ed edifichi opere di verità e di libertà, di giustizia e di pace.

CONCLUSIONE

Concludo con una parola scritta da Benedetto XVI nella Lettera indirizzata ai Vescovi della Chiesa cattolica il 10 marzo dello scorso anno. Mi pare ci possa aiutare a sporgere il nostro sguardo sulla frontiera cui Dio oggi chiama la Chiesa:

«Nel nostro tempo in cui in vaste zone della terra la fede è nel pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più nutrimento, la priorità che sta al di sopra di tutte è di rendere Dio presente in questo mondo e di aprire agli uomini l'*accesso a Dio*. Non a un qualsiasi dio, ma a quel Dio che ha parlato sul Sinai; a quel Dio il cui volto riconosciamo nell'amore spinto sino alla fine (cf Gv 13,1) – in Gesù Cristo crocifisso e risorto. (...) Condurre gli uomini verso Dio, verso il Dio che parla nella Bibbia: *questa è la priorità suprema e fondamentale della Chiesa e del Successore di Pietro in questo tempo*. Da qui deriva come logica conseguenza che dobbiamo avere a cuore *l'unità dei credenti*. La loro discordia, infatti, la loro contrapposizione interna mette in dubbio la credibilità del loro parlare di Dio. Per questo lo sforzo per la comune testimonianza di fede dei cristiani – per *l'ecumenismo* – è incluso nella priorità suprema. A ciò si aggiunge la necessità che *tutti coloro che credono in Dio cerchino insieme la pace, tentino di avvicinarsi gli uni agli altri, per andare insieme, pur nella diversità delle loro immagini di Dio, verso la fonte della Luce* – è questo *il dialogo interreligioso*. Chi annuncia Dio come Amore "sino alla fine" deve dare la testimonianza dell'amore».

PIERO CODA
Indirizzo

data?

SUMMARY?